

Carolina Fortes, Eduardo Daflon, Thiago Magela et al. (Organizadores)

TRANSLATIO STUDII

Problematizando a Idade Média

ONLINE

Editora da UFF
Nossos livros estão disponíveis em
<http://www.editora.uff.br>
Livraria Icaraí
Rua Miguel de Frias, 9, anexo, sobreloja, Icaraí,
Niterói, RJ, 24220-900, Brasil
Tel.: +55 21 2629-5293 ou 2629-5294
livraria@editora.uff.br
Dúvidas e sugestões
Tel./fax.: +55 21 2629-5287
secretaria@editora.uff.br

Universidade Federal Fluminense
Reitor: Roberto de Souza Sales
Vice-Reitor: Sidney Luiz de Matos Mello
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Antônio Claudio Lucas de Nóbrega
Diretor da Editora da UFF: Mauro Romero Leal Passos
Chefe da Seção de Editoração e Produção: Ricardo Borges
Chefe da Seção de Distribuição: Luciene Pereira de Moraes
Chefe da de Comunicação e eventos: Ana Paula Campos
Assistente de Direção: Leandro Dittz
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História: Ana Mauad;
Vice-coordenadora: Samantha Quadrat

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P962

Problematizando a Idade Média / Álvaro Mendes Ferreira (org)... [et al.]. – Niterói : Ed. UFF/PPGHISTÓRIA, 2014.

307 p.

ISBN 978-85-63735-14-0

1. Civilização Medieval 2. Idade Média - História. 3. Idade Média – Vida social e costumes. I. Ferreira, Álvaro Mendes. II. Fortes, Carolina Coelho. III. Daflon, Eduardo Cardoso. IV. Bastos, Mário Jorge da Motta. V. Vereza, Renata Rodrigues. VI. Magela, Thiago Pereira da Silva. VII. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.

CDD 940.1

**Álvaro Mendes Ferreira
Carolina Coelho Fortes
Eduardo Cardoso Daflon
Mário Jorge da Motta Bastos
Renata Rodrigues Vereza
Thiago Pereira da Silva Magela
(organizadores)**

Translatio Studii: Problematizando a Idade Média

1ª Edição

Editora da UFF/PPGHISTÓRIA-UFF

Niterói - 2014

Sumário

As Cortes Medievais na Emergência do Estado Moderno Português (1438-1481)

João Cerineu Leite de Carvalho08

Cantigas de Santa Maria de Afonso X: Análise comparativa entre texto e imagem da cantiga 04

Bárbara Cobre & Ricardo da Costa.....16

O Estado Português às Vésperas da Modernidade: Tensões e Relações de Poder em uma sociedade nobiliárquica

Thaís Silva Félix Dias.....35

La teoría, el Estado visigodo y el eremita Valerio del Bierzo (m. 695): una composición posible

Eleonora Dell' Elicine48

Solenidade de Canonização de Tomás de Aquino

Paulo Faitanin55

Revisitando a Matéria de Bretanha hoje: leituras da personagem feminina de Novela de Cavalaria na contemporaneidade

Francisco de Souza Gonçalves69

‘Gênese do Estado moderno’: um instrumento de pesquisa?

Douglas Lima83

A relação do homem com Deus na Idade Média: expressões da experiência mística na Literatura

José Carlos de Lima Neto93

Alguns problemas de pesquisa: gênero e sexualidade(s) em fontes afonsinas

Marcelo Pereira Lima110

Batalha de Montaperti (1260): Literatura ou história? As relações entre *Fictio* e desvelamento da Verdade nas narrativas histórico-literárias do Ocidente Medieval

Vânia Vidal Luiz127

A História da África vista pelos Africanos: gênese e desenvolvimento da “Escola de Dakar” (1960-1990)

José Rivair Macedo142

Reflexões sobre a História da Cozinha Portuguesa Medieval através do Livro de Receitas da Infanta D. Maria

Elisa Paula Marques163

Do passado façamos tábua-rasa? Retrato do historiador paralisado pelo tempo passado (e do medievalista pela Idade Média)

Joseph Morsel175

Bernardo de Claraval e o Latim da Idade Média

Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira196

Entre Vícios e Virtudes: Pecado, Pureza e Salvação numa Viagem Imaginária ao Além túmulo

Solange Pereira Oliveira212

Os Mujahidin das Cruzadas: A Construção da Ética Guerreira Árabe

Robson Mattos Rezende226

A Crônica De El-Rei D. João I, da Boa Memória: Messianismo e Escatologia na Dinastia de Avis

Josena Nascimento Lima Ribeiro238

Augustin Fliche: a “Reforma Gregoriana” como filosofia política moderna

Leandro Rust.....252

O claustro de Sant Benet de Bages: uma perspectiva de análise dos capitéis românicos ornamentais

Aline Benvegnú dos Santos270

In Fronteria Sarracenorum: entendendo os conceitos de fronteira em Castela no século XIII

Marcio Felipe Almeida da Silva284

Os Milagres na obra *Glória dos Mártires* de Gregório de Tours

Vanessa Gonçalves Bittencourt de Souza295

APRESENTAÇÃO

Entre 12 e 14 de novembro de 2012, realizou-se, no Campus do Gragoatá da Universidade Federal Fluminense, o *II Encontro Internacional e IV Nacional do Translatio Studii – Núcleo Dimensões do Medieval*. Reunimos, naquela ocasião, sessenta e quatro comunicações organizadas em dez simpósios temáticos, além de dois mini-cursos, duas conferências e três mesas-redondas. Os resultados dos debates promovidos pelo evento, que agora se publicam neste livro, são a expressão do quanto os estudos sobre a Idade Média vêm alcançando no Brasil um destaque escopo e a solidez que

Em sendo um dos principais intuitos do *Translatio Studii – Núcleo Dimensões do Medieval* a promoção, de forma ampla, democrática, associativa e interdisciplinar, dos estudos medievais, consideramos que temos sido bem sucedidos nessa empreitada. Isto fica patente na diversidade de temas, instituições e proveniências geográficas dos autores deste livro. Tratando de objetos que vão das *Cantigas de Santa Maria* ao latim de Bernardo de Claraval, em pesquisas vinculadas a centros situados entre França e Argentina, Maranhão e Rio Grande do Sul, esta publicação demonstra que a fatia de duração que se convencionou chamar por Idade Média constituiu um importante "laboratório humano" cujo sentido e importância superam, inclusive, qualquer limitada perspectiva acerca de heranças diretas suas que possamos reconhecer ainda "(sobre)vivas" em nosso meio. Em nossa perspectiva, se o que a Idade Média nos ajuda a desvelar é o que temos de mais específico, distintivo e marcante em nossa presente realidade – a historicidade que a constitui – compete-nos requisitarmos-nos, plenos de direito, esse "passado que também nos pertence", fomentando a pesquisa, o intercâmbio e a formação de especialistas brasileiros nessa ampla área de conhecimentos.

Os organizadores

As Cortes Medievais na Emergência do Estado Moderno Português (1438-1481)

João Cerineu Leite de Carvalho - UFF

Esse texto contém parte da discussão desenvolvida na tese de doutorado que defendi em 2013,¹ e mesma temática do que havia exposto e discutido no *Encontro Internacional Portugal Medieval Visto do Brasil*, realizado em Portugal, em janeiro de 2012. A partir da proposta do encontro *Problematizando a Idade Média*, exercitarei a problematização do Estado português baixo-medieval, priorizando as reuniões das Cortes como eixo de minhas análises e reflexões.

Minha investigação tem como ponto de partida o governo do reino de Portugal pela dinastia dos Avis nos séculos XIV e XV, período em que identifico a construção e legitimação de uma estrutura política que reproduzia tipos específicos de domínio e de exploração. Um amplo processo em que a Realeza colocou em prática um projeto de reorganização das relações de poder da sociedade portuguesa baixo-medieval, reforçando e reproduzindo a distribuição senhorial dos poderes por meio de diversos mecanismos. Compreendo que o período avisino correspondeu a uma parte do processo cujo resultado histórico foi o Estado Moderno português, e que de diversas formas essa transformação teve relação direta com a afirmação e ampliação prática da autoridade monárquica. Dessa forma, acabei me vendo diante de uma série de interpretações² as quais diagnosticavam o período de 1438-39 a 1481 como engendrador de um grande conjunto de “retrocessos” no *projeto avisino*. Idealizadas tendo o Estado contemporâneo como forçoso ponto de chegada, essas leituras veem os avanços de prerrogativas senhoriais com o

¹ CARVALHO, João Cerineu L. de. *Domínio e exploração sociais na emergência do Estado Moderno português (D. Pedro e D. Afonso V - 1438-1481)*. 2013. 337 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2013. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1512.pdf>>

² MATTOSO, José. *A História de Portugal – A Monarquia Feudal*. Vol. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1993; MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *A expansão quatrocentista*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998; MENDONÇA, Manuela. Os neo-senhorealismos tardo medievais em Portugal. In: NOGUEIRA, Carlos (org.). *O Portugal Medieval: Monarquia e Sociedade*. SP: Alameda, 2010.

indícios de que Portugal mergulhava em um “**hiato neosenhorial**”, do qual teria sido resgatado por D. João II.

Buscando ser sintético, creio que tais interpretações acabam pressupondo a possibilidade de que agentes e elementos conjunturais constituintes de um processo histórico pudessem antagonizar o próprio processo, cujo resultado se materializaria **apesar** destes agentes e elementos. É nesse tipo de leitura que comumente são enquadradas a regência do infante D. Pedro e o reinado de D. Afonso V. Para além da percepção teleológica do processo histórico de passagem da Idade Média para a Modernidade claramente inscrita em tais leituras, um ponto constantemente enfatizado a respeito de tal fenômeno no Portugal quatrocentista seria o enfraquecimento e encolhimento dos poderes concelhios, supostamente colocados à parte do protagonismo gozado pelos poderes senhoriais portugueses; pois estes teriam suas atribuições e seus privilégios engrandecidos por concessões e mercês da Coroa. Tais premissas geram uma construção teórica que antagoniza, de um lado, a monarquia e suas alianças de natureza senhorial, e, de outro, os concelhos e a integridade daquela estrutura política. Acaba-se por perceber, em um período de mais de 40 anos, a instituição monárquica como necessariamente “corrompida” em relação ao que seriam suas “**verdadeiras atribuições**”, apenas retomadas com a ascensão de D. João II. Dessa forma, tanto historiadores portugueses quanto brasileiros acabam encarnando historiograficamente seu epíteto de *Príncipe Perfeito*.

Porém, a despeito de conjunturas aparentemente desfavoráveis à efetiva ampliação do alcance da autoridade régia, vejo permanente e plena prática dos mecanismos de reprodução daquela estrutura política ao longo do século XV. As contradições do processo precisam ser vistas como parte integrante dele. As Cortes, ao invés de abrigarem retrocessos e antagonismos do que seriam dois (ou mais) projetos paralelos de perpetuação das relações de poder e de exploração daquela sociedade, tinham papel essencial na reprodução de um **projeto avisino**, fenômeno o qual reconheço como um conjunto de esforços e realizações que, mantendo a lógica social do Feudalismo Ocidental, garantiam

a natureza nobiliárquica da sociedade portuguesa na Baixa Idade Média, em seus aspectos políticos, econômicos e sociais.

Afasto-me, portanto, de uma concepção do Estado como uma entidade separada da sociedade, o que faria dele um fenômeno abstrato, pois tal postura acaba por desvincular a dinâmica e as contradições do campo político das outras esferas constitutivas do social, transformando, como observa Ellen Wood, “coisas que se relacionam organicamente numa ‘relação accidental, numa ligação meramente refletiva’.”³ A própria materialidade institucional do Estado não pode ser considerada apenas em seu papel de domínio político, mas pensada em sua interação com as relações e tensões sociais decorrentes do modo de produção e reprodução da vida predominante em determinada sociedade. Isso significa que é necessário entender o aparelho estatal como elemento-chave no estabelecimento, na articulação e na estratificação dos conflitos políticos, não como uma entidade que paira sobre eles.

Usando como referência a noção de *estadualismo* trabalhada por António Manuel Hespanha na abordagem da teoria estatal liberal,⁴ é possível ir além do teorizado pelo historiador português e rastrear as raízes de certos equívocos quanto às interpretações do Estado baixo-medieval, e consequentemente de seu desenrolar na modernidade. Ao partir da sociedade industrial liberal, as leituras *estadualistas* promovem de diversas formas uma separação entre a ideia de Estado e de relações de produção capitalistas.

Seguindo os princípios de que o exercício de observação histórica do passado se faz a partir de uma visão crítica do presente, vejo a necessidade, em primeiro lugar, lançar um olhar crítico sobre as concepções *estadualistas* do Estado contemporâneo, pois são essas percepções que resultam em equívocos a respeito de formações estatais anteriores. No caso, sobre o Estado da Baixa Idade Média.

³ WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 29.

⁴ HESPANHA, António Manuel. **As Vésperas do Leviathan**. Lisboa: Livraria Almedina, 1994; HESPANHA, Estadualismo, pluralismo e neo-republicanismo: Perplexidades dos nossos dias. In: WOLKMER, António Carlos; NETO, Francisco Q. Veras; LIXA, Ivone M. (orgs.). **Pluralismo jurídico: Os novos caminhos da contemporaneidade**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2010. pp. 139-172. Disponível em <https://docs.google.com/document/d/1Yrtv5HV8YdUpLImT4Iz_hPRZ2xQKbgX0W0mCYKkklSM/edit>.

Assim, minha proposta é refazer o conjunto de instrumentos intelectuais pelos quais meu principal objeto de estudo passa a ser analisado, recorrendo ao que oferece o pensamento de Antonio Gramsci,⁵ um autor majoritariamente preocupado com o fenômeno estatal no mundo contemporâneo. Em tal recurso busco me apropriar de algumas de suas distinções metodológicas, e não orgânicas, e construir uma interpretação na qual as forças materiais compõem o conteúdo da realidade histórica, enquanto as ideologias (e outros aspectos da superestrutura, presentes, por exemplo, na ordenação jurídica da sociedade), a sua forma. A meta é buscar a compreensão da “superestrutura como uma realidade objetiva e operante que mantém um nexo indissolúvel com a estrutura”,⁶ pois esta seria indispensável e inalienável à existência de tal objetivação, de tal operação.

O Estado não pode ser entendido como um mero organizador de uma realidade econômico-social, mas como um “fator constitutivo da organização da divisão social do trabalho”.⁷ Inserido na perspectiva apontada, um dos focos sobre os quais minha investigação se concentra é a percepção do fenômeno das **Cortes como recorrentes arenas nas quais tensões e conflitos reproduziam, na prática e institucionalmente, as estruturas de poder que definiam e se inscreviam no Estado português baixo-medieval.**

No lugar de tratar as cidades, melhor dizendo, os concelhos, cujos centros administrativos eram essencialmente as cidades, como representantes de uma precoce pátria portuguesa, representantes de uma sociedade civil descolada do próprio aparelho estatal, às quais quaisquer ameaças acabam sendo lidas como forças contrárias ao processo de reprodução das relações de poder que sustentavam aquela estrutura; parece-me correto percebê-las, como **focos de desenvolvimento de um senhorialismo urbano**, integradas à natureza nobiliárquica do Estado avisino. A historiadora portuguesa Maria

⁵GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol 3. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2000; .GRAMSCI, Antonio. **Poder, Política e Partido**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

⁶BIANCHI, Alvaro. **O Laboratório de Gramsci**. São Paulo: Alameda, 2008, p.135.

⁷POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o Socialismo**. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p.73.

Helena da Cruz Coelho,⁸ a quem considero uma das exceções às interpretações predominantes sobre o tema, na maioria das vezes inspiradas na obra e interpretações de Armindo de Sousa,⁹ ajuda a dar atenção aos atores sociais cujo papel senhorial é amplamente difundido não só no cotidiano das localidades (mesmo aquelas sob autoridade dos senhores), mas também nas representações concelhias em Cortes: *os homens bons*.

Em Cortes, os *homens bons* buscavam ganhos e benefícios que acabavam por beneficiar economicamente não apenas a si próprios, mas boa parte da população concelhia. Isso não se nega diante das evidências. Contudo, simultaneamente, na esfera política, agiam de forma a obter o máximo de controle (e de ganhos! Desiguais, em seu favor) em caráter local, rivalizando com quaisquer autoridades concorrentes vindas de fora ou de dentro dos concelhos. É sintomático, perceptível nas fontes analisadas, o quanto os *homens bons* combatiam qualquer possibilidade mais ampla de compartilhamento do poder com grupos sociais desprovidos das “devidas qualidades”, que assentavam sobre valores nobiliárquicos. Isso podia ser visto, por exemplo, ainda no fim do período que analiso. Ao discursar em favor dos *homens bons* em 1481, em pedido geral, os delegados concelhios diziam:

(...) os homens plebeos e de baxa mão nom devem seer regedores omde há nobres e sabedores aos quaees o regimento dellas deve seer cometido e nom aos que baxa mão dos quaees os nobres ham por iniuria seerem regidos e mamdados e por ello lhes nom querem obedecer e se gera grande escandalo que he comtra natureza o imfirior mandar o maior e asi muito alto Senhor comsirando tall ordem qual rezam pode consentir que os plebeos e populares sejam em as cidades e villas de vossos regnos prepostos a seus maiores e

⁸COELHO, Maria Helena da Cruz. Relações de domínio no Portugal concelhio de meados de quatrocentos. In: **Revista Portuguesa de História**, n. 25. Coimbra: FLUC - Instituto de História Económica e Social, 1990. pp. 235-289. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/12677>; COELHO, Maria Helena da Cruz & RÉPAS, Luís Miguel. **Um Cruzamento de Fronteiras: O discurso dos concelhos da Guarda em Cortes**. Porto: Campo das Letras, 2006.

⁹ SOUSA, Armindo de. A Estratégia política dos municípios no reinado de D. João II. In: **Revista da Faculdade de Letras – História**. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2ª série, n.6, 1989. pp. 137-174. Disponível em: <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/13718?mode=full>; MATTOSO, José. **A História de Portugal – A Monarquia Feudal**. Vol. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

que os que nom sabem nem governar si mesmos sejam postos
pera reger e governar o bem comũ e político (...) ¹⁰

Reproduzia-se em nível concelhio o que a Coroa fazia em diversos
níveis do sistema social português pelo menos desde a ascensão avisinã.

O monarca foi favorecendo as oligarquias cavaleirescas, os
setores enobrecidos e os rentistas urbanos que formavam os
concelhos, instituídos de há longa data, que não cessaram,
globalmente, de se desenvolver como órgãos de poder local. ¹¹

Os fenômenos e os grupos envolvidos na dinâmica das Cortes não
rompiam com a lógica social medieval portuguesa, mas se apropriavam de
seus princípios em busca de objetivos políticos e econômicos; inclusive se
fazendo uso do discurso em nome da noção desigual de bem público presente
na realidade baixo-medieval. As perceptíveis flutuações, que variavam de
acordo com as conjunturas, deviam-se, principalmente, à reprodução de
práticas emanadas da Coroa, promovidas pelas aristocracias urbanas no
núcleo da estrutura concelhia em benefício próprio. Lentamente eram
rearranjadas às tensões e conflitos que concentravam ora na luta contra
prerrogativas senhoriais, ora na luta contra as prerrogativas régias.

A leitura das assembleias como confirmação de altos graus de
centralismo monárquico (em detrimento dos outros poderes) é fruto de uma
anacrônica perspectiva; talvez mais idealizada que as que veem nelas indícios
de um “poder do povo”. “Monarquia gigante”? Monarquia “contra o reino”
quando favorecia senhores e prelados? Monarquia “a favor do reino” quando
favorecia os concelhos? Nada disso parece fazer muito sentido, como uma
busca do germe da democracia liberal em assembleias como as Cortes.

¹⁰ SANTARÉM, 3º Visconde de, 1878-1971, ed. lit. e SARDINHA, António, 1887-1925, introd. **Memórias e Alguns Documentos para a História e Teoria das Côrtes Geraes que em Portugal se Celebraram pelos Três Estados do Reino**. 2ª edição. Lisboa: Imprensa da Portugal-Brasil, 1924. p. 171. Disponível em <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/~ius/verobra.php?id_obra=77>

¹¹ COELHO, Maria Helena da Cruz. Relações de domínio no Portugal concelhio de meados de quatrocentos. In: **Revista Portuguesa de História**, n. 25. Coimbra: FLUC - Instituto de História Económica e Social, 1990. p. 243. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/12677>>.

Mesmo com ônus típicos daquela estrutura de poder, a realização das Cortes reforçava e reproduzia o papel mediador (e, logo, a autoridade) da Coroa, na prática e com regular frequência. Ao mesmo tempo, ao limitar o alcance prático de suas ações, a monarquia limitava também quem poderia competir com sua autoridade. Participar e interferir no andamento das Cortes significava não só o exercício de um dever de extremo prestígio (o conselho, o ato de aconselhar, associado a posições aristocráticas), mas também do quase formal recebimento de uma mercê da Coroa.

A garantia do protagonismo político dos grupos verdadeiramente representados nas Cortes, e o amplo e relevante espectro de questões nelas abordadas, reforçavam o apoio e legitimação de sua realização pelos poderes do reino. Sinal de sua penetração na própria estruturação daquela sociedade, alguns desses elementos inclusive reconheciam explicitamente seu valor político. Em carta de 1433, em sua posição de conselheiro, o Conde de Barcelos se dirigia à Coroa, ocupada por D. Duarte, recomendando já em seu título “que não se espaçassem as Cortes”. Demonstrando preocupação com o adiamento da realização de uma das assembleias por decisão régia, o fidalgo argumentava que “vendo eu como estas cortes são alyçeçe de Vossa boa fama e que se o alyçeçe non fosse direito mal se corregeirão depois as paredes.”¹² Indicava discursivamente um bem querer pela integridade da instituição monárquica, associando a devida realização da reunião ao recrudescimento da autoridade régia.

Demonstrava o peso carregado por aquela prática institucional como cristalizadora e apaziguadora das forças do reino, já que nela se reconheciam e reafirmavam fileiras de mercês e privilégios essenciais à dinâmica política portuguesa. Ao analisar esse tipo de indício, fica um pouco mais claro que o papel daqueles que tinham voz em Cortes não era desprezível. Ao contrário disso, a necessidade por saciar as demandas de todos os grupos que delas participavam, e a preocupação do conde de Barcelos com a reação dos

¹² **Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa).** Coleção Imprensa Universitária nº 27. Lisboa: Editorial Estampa, 1982, p. 79.

concelhos, demonstrava o quanto seus procuradores representavam interesses muito específicos naquela dinâmica de poder.

Vistas por essa ótica, as ações dos delegados concelhios não eram alheias ou avessas à dinâmica de poder inscrita na sociedade portuguesa quatrocentista. Eram tão “senhoriais” quanto as dos outros grupos que visavam obter o máximo possível de vantagens da hegemonia nobiliárquica que norteava a organização da dominação política e da exploração feudal do reino.

Procuro sofisticar minha leitura com o auxílio do conceito de *Estado Integral* gramsciano. Utilizando esse recurso teórico, o cientista político italiano ampliou a análise do fenômeno estatal para algo que vai além de um aparelho coercitivo, chegando à noção de que este se estrutura enfaticamente em torno da construção do consenso, realizado na articulação da sociedade política com a sociedade civil, mantendo a hegemonia do grupo dominante com uma complexa couraça de coerção física e ética/moral. O Estado entendido como um nexos orgânico entre a sociedade política e a sociedade civil; expressão política (superestrutural) ¹³ de uma forma de organização social de produção. Assim, levo em consideração a complexidade desse nexos na apresentação das funções históricas das estruturas estatais, frequentemente tidas como absolutas e a-históricas (naturalizadas), como pude encontrar em diversas interpretações acerca de meu objeto, como mencionei no início do texto.

Portanto, ao buscar a compreensão do Estado português da Baixa Idade Média como instrumento na manutenção e expansão das relações de produção que eram favoráveis aos grupos social e politicamente hegemônicos, vejo nas Cortes um dos mais eficazes recursos legitimadores dessa meta no século XV, ajudando a compreender que essa hegemonia perpassava todos os espaços daquela sociedade, e se materializava efetivamente em diversas facetas sociais. Inclusive como uma ferramenta que atendia à percepção gramsciana

¹³ É importante lembrar que Gramsci não mede esforços em suas elaborações para quebrar a associação mecânica, dicotômica, que a relação Base X Superestrutura assumiu em inúmeras formulações marxistas. Seu investimento é em ver a organicidade dos dois níveis, buscando recorrer menos a uma relação espacial que coloca “um acima do outro”.

de que “para ser eficazmente levada a cabo, não poderia aparecer como a realização dos interesses exclusivos dos grupos diretamente beneficiados.”¹⁴

¹⁴ BIANCHI, 2008, p.175

Cantigas de Santa Maria de Afonso X

Análise comparativa entre texto e imagem da cantiga 04

Bárbara Covre - UFES

Prof. Dr. Ricardo da Costa - UFES

Introdução: O século XIII na Espanha

O rei de Castela e Leão, Fernando III (1201-1252), pai de Afonso X (1221-1284), obteve ainda em vida grande admiração por sua capacidade de liderança em batalhas contra mouros na Reconquista da Península Ibérica (séculos VIII a XIII). Quando faleceu, legou ao filho os (recém-conquistados) reinos da *Andalucía* e *Murcia*. Sabedor da responsabilidade sobre seus ombros, Afonso registrou na obra *Estória de España* o desejo que o pai tinha de que continuasse as batalhas da Reconquista¹⁵.

Os reinos de Castela e Leão se subdividiam em outros pequenos reinos. O de Castela era o mais extenso (*Castilla la Vieja, la Extremadura castellana, Toledo, Sevilla, Córdoba y Jaén, Murcia e Algarve*), e o de Leão (*Galiccia, Asturias, León e Extremadura Leonesa*)¹⁶.

Com o avanço da Reconquista, as populações de judeus e mouros das cidades tomadas passaram a viver sob a regência de reis cristãos. Boa parte das comunidades muçulmanas preferiu abandonar suas propriedades a viver sob domínio cristão ou foram, simplesmente, desalojadas e expulsas. No entanto, as comunidades judias não precisaram se deslocar. As mais importantes dos reinos sob Afonso X estavam nas cidades de Toledo, Sevilha, Burgos e Cuenca.

O Mecenas: rei Afonso X

Na Península Ibérica do século XIII, tanto nos reinos cristãos quanto nos muçulmanos, as minorias religiosas foram razoavelmente respeitadas, já que eram regidas por suas próprias leis. Na *Hispania* existiu uma política

¹⁵O'CALLAGHAN, J F. **El rey e sus reinos**; In: El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 37.

¹⁶O'CALLAGHAN, J F, 1999, p. 32-33.

monárquica de tolerância e proteção a essas minorias. Três culturas conviveram: judeus, cristãos e muçulmanos. Afonso X quis integrá-las e unir seus saberes¹⁷.

Considerado, ainda em vida, um rei apreciador do conhecimento, Afonso fez jus ao seu cognome de “sábio”: além de intelectual e poeta, foi mecenas de importantes códigos de leis, além de tratados de História e Ciência. Tanto nas cortes de Toledo ou Sevilha quanto nas universidades, recebeu eruditos e apoiou os estudos de diferentes culturas. Acreditava, inclusive, no valor da disseminação do saber: para facilitar sua difusão, incentivou a tradução de diversas obras do árabe, do latim e do grego para a língua vernácula. Seus *Libros del saber de astronomia* e seus códigos de leis estiveram em pleno uso não só na Península Ibérica como em outros países da Europa Medieval.

Ao inserir elementos teológicos em códigos de leis (como *El Fuero Real* e *Las Siete Partidas*) apresentou-se como rei defensor da Igreja e da fé católica. Reafirmou, assim, o caráter essencialmente cristão de seu reinado.

Além de mecenas de poetas, Afonso X foi poeta. O que lhe rendeu a fama de grande “trovador” foi a produção das *Cantigas de Santa Maria*. No entanto, somente dez cantigas são atribuídas à autoria de Afonso X. Acredita-se que o rei teve a contribuição de outros poetas/trovadores, especialmente o clérigo e trovador galego Airas Nunes (c. 1230-1289)¹⁸. Seu papel foi muito mais o de um fomentador de ideias, organizador, supervisor das diversas e intensas atividades de seu *scriptorium*. O rei decidia quais livros seriam usados nas compilações ou traduzidos. Revisou, corrigiu, melhorou o estilo e linguagem. Por fim, ao seguir a sistemática e costumeira produção de códices na Idade Média, Afonso ordenou a “ilustração” das páginas com a feitura das iluminuras de página inteira, letras capitulares e motivos ornamentais.

Análise temática: os judeus

¹⁷O'CALLAGHAN, J. F. **Literatura y vida intelectual**. In: *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 133. FIDORA, A. **La Recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1181): Astronomía, Astrología y Medicina en la Edad Media**. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/01_2001/10.pdf. Acesso em 10 mar 2013.

¹⁸METTMANN, W. **Cantigas de Santa Maria**. Madrid: Castalia, 1989, vol I, p. 20.

Durante séculos os judeus viveram nas cidades dos reinos cristãos da Península Ibérica. Nunca tiveram significativa força política ou jurídica, mas, sobretudo, econômica. Os judeus dos reinos cristãos viviam em comunidades fechadas em si mesmas. Não eram plenamente integrados à vida social e política. Não existia o interesse dos governantes cristãos em convertê-los ao Cristianismo, já que a tradição jurídica medieval baseava-se na independência dos respectivos direitos de cada Lei (religião) e na concepção teológica de que os judeus eram testemunhas vivas da vinda de Jesus à terra. Testemunhas e algozes de Cristo. Responsáveis por sua paixão e crucificação, os judeus deveriam ser tolerados, mas sujeitos à sua condição de traidores por todos os séculos seguintes até o Dia do Juízo Final. A traição foi considerada pelos cristãos como uma prática inerente a todos judeus.

Devido às vitórias cristãs nas batalhas da Reconquista a população de judeus nos reinos cristãos aumentou consideravelmente¹⁹. A maior parte deles vivia nas cidades como pequenos comerciantes e artesãos e eram juridicamente livres.

Os judeus eram protegidos e tolerados, mas não integrados à sociedade. O proselitismo e a conversão eram igualmente proibidos nas três religiões. Em todas, trocar de credo era motivo de pena de morte. Com a ressalva de que, como se tratavam de reinos cristãos, estas práticas eram permitidas “apenas” para a conversão de pessoas de outras religiões para o Cristianismo²⁰.

Ao incorporar o Direito Canônico e Romano após o IV Concílio de Latrão (1215), Afonso X impôs leis rígidas para manter uma relação amistosa, mas seguramente distanciada, principalmente dos judeus. Essas leis valiam para o matrimônio, a contratação de médicos, enfermeiros, amas de leite, artesãos, entre outros. *El Fuero Real* e *Las Siete Partidas* tratam destes assuntos com

¹⁹ COSTA, R.; PASTOR, J. P. **Ramon Llull (1232-1316) e o diálogo inter-religioso. Cristãos judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval: o livro do gentio e dos três sábios e a Vikuah de Nahmânides**. In: Lemos, M. T. T. B; LAURIA, R. M. (org). A integração da diversidade racial e cultural do Novo Mundo. Rio de Janeiro: UERJ, 2004 (cd-room) (ISBN 85-900104-9-X). Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/ramon-llull-1232-1316-e-o-dialogo-inter-religioso-cristaos-judeus-e-muculmanos-na-cultura>. Acesso em: 10 mar 2013.

²⁰ O'CALLAGHAN, J. F. **Las minorías religiosas**. In: El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 137.

rigor. No entanto, em relação aos judeus, existiu uma enorme diferença entre a prática destas leis e a vida cotidiana nos reinos sob Afonso X. Algumas delas, como as de que os judeus deveriam usar um sinal distintivo de sua condição nas roupas ou que estariam proibidos de emprestar dinheiro, não temos evidências que comprovem que realmente foram seguidas, muito pelo contrário. Nos trajes de judeus representados nas iluminuras das *Cantigas de Santa Maria* não vemos sinais em suas roupas e praticaram o empréstimo para camponeses, comerciantes, nobres, inclusive para o rei.

Tipo de suporte: os códices iluminados

Uma das expressões artísticas mais características da Idade Média foi a produção de iluminuras. Os primeiros manuscritos com imagens remontam ainda à Antiguidade Tardia (séc. IV na Europa Ocidental e no Império Bizantino). Com o decorrer dos séculos, gradativamente, a quantidade e a qualidade destas obras cresceu consideravelmente.

Livros “iluminados” (decorados com desenhos e pinturas) foram uma das formas encontradas pelos medievais de enriquecer suas obras e, principalmente, fazer com que a apreensão do tema abordado e da narrativa do texto fosse mais solidamente memorizada. As iluminuras eram tão importantes quanto os textos aos quais se referiam, segundo uma associação imagem-texto na qual um cooperava com o outro como elo de ligação entre o terrestre e o Celeste²¹.

As iluminuras figurativas eram, na maioria das vezes, a representação iconográfica do que o texto pretendia demonstrar. No entanto, não podemos nos esquecer das decorações feitas nas margens dos textos. Por exemplo, nelas, intrigantes figuras antropomórficas e zoomórficas, pessoas e animais, estavam presentes, apesar de não terem, aparentemente, nenhuma relação direta com os textos de sua página respectiva. As iluminuras não figurativas normalmente eram associadas à ornamentação ou decoração destas obras (letras capitulares, arabescos, entrelaçados florais, pano de fundo,

²¹ WALTHER, I. F; WOLF, N. **Introducción**. In: Obras Maestras de la Iluminación. Madrid: Taschen, 2005.

sobreposição de figuras geométricas nas margens) ou ainda como separação de quadros iconográficos.

Seus anônimos e dedicados artífices faziam parte de um processo sistemático já difundido para a produção de livros (códices). A “iluminação” (do latim *illustrare* = iluminar) das obras era a parte final do processo de feitura destes delicados, onerosos e belos exemplos da arte produzida na Idade Média.

Estilo artístico: o gótico

O gótico foi o estilo artístico mais difundido na Idade Média entre os séculos XIII e XV. A imponência e esplendor das catedrais medievais são as primeiras ideias que nos remetem ao período. No entanto, além de uma forma sublime de expressão religiosa, o gótico foi um mosaico de manifestações culturais que atingiu diversos âmbitos da sociedade medieval²². A iconografia gótica acompanhou um crescente valor dado ao naturalismo e à necessidade de aproximar o celeste do terreno através de formas, movimentos e expressões que humanizassem as obras. Em outras palavras, os medievais, gradativamente, sentiram a necessidade de aproximar o mundo celeste da realidade e do cotidiano dos homens. Devido a isso, por exemplo, a lírica trovadoresca apropriou-se destas novas ideias e os textos das *Cantigas de Santa Maria* são uma fonte exemplar deste estilo artístico que não se restringiu às expressões iconográficas²³.

Já em meados do século XI, o culto à Virgem Maria começou a crescer e, na centúria seguinte, especialmente após a construção da catedral de Chartres, a maior parte das igrejas, pelo menos no coração do reino francês, foram consagradas ao culto dela. Consequentemente, a iconografia acompanhou este processo, e imagens dela em pintura e escultura foram largamente produzidas. A figurada Santa, Mãe de Jesus, expressava a partir de então cada vez mais sentimentos de ternura e compaixão.²⁴ Os primeiros a

²² CASTRO, B. M. *Cantigas de Santa Maria: Um estilo gótico na lírica ibérica medieval*. Niterói: Editora da Universidade Fluminense, 2006, p.21-22.

²³ CASTRO, B. M. 2006, p.28.

²⁴ WILLIAMSON, P. **Escultura gótica: 1140-1300**. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 1998, p.01-02.

manifestar sua devoção foi Bernardo de Claraval (1090-1153) e o abade Suger de Saint-Denis (1081-1151)²⁵. Cada vez mais as igrejas recebiam a representação da Virgem entronada, coroada, com o Menino Jesus em seus braços, ou na ocasião de sua morte e ascensão ao Céu²⁶.

As novas formas góticas se distinguiam do período anterior por serem mais naturais, e as imagens das Virgens tornaram-se curvilíneas (um ziguezague). As esculturas eram feitas em madeira, marfim ou pedra, e pintadas com diversas cores, prática condizente com a valorização medieval do colorido²⁷. Das esculturas localizadas nas fachadas externas das catedrais, infelizmente, poucos vestígios de pinturas chegaram até nós. Os desgastes do clima e do tempo desgastaram estas obras. Mas esculturas que não ficaram à mercê das intempéries, abrigadas no interior de edifícios, tiveram um desgaste menor e traços da pintura original ainda são visíveis. Sabemos, com isso, que as esculturas eram totalmente pintadas na penúltima fase de produção das obras. Estes artífices eram pintores especialistas chamados e recebiam suas encomendas com as cores pré definidas pelo idealizador do projeto.

As Cantigas de Santa Maria

O original deste manuscrito localiza-se hoje na Biblioteca do complexo de *El Escorial*, Madri – Espanha com o nome de códice T.1.1 ou códice “rico”, por suas quase 1.800 belas iluminuras²⁸.

As *Cantigas de Santa Maria* foram escritas em galego português na segunda metade do século XIII. O projeto inicial foi de 100 cantigas, mas transformou-se em 420²⁹. Entre louvores e relatos de milagres da Virgem, cada uma das cantigas é acompanhada de iluminuras de página inteira, poemas ou notações musicais que deveriam ser cantadas nas principais festividades do

²⁵ WILLIAMSON, P., 1998, p. 27.

²⁶ BRACONS, J. **Escultura**. In: Saber ver a arte gótica. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.43.

²⁷ COSTA, R. “A luz deriva do bem e é a imagem da bondade”: a *metafísica da luz do Pseudo Dionísio Aeropagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis*. In: Trabalho apresentado no II Simpósio de Pesquisa e Extensão Filosofia Ufes – Diálogos Filosóficos no dia 1º de dezembro de 2009 Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/luz-deriva-do-bem-e-e-imagem-da-bondade-metafisica-da-luz-do-pseudo-dionisio-areopagita-na>. Acesso em: 10 mar 2013.

²⁸ A PUC-Minas adquiriu um fac-símile de toda a série documental. LEÃO, A. V. As Cantigas de Santa Maria de Afonso X, *O Sábio*: Aspectos culturais e literários. São Paulo: Linear B, 2007, p. 30.

²⁹ METTMANN, W, **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Castalia, 1989, vol I, p.21-22.

calendário cristão em homenagem à Virgem Maria³⁰. O rei Afonso X apresenta-se como trovador da Virgem³¹. Considerou-a sua advogada perante Deus³².

Boa parte das cantigas tem como tema as relações sociais entre indivíduos das três religiões ou entre familiares. Acontecimentos históricos também são temas recorrentes, especialmente as principais batalhas da Reconquista. Os relatos de milagres não se restringiam à Península Ibérica. Muitos deles ocorreram em cidades da França, Jerusalém ou Inglaterra, em diferentes períodos da Idade Média. Peregrinos, reis, comerciantes e artífices são alguns dos personagens representados que dão um valor histórico imensurável às *Cantigas de Santa Maria*.

As iluminuras de página inteira representam, iconograficamente, os textos das cantigas, sejam louvores ou relatos de milagres da Santa. As características formais das iluminuras não variam muito de um fólio iluminado para outro. Muitos elementos se repetem, como nas laterais onde estão duas fileiras de ornamentos florais em formato quadrilobado³³: uma separa os quadros da imagem, outra limita marginalmente a própria iluminura; ou forma um registro iconográfico historiado dividido em seis quadros sequenciais distintos nos quais se conta a história, do início (do alto à direita) até seu fim (último quadro à esquerda). Há ainda representações heráldicas dos reinos de Leão (leão), Castela (torre) e do Sacro Império Romano Germânico (águia) – título que Afonso X almejou durante boa parte de sua vida graças ao seu estreito grau de parentesco com o falecido imperador germânico (era neto de Frederico II [1194-1250]) – que estão presentes nos pequenos quadros dentro das fileiras de ornamentos florais ou entre os quadros de iconografia historiada³⁴.

³⁰ O'CALLAGHAN, J. F. **Literatura y vida intelectual**. In: El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 185-186.

³¹ METTMANN, W. **Prólogo B**. In: Cantigas de Santa Maria. Madri: Castalia, 1989, v. I, p. 54-56.

³² METTMANN, W. **Cantiga 01**. 1989, v. I, p. 58.

³³ TOMAN, R. **O Romântico: arquitetura, escultura e pintura**. Colônia: Könemann, 2000, p.30-31.

³⁴ WALTHER, I. F.; WOLF, N. **Cantigas de Alfonso X**. In: Obras Maestras de la Iluminación. Madrid: Taschen, 2005, p. 188-189.

Cantiga 04: texto e iluminura

TEXTO

A cantiga 04 é o relato de um milagre da Virgem Maria ocorrido na cidade francesa de Bourges no qual um menino judeu estudava com um grupo de crianças cristãs na escola anexa à catedral da cidade. Isso desagradava seu pai, Samuel. Em um dia de Páscoa, enquanto seus colegas recebiam a hóstia do abade, o menino viu a imagem “miraculosa” da Virgem estender mão a ele com uma hóstia para que comungasse também. Em casa, ele contou o ocorrido a seu pai que, enfurecido, jogou-o dentro de um forno em chamas que era usado para a fabricação de vidros. A mãe do menino, desesperada, correu para a rua pedindo ajuda. Mas quando os transeuntes chegaram, ao abrirem o forno, ficaram estupefatos: lá estava o menino ileso, pois a Virgem o protegera do fogo com o seu manto. Eles então o retiraram para, a seguir, jogar o cruel pai que colocara o próprio filho no forno.

Colocamos abaixo o texto original e nossa *proposta de tradução* ao lado³⁵, conforme nossas bases teórico-metodológicas³⁶. Verificamos o sentido de cada palavra e expressão, mas, para facilitar a apreensão do texto, traduzimos de forma que o leitor não se perdesse com as repetições da redação.

Esta é como Santa Maria guardou ao fillo do judeu que non ardesse, que seu padre deitara no forno

Esta [cantiga] é como Santa Maria protegeu o filho do judeu para que não ardesse, pois seu pai o colocara no forno

³⁵METTMANN, W. **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Castalia, 1989, v. IV (glossário).

³⁶COSTA, R. **O historiador e o exercício da tradução: a novela de cavalaria *Curial e Guelfa*(séc. XV)**. In: Trabalho apresentado no Colóquio de Pesquisadores e Pós-Graduandos em História Medieval *Perspectivas de Investigação e Colaboração Científica*, evento organizado pelo Scriptorium, na Universidade Federal Fluminense (UFF) no dia 14 de abril de 2011. Internet: <http://www.ricardocosta.com/artigo/o-historiador-e-o-exercicio-da-traducao-novela-de-cavalaria-curial-e-guelfa-sec-xv>. Acesso em 10 mar 2013.

<i>En Beorges un judeu ouve que fazer sabia vidro, e un fillo seu -ca el en mais non avia, per quant' end' aprendi eu-ontr' os crischãos liya na escol'; e era greu a seu padre Samuel.</i>	Em Bourges havia um judeu vidraceiro. Pelo que soube, ele só tinha um filho que estudava na escola com os cristãos. Isso era muito doloroso para seu pai, Samuel.
<i>A Madre do que livrou dos leões Daniel, essa do fogo guardou un menço d'Irrael.</i>	A Mãe, que livrou Daniel dos leões, protegeu do fogo um menino de Israel.
<i>O menço o mellor leeu que leer podia e d'aprender gran sabor ouve de quanto oya; e por esto tal amor con esses moços collia, con que era leedor, que ya en seu tropel.</i>	O menino leu o melhor que pôde, já que tinha imensa satisfação tanto de aprender quanto de ouvir. Graças a esse amor, os moços do grupo o tomaram como leitor.
<i>A Madre do que livrou...</i>	A mãe, que livrou...
<i>Poren vos quero contar o que ll' avêo un dia de Pascoa, que foi entrar na eygreja, u viia o abad' ant' o altar, e aos moços dand' ya ostias de comungar e vy' en un calez bel.</i>	Porém, desejo-vos contar o que lhe aconteceu em um dia de Páscoa, quando entrou na igreja e viu o abade diante do altar dando hóstias aos moços para comungar em um belo cálice.

<i>A Madre do que livrou...</i>	A mãe, que livrou...
<i>O judeucço prazer ouve, ca lle parecia que ostias a comer lles dava Santa Maria, que viia resprandecer eno altar u siia e enos braços tãer seu Fillo Hemanuel.</i>	O judeuzinho sentiu prazer, porque parecia que Santa Maria lhes dava as hóstias para comer. Ele a via resplandecer no seu altar e nos seus braços tinha seu filho Emanuel. ³⁷
<i>A Madre do que livrou...</i>	A mãe, que livrou...
<i>Quand' o moç' esta vison vyu, tan muito lle prazia, que por fillar seu quinnon ant' os outros se metia. Santa Maria enton a mão lle porregia, e deu-lle tal comuyon que foi mais doce ca mel.</i>	Aquela visão tanto agradou ao moço que ele se colocou na frente dos outros. Então, Santa Maria estendeu sua mão para protegê-lo, e deu-lhe uma comunhão mais doce que o mel.
<i>A Madre do que livrou...</i>	A mãe, que livrou...
<i>Poi-la comuyon fillou, logo dali se partia e en cas seu padr' entrou como xe fazer soya; e ele lle preguntou que</i>	Pegou ele a comunhão e logo partiu dali. Seu pai entrou em casa e, como de costume, perguntou o que

³⁷ “Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamá-lo-ão pelo nome de EMANUEL, que traduzido é: Deus conosco”. Mt 1:23. Ver **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Ave Maria, 2010, p. 1285.

<i>fezera. El dizia: «A dona me comungou que vi so o chapitel.»</i>	fizera. Ele respondeu: “A Senhora me comungou, mas eu só vi o capitel”. ³⁸
<i>A Madre do que livrou...</i>	A mãe, que livrou...
<i>O padre, quand' est' oyu, creceu-lli tal felonia, que de seu siso sayu; e seu fill' enton prendia, e u o forn' arder vyu meté-o dentr' e choya o forn', e mui mal falyu como traedor cruel.</i>	Ao ouviu isso, cresceu tal ira no pai que seu juízo desapareceu. Ele então prendeu seu filho, jogou-o no forno ardente e trancou [a porta]. Muito mal pecou como traidor cruel.
<i>A Madre do que livrou...</i>	A mãe, que livrou...
<i>Rachel, sa madre, que bem grand' a seu fillo queria, cuidando sen outra ren que lle no forno ardia, deu grandes vozes poren e ena rua sayu; e aque a gente ven ao doo de Rachel.</i>	Sua mãe Rachel, que tão bem queria a seu filho, ao ver que no forno ardia, deu grandes gritos. Por isso, na rua saiu. Foi então que as gentes viram sua dor.
<i>A Madre do que livrou...</i>	A mãe, que livrou...
<i>Pois souberon sen mentir o por que ela carpia, foron log' o forn' abrir</i>	Imediatamente entenderam porque ela chorava. Logo foram abrir o

³⁸ Parte superior de coluna ou pilar, geralmente estilizada ou decorada. Ver BRACONS, J. **Saber ver a arte gótica**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 79.

<i>en que o moço jazia, que a Virgen quis guarir como guardou Anania Deus, seu fill', e sen falirAzari' e Misahel.</i>	forno onde o moço jazia. No entanto, a Virgem o quis proteger assim como Deus protegeu Ananias, Seu filho e, sem falhar, Azaria e Misael. ³⁹
<i>A Madre do que livrou...</i>	<i>A mãe, que livrou...</i>
<i>O moço logo dali sacaron con alegria e preguntaron-ll' assi se sse d'algum mal sentia. Diss' el: «Non, ca eu cobri o que a dona cobria que sobelo altar vi con seu Fillo, bon donzel.»</i>	Dali logo tiraram o moço com satisfação e perguntaram se algum mal sentia. Ele respondeu: “Não, porque eu me cobri com o que a Senhora, boa Donzela, se cobria no altar junto a seu Filho”.
<i>A Madre do que livrou...</i>	<i>A mãe, que livrou...</i>
<i>Por este miragr' atal log' a judea criya, e o menço sen al o batismo recebia;e o padre, que o mal fezera per sa folia, deron-ll' enton morte qual quis dar a seu fill' Abel.</i>	Graças a esse milagre, logo a judia creu, e o menino, sem demora, o batismo recebeu. Ao pai, que mal cometera por sua loucura, deram-lhe a morte que quis dar a seu filho Abel.
<i>A Madre do que livrou...</i>	<i>A mãe, que livrou...</i>

ANÁLISE COMPARATIVA: TEXTO E ILUMINURA

³⁹ “Ananias, Azarias e Misael, bendigam o Senhor; louvem e exaltem o Senhor para sempre. Porque ele nos tirou da mansão dos mortos e nos salvou do poder da morte; livrou-nos da chama da fornalha ardente e retirou-nos do meio do fogo”. Dan 3:88. Ver **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Ave Maria, 2010, p. 1193.

No texto da Cantiga 04, a escultura da Virgem Maria aparece viva ao menino judeu, (*que viia resprandecer eno altar*⁴⁰). Os milagres associados a imagens em escultura da Virgem, fizeram parte do crescente culto dedicado à Santa a partir do séc. XI. A Virgem se tornou, gradativamente, o símbolo maior de mãe dedicada além de mediadora do perdão e súplicas que os homens pediam a Deus.

Assim como a produção de esculturas da Virgem se multiplicou, os relatos de milagres da Santa tornaram-se prática corrente. Sobretudo nos locais de peregrinação, estas estátuas realizavam curas milagrosas e podiam manifestar ira ou compaixão. Estes relatos foram registrados em compilações de milagres da Virgem Maria como os que vemos nas *Cantigas de Santa Maria*⁴¹.

Na iluminura, esta passagem do texto é representada com uma escultura da Virgem no altar da catedral. Segunda divisão, acima à esquerda, a Santa veste um manto azul e seu Filho, um manto vermelho. O panejamento (as dobraduras) das vestes é pouco estilizado, sendo mais natural e volumoso. Acompanham seus movimentos e forma do corpo, segundo a nova concepção da produção de esculturas utilizada no estilo gótico⁴².

A Virgem entronada e coroada, a mãe de Jesus como o símbolo da *Igreja Triunfante*: no âmbito material e, sobretudo, no espiritual, a igreja detinha o poder. Atava e desatava. Fundia a liturgia terrestre com a celeste e articulava o carnal e o espiritual. Era a base da Cristandade Ocidental⁴³. Esta iluminura representa a Igreja (a Virgem Maria) que triunfava sobre as outras religiões presentes na Espanha (o Judaísmo e o Islamismo - embora esta última não fosse considerada uma religião pelos medievais católicos, mas uma seita⁴⁴).

⁴⁰ METTMANN, W. **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Castalia, 1989, v.I, p.64.

⁴¹ WILLIAMSON, P. **Escultura gótica: 1140-1300**. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 1998, p.02.

⁴² GOZZOLI, M. C. **Escultura**. In: Como reconhecer a arte gótica. São Paulo: Martins Fontes, 1986, 38-41.

⁴³ BASCHET, J. **Século XIII: um Cristianismo com novas entonações**. In: A Civilização Feudal. São Paulo: Globo, 2006, p. 212.

⁴⁴ COSTA, R. **“Maomé foi um enganador que fez o livro chamado Alcorão”: a imagem do Profeta na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)**. In: Revista NOTANDUM, n. 27, Ano XIV, set-dez 2011, p. 19-35. Editora Mandruvã – Univ. do Porto (ISSN 1516-5477). Trabalho apresentado no IX EIEM Encontro Internacional dos Estudos Medievais: o ofício do medievalista. Evento organizado pela ABREM e ocorrido

Abaixo à direita, na quinta divisão da iluminura, Santa Maria é a *Virgem da Misericórdia*⁴⁵. Sob o manto da Virgem com o Menino, pessoas que necessitavam de proteção, consolo ou refúgio, poderiam se abrigar: *que a Virgen quis guarir como guardou Anania Deus, seu fill', e sen falir Azari' e Misahe*⁴⁶. Analogia perfeita com a igreja cristã medieval. Esta, fisicamente, era o centro das cidades, as catedrais eram os maiores e mais imponentes edifícios construídos então. A figura da Virgem como a Igreja mãe, local no qual todos teriam proteção e consolo. Assim como sob o manto da Virgem os fiéis teriam a Misericórdia de Deus, no interior das catedrais teriam o refúgio para os males do mundo.

“O moço logo dali sacaron con alegria e preguntaron-ll' assi se sse d'algun mal sentia. Diss' el: «Non, ca eu cobri o que a dona cobria que sobelo altar vi con seu Fillo, bon donzel.»

Dali logo tiraram o moço com satisfação e perguntaram se algum mal sentia. Ele respondeu: “Não, porque eu me cobri com o que a Senhora, boa Donzela, se cobria no altar junto a seu Filho”.

A virgem e o Menino Jesus são representados, dessa forma, como protetores do bom menino judeu. A Santa cobre o menino com seu manto para protegê-lo das chamas do forno ardente: *Non, ca eu cobri o que a dona cobria que sobelo altar vi con seu Fillo, bon donzel*⁴⁷.

Conclusão

O estudo das *Cantigas de Santa Maria* revela aos historiadores a riqueza interpretativa de uma fonte que não é apenas literária ou iconográfica da Espanha medieval, mas, sobretudo, uma fonte histórica de extremo valor, especialmente para se analisar as relações entre as três religiões monoteístas.

em Cuiabá entres os dias 04 e 08 de julho de 2011. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/maome-foi-um-enganador-que-fez-um-livro-chamado-alcorao-imagem-do-profeta-na-filosofia-de>. Acesso em: 10 mar 2013.

⁴⁵ Estas representações iconográficas da Virgem com o Menino Jesus seriam largamente produzidas no contexto da Peste Negra, séc. XV. Ver BASCHET, J. **A Baixa Idade Média: triste Outono ou dinâmica prolongada?** In: A Civilização Feudal. São Paulo: Globo, 2006, p 249.

⁴⁶ METTMANN, W. **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Castalia, 1989, v.I, p.65.

⁴⁷ METTMANN, W. **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Castalia, 1989, v.I, p.66.

Muitos relatos são fatos históricos, como algumas batalhas da Reconquista. As *Cantigas* descrevem a cura milagrosa de enfermidades, mostram a relação (nem sempre amistosa) entre cristãos, judeus e muçulmanos, além de algumas normas da Igreja de então. Mais do que uma simples preocupação (ou fé) com as narrativas de milagres da Virgem, as narrativas textuais e imagéticas das *Cantigas* talvez expressem aos historiadores as dificuldades cotidianas de convivência entre os crentes das *Três Religiões do Livro*, em que pese as tentativas institucionais (monárquicas) de normatizá-las, para assim justificar as prerrogativas reais do *imperium* cristão.

As representações textuais e iconográficas medievais dos seres celestiais tinham como um de seus objetivos conquistar, emocional e espiritualmente, as pessoas. A produção em grande escala de esculturas da Virgem, fruto de devoção, foi representada de igual forma nas iluminuras de diversos códices do séc. XIII. Na cantiga 04 das *Cantigas de Santa Maria* a representação textual de escultura se faz através do relato da visão que o menino judeu teve da imagem da Virgem, bem como do milagre ao receber a hóstias das mãos desta mesma imagem ou depois, quando foi salvo pela mesma de arder no forno em chamas. Na iluminura referente a esta mesma cantiga, a figura da Virgem está entronada, coroada e segue as características formais condizentes com a praticada seguindo o estilo Gótico.



FIGURA 01: Cantigas de Santa Maria. Rei Afonso X de Leão e Castela – Espanha. Séc. XIII. Biblioteca de San Lorenzo, Complexo de El Escorial, Madri – Espanha. Cantiga 4., relato de um milagre de Santa Maria: *Esta é como Santa Maria guardou ao fillo do judeu que non ardesse, que seu padre deitara no forno.*



FIGURA 02: Detalhe da iluminura da cantiga 04

O judeucço prazer ouve, ca lle parecia que ostias a comer lles dava Santa Maria, que viia resprandecer eno altar u siia e enos braços tẽer seu Fillo Hemanuel.

O judeuzinho sentiu prazer, porque parecia que Santa Maria lhes dava as hóstias para comer. Ele a via resplandecer no seu altar e nos seus braços tinha seu filho Emanuel.



FIGURA 03: Detalhe da iluminura da cantiga 04.

Pois souberon sen mentir o por que ela carpia, foron log' o forn' abrir en que o moço jazia, que a Virgen quis guarir como guardou Anania Deus, seu fill', e sen falir Azari' e Misahel.

Imediatamente entenderam porque ela chorava. Logo foram abrir o forno onde o moço jazia. No entanto, a Virgem o quis proteger assim como Deus protegeu Ananias, Seu filho e, sem falhar, Azaria e Misael.

O Estado Português às Vésperas da Modernidade: Tensões e Relações de Poder em uma sociedade nobiliárquica

Thaís Silva Félix Dias - UGF

A pesquisa, já intitulada acima, é financiada pelo Programa de Iniciação Científica da Universidade Gama Filho (RJ), sendo subprojeto da pesquisa “O Estado Português na Baixa Idade Média” do professor João Cerineu Leite de Carvalho¹.

A pesquisa tem por finalidade entender a estrutura estatal portuguesa entre o século XV e o início do XVI, percebendo como as relações entre poder central e os poderes periféricos, especificamente rei e nobreza, agiam nesta estrutura

Quando nos referimos a Estado é importante salientar a polissemia do conceito, na medida em que devemos compreender a particularidade de seu uso mediante ao contexto e recorte temporal-espacial escolhido.²

Entender isso nos leva a evitar anacronismos, como o que ocorre com os vocábulos ‘Estado Moderno’ e ‘Estado Absolutista’, ao atribuir as características deste naquele, não respeitando a distância temporal que há entre as duas situações.

Outro ponto que devemos mencionar é que o Estado e sua aplicação variam de como o caracterizamos e que tal vocábulo não é homogêneo.³ Daí o fato de termos adjetivos sendo utilizados junto com o substantivo (que por si só não se explica) - Estado Feudal, Moderno, Absoluto. Ora, é óbvio que determinados elementos administrativos do Estado Moderno só são aplicáveis a este e a nenhum outro Estado, como o Feudal, por exemplo.

¹ Professor Doutor pela UFF.

² DIDIEU, Jean Pierre. Procesos y redes. La historia de las instituciones administrativas de La época moderna, hoy. In: DIDIEU, Jean Pierre; CASTELLANO, Juan Luis; CORTEZO, María Victoria López-Cordón (Eds.) **La Pluma, La Mitra y la Espada –Estudios de Historia Institucional em la Edad Moderna**. Madrid/Barcelona: Universidad de Burdeos - Marcial Pons. 2000. p.15.

³ BOBBIO, Norberto. Estado. In: **Enciclopédia Einaudi**. Estado-Guerra. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989, p.225

Esta última análise serve para “botar panos quentes” nas discussões sobre a origem do Estado, como a que acredita que o Estado é uma formação política que nasce da crise da sociedade medieval e não é compatível com os ordenamentos anteriores⁴.

Quando estudamos Estado, o atrelamos a política, que por sua vez é atrelada ao conceito de poder. Porém, quando fazemos isso buscamos estudar o Estado a partir de sua relação para com as outras instituições e entre si. O que queremos dizer é que o Estado não é só um ordenamento jurídico (só baseado em leis que regulem as relações entre governantes e governados), ele não pode ser dissociado da sociedade e das relações sociais existentes.

O Estado não é o fim do poder. Este não está encarnado no Estado ou em outra instituição. Antes, ele permeia todo o corpo social. Ele não atinge o indivíduo, antes, passa pelo mesmo⁵, logo o poder não se esgota em sua materialidade.

E nem as próprias instituições se formam somente a partir do poder, antes temos vários tipos de instituições, como por exemplo, a família.

A função das instituições é plural e é da combinação dessa pluralidade que se origina a estrutura da sociedade. As instituições são um conjunto de formas ou estruturas sociais elaboradas pelo costume ou estabelecidas por uma ou mais leis⁶. Logo, não existe sociedade sem instituições: a socialização (o ato de socializar) nasce da interdependência à formação das instituições.

Com isso, podemos dizer que a relação “Estado x Instituições” ou “poder central x poderes periféricos” sustenta o equilíbrio da estrutura política vigente. A existência de demais instituições aquém do Estado se faz necessária para que o mesmo não rompa os seus limites (o que Foucault chama de “contrato-opressão” – quando o monarca extrapola os seus limites previstos no contrato

⁴ Idem

⁵ FOUCAULT, Michel **Microfísica do Poder**. 25ª edição. São Paulo: Graal, 2007.p. 183

⁶ PAPAGNO, Giuseppe. Instituições. In. **Enciclopédia Einaudi**: Direito-Classes. Lisboa: imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1999, p.160

social. Na visão de Foucault, o poder é essencialmente repressivo)⁷, como a Igreja, a nobreza, órgãos colegiais das cidades.

Outra forma de se por limite ao poder do Estado são as próprias leis – direito comum, a tradição, o direito natural; com a Lei de Sucessão ao Trono: o rei não podia violar esta lei e quando houvesse algum problema que levasse a essa violação, se fazia necessária a convocação das Cortes, como nos casos de D. João de Avis, D. Manuel e Filipe II na União Ibérica.

Já abordamos que o poder não está encarnado em uma instituição, antes o trabalhamos a partir da compreensão de redes sociais⁸ (interface com a sociedade). Mas então, o que é poder?

Poder é a capacidade de um indivíduo mandar. Exercendo isso através da dominação (que é a capacidade de você ser obedecido) e da disciplina (que é o treino da obediência)⁹.

A disciplina é alcançada ou através das leis (sobre os saberes não elitistas) ou através da imputação do poder de “forma invisível” (quando é inserido na reprodução dos valores sociais – eu “dou licença” a um “doutor”, mas me recuso a fazer o mesmo por um indivíduo “qualquer”).

Já a dominação não é de um sobre todos, ou de um grupo sobre o outro. O que há são múltiplas formas de dominação – o rei para com seus súditos e os súditos entre si¹⁰.

Há várias estratégias para se legitimar o poder, tais como atribuições divinas (instituições, Estado e personagens do mesmo – reis); crença na racionalidade/na lei (o poder racional) e até mesmo a crença nos dotes extraordinários do chefe (poder carismático)¹¹. E com isso lembramos que há várias formas de poder e de o exercer, que vão desde o poder o rei até ao do pai de família ou de um dono de empresa.

⁷ FOUCAULT, **Microfísica do Poder**. Op.cit. pp.175-177

⁸ FOUCAULT, **Microfísica do Poder**. Op.cit. p.184

⁹ Idem pp. 188-190

¹⁰ Idem p.179

¹¹ BOBBIO, Norberto. Estado. Op.cit pp. 239-244

Um bom exemplo disso é a natureza divina do corpo do rei – os dois corpos do rei. Não é o indivíduo que é eterno, pois é um mero mortal, mas sim a figura do rei¹². O governo é a encarnação do corpo místico, é esse caráter místico que se sobrepõe aos demais poderes. O corpo místico é a dignidade do rei, é a pessoa encarnada para governar. É um dos instrumentos que o legitimam.

Quatro bons exemplos do papel do poder para legitimar a soberania são apresentados por Foucault¹³:

- como mecanismo efetivo de poder (monarquia feudal);
- servir para constituir as grandes monarquias administrativas (período medievo-moderno);
- séculos XVI e XVII: limitar os demais poderes e reforçar o poder real;
- modelo alternativo contra as monarquias administrativas absolutas ou autoritárias, a partir do século XVIII.

O poder é tão importante na administração de um Estado ou de uma Instituição que a partir do século XVI temos discursos sobre a arte de governar, desde o mais conhecido Maquiavel e seu *O Príncipe*, a conselheiros do rei.

Perante tudo isso é que partimos para a análise acerca do Estado Moderno.

Tal nomenclatura é utilizada para demarcar a diferença às organizações políticas anteriores. Porém, muito ainda se discute o caráter moderno deste Estado, tendo muitos a preferência de chamá-lo por Estado Monárquico.

A partir disto debateremos duas questões:

- o anacronismo feito ao se analisar os Estados a se formarem no início da modernidade.
- um ato de se repensar o caráter ‘moderno’ desse Estado.

A compreensão sobre o que foi o Estado, dito, moderno é constantemente atrelada pela historiografia ao conceito de Absolutismo, porém

¹² KANTOROWICZ, Ernest. **Os dois corpos do Rei. Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo Cia das Letras, 1986, pp 167-168

¹³ FOUCAULT, **Microfísica do Poder**. Op.cit. p.187

tal entendimento não condiz com o Estado do início da modernidade, antes somente com o do século XVIII (apesar de serem apenas tentativas de uma centralização).¹⁴

Ao negar que houve um poder absoluto nas monarquias da Baixa Idade Média não ignoramos suas tentativas de centralização. Havia sim um poder central, mas que coexistia com os poderes periféricos. O poder era concentrado, porém partilhado, concedido pelo rei – visto que a centralização não nega a existência dos demais poderes.¹⁵ E as tensões provenientes dessa relação de coexistência não contribuíam para o desmantelamento do Estado, pelo contrário, contribuíam para o equilíbrio da ordem vigente – a manutenção de cargos e status no corpo social.

O rei lidava com uma pluralidade de poderes e de direitos que organizavam a sociedade, mas que também serviam de obstáculo para o “exercício pleno” do poder real, como a Igreja e o direito natural. É o caso da Lei de Sucessão ao Trono, cuja qual o rei não podia violar, sendo que, quando houvesse algum imprevisto era necessária a convocação das Cortes, como ocorreu em Portugal nos reinados de D. João de Avis, D. Manuel I e Felipe II.

Do outro lado, temos determinada corrente historiográfica que afirma que o fim da servidão, somado a outros fatores, gerou o equilíbrio entre a nobreza e a aristocracia urbana¹⁶. Porém, o fim da servidão não significou o desaparecimento das relações feudais no campo – isso só ocorreu no século XVIII, com a Revolução Industrial.

O Estado Moderno seria, portanto, um aparelho de dominação que se basearia na lógica das relações feudais reforçadas e recolocadas¹⁷, a partir da realeza (que seria uma nova carapaça da nobreza). A exploração, por exemplo, sobre a classe dominada (rural) continuava, mas sob uma articulação na qual a

¹⁴HESPANHA, Antônio Manuel. Para uma teoria da História Institucional do Antigo Regime. In. HESPANHA, Antônio Manuel (org.). **Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime: Coletânea de textos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1984, p. 30

¹⁵ HESPANHA, Antônio Manuel. Para uma teoria da História Institucional do Antigo Regime. In. HESPANHA, Antônio Manuel (org.). **Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime: Coletânea de textos**. Op.cit. p.32

¹⁶ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, p. 17

¹⁷ Idem, p. 18

monarquia tinha papel decisivo, com a tributação indo, agora, para as mãos do rei.

Diante disso Portugal apresenta uma particularidade já que desde o século XIII, com a Reconquista, há tentativas de centralização do poder real, consolidando-se a partir da Revolução de Avis.¹⁸ Portanto, o que vemos no período medievo-moderno é o estabelecimento de um Estado com estruturas já pré-existentes, representando um caso particular frente aos demais Estados europeus em formação.

A proposta, a partir daqui, é entender esse processo da tentativa de centralização da Coroa portuguesa frente à nobreza, através dos reinados de D. Afonso V e D. Manuel I e visualizando o mesmo processo através das Ordenações de cada monarca.

D. Afonso V assumiu o trono em 1448, com apenas 6 anos, depois de conflitos feudais em prol do trono – uma querela feudal com cheiro social¹⁹ (como D. Afonso ainda era criança, Portugal foi governado de 1441 a 1448 por D. Pedro, que disputou o trono com a então rainha D. Leonor de Aragão) e representou a última fase feudal de Portugal.

Para João Paulo Oliveira Costa²⁰, a historiografia enaltece D. João II, filho de Afonso V, em detrimento deste. Isso é visível quando Oliveira Marques aborda que durante o reinado de Afonso V houve o fortalecimento das casas nobres em detrimento da Coroa, enquanto que D. João II foi um “típico soberano do Renascimento” buscando centralizar o poder real em detrimento dos grandes senhores feudais²¹.

A história retrata Afonso V como um rei desinteressado pelo expansionismo português, porém o monarca, entre 1460 e 1474, realizou uma

¹⁸ MARQUES, A.H. de Oliveira. **A História de Portugal**, v. 1. Lisboa: Editora Presença, 1997, p. 145

¹⁹ MARQUES, A.H. de Oliveira. **A História de Portugal**, v. 1. Op.cit

²⁰ COSTA, João Paulo Oliveira. D. Afonso V e o Atlântico: a base do projeto expansionista de D. João II. In: **Mare Liberum: Revista de História dos Mares**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, nº 17, 1999, pp. 39-71.

²¹ MARQUES, A.H. de Oliveira. **A História de Portugal**, v. 1. Op.Cit. p. 147

política expansionista defensora dos direitos do Estado²², sendo essa política a base do projeto expansionista de D. João II e sustentáculo da política centralizadora da Coroa através dos sucessores de Afonso V.

Segundo João Paulo Oliveira Costa, D. Afonso V, o *Africano*, foi o verdadeiro pai dos monopólios régios no comércio e, se no território nacional cedeu à nobreza, na política ultramarina se apresentou como um centralizador²³. Podemos ver isso em uma carta de sua autoria, de 1470, onde define um conjunto de produtos que passavam a constituir monopólio da Coroa, independente de “privilégio ou licença que *algũa que atee ora tenhamos dada*”²⁴.

Vemos essa orientação política quando D. Afonso V doou a seu filho D. João II todos os territórios a sul do Bojador, o que permitiu que o mesmo desenvolvesse seus planos expansionistas sem necessitar diretamente das Cortes ou dos Conselhos.

Era comum a confusão de patrimônio dominiais entre os poderes senhoriais, municipais e régios, e esse foi o motivo para a confecção de legislações que tratavam de ordenar as relações complexas de poder e dominação social entre monarca, os senhores e os conselhos²⁵. As chamadas *Ordenações Afonsinas* representavam basicamente, um registro, garantido pela autoridade pública, de normas jurídicas de várias proveniências, fixadas ao longo de sucessivos reinados.²⁶

Para Mário Júlio de Almeida Costa²⁷

As Ordenações Afonsinas significaram um passo valioso na evolução do direito português.... Constituem, de resto, a

²² COSTA, João Paulo Oliveira. D. Afonso V e o Atlântico: a base do projeto expansionista de D. João II. In: **Mare Liberum: Revista de História dos Mares**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Op.Cit p.46

²³ Idem, p. 64

²⁴ DP, vol.III, pp. 85-86 Apud COSTA, João Paulo Oliveira. D. Afonso V e o Atlântico: a base do projeto expansionista de D. João II. In: **Mare Liberum: Revista de História dos Mares**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Op.Cit.

²⁵ SOUZA, Ivo Carneiro. **História de Portugal Moderno – economia e sociedade**. Lisboa. Universidade Aberta, 1996. p. 246

²⁶ **Ordenações Afonsinas**. Volume I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p.7

²⁷ Professor catedrático da Faculdade de Direito de Coimbra.

sínteses do processo que, desde a fundação da nacionalidade, ou mais aceleradamente, a partir de Afonso III, afirmou e consolidou a autonomia do sistema jurídico nacional no conjunto peninsular... Além disso, as Ordenações Afonsinas representam o suporte da subsequente evolução do direito português. A bem dizer, as Ordenações Manuelinas e as Ordenações Filipinas pouco mais fizeram, em momentos sucessivos do que a atualização da coletânea Afonsina...²⁸

As Ordenações Afonsinas foram compiladas no momento em que se dava a luta pela centralização e houve empecilhos para sua vigência como o despreparo técnico dos magistrados e a dificuldade em aplicá-las em localidades mais afastadas dos centros urbanos²⁹.

Foram editadas, pela primeira vez, em 1792 pela Universidade de Coimbra, Portugal. Atualmente são editadas pela Fundação Calouste Gulbenkian, já se encontrando em sua segunda edição (1998) e permanecendo fiéis à edição feita pela Real Imprensa da Universidade de Coimbra, em 1792.

O documento se divide em 5 volumes, que são relacionados a:

- 1) Cargos públicos e as esferas: governo, justiça, fazenda e da guerra;
- 2) Posse de terra, impostos, jurisdição dos donatários, dos títulos da igreja e aos mouros e judeus;
- 3) Legislação de processo civil;
- 4) Direito Civil;
- 5) Direito Penal.

Já as compilações das Ordenações Manuelinas são de 1505, sendo consolidadas apenas em 1521 com a morte do monarca.

D. Manuel não era o sucessor direto ao trono e constantemente agia de forma que sua figura fosse legitimada, através de pinturas, crônicas e da atualização das Ordenações Afonsinas³⁰.

²⁸ **Ordenações Afonsinas**. Volume I. Op.Cit. pp. 7- 8

²⁹ Idem, p. 7

³⁰ NISHIWAKI, P. S. L.. O Ideário Governativo de D. Manuel I: Pelo Trato das Leis o Retrato do "Perfeito-Monarca". **IX Encontro de Pesquisadores**, v. 01, p. sem pág., 2008.

As Ordenações Afonsinas eram 5 volumes, o que dificultava sua cópia e sua difusão e D. Manuel propôs sua atualização visando suprimir o que não se usava dela (como as leis referentes aos judeus, que já tinham sido expulsos do território)³¹ e o que gerava dúvidas ou tensões.

As palavras de Damião de Góis³² apresentam que

El Rey D.Manoel foi naturalmente amador da honra, e desejo de deixar de fi memória, e boas Leys, e Foros a feus fugeitos, e Vaffalos: começou nefte anno (1505) hum negocio de muito trabalho, que foi mandar reformar as Leys, e Ordenações antigas do Reyno, e accrefcentar algumas couzas, que parecerão necefsarias³³.

Ainda segundo Damião de Góis o objetivo de D. Manuel era reformar as Ordenações de Afonso V nas quais

mandou diminuir, e accrefcentar tudo aquilo, que pareceo neceffario para o bom regimento do Regno, e ordem de Juftiça, no que Fe trabalhou muito, e tanto tempo, que foi a mor parte do que elle regnou: e no outro lugar diz, que o Senhor D. Manoel madar reformar as Leis e Ordenações antigas do Regno, e accrefcentar nellas algumas coufas, que lhe parecerão neceffarias. Daqui pois Fe prova, que a intenção do Senhor Rei D. Manoel não era fimlesmente reduzir a melhor ordem as Ordenções antigas, e outras Leis feitas por elle mefmo, ou por feus Auguftos Prdeceffores, mas que também queria corrigir, e emendar o que pareceffe digno de reforma, e accrefcentar novas providencias fobre os cafos omiffos nellas.³⁴

Da mesma forma que as Afonsinas, as *Ordenações Manuelinas* são divididas em 5 livros, nos quais são abordados os determinados assuntos:

1) Regimentos das pessoas empregadas na administração da Justiça e Fazenda, dos magistrados, oficiais e ministros;

³¹ **Ordenações Manuelinas**. Volume I Op.cit, p.7

³² Cronista português do reinado de D. Manuel I

³³ **Ordenações Manuelinas**. Volume I. Op.cit, p. VII

³⁴ **Ordenações Manuelinas**. Volume I. Op.cit p. XXIII - XXIII

2) Privilégios das Igrejas, mosteiros, bens e pessoas eclesiásticas; dos direitos e bens da Coroa e sua arrecadação; privilégios e jurisdição dos donatários;

3) Processo judicial;

4) Contratos;

5) Delitos e penas, forma e modo de instruir o processo criminal.

Substitutas das Ordenações Afonsinas, foram editadas em 1797 também pela Universidade de Coimbra.

As obras de compilação e renovação do Direito no período manuelino não se reduzem às Ordenações Manuelinas, fazendo referencia também à Ordenação e Regimento dos Pesos (1502), o Regimento dos Oficiais das cidades, vilas e lugares deste reino (1504), os artigos das Sisas (1512), Regimento e Ordenações da Fazenda (1516), as Ordenações da Índia (1520) e a reforma dos forais (1520)³⁵

Analizando os livros I e II das respectivas Ordenações percebemos as ferramentas jurídicas que a realeza utilizava para centralizar o poder em suas mãos em detrimento dos poderes periféricos, ao mesmo tempo em que a ideia de “corpo social”³⁶ era defendida em oposição ao interesse de autonomia dos mesmos poderes. Tais direcionamentos da Coroa foram consolidados a partir das Ordenações Manuelinas, mas não sem antes e durante sofrer resistências dos demais poderes.

Nos livros I e II de ambas as *Ordenações*, vemos como, segundo os dizeres dos monarcas, a estrutura política do Estado Português deveria ser configurada; como o poder deveria ser distribuído entre as esferas políticas existentes no reino.

Nos livros I de cada Ordenação, temos a distribuição dos poderes através dos cargos de Regedor, Chanceler Mor, Governador da Casa da Justiça, entre

³⁵NISHIWAKI, P. S. L.. O Ideário Governativo de D. Manuel I: Pelo Trato das Leis o Retrato do "Perfeito-Monarca". Op.cit. s/p

³⁶HESPAÑA, António Manuel. **História de Portugal – político e institucional**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995, p. 29

outros. Em paralelo a essas distribuições há a lembrança, no decorrer dos livros, de que o direito cabe aos monarcas respectivos, emanado dos mesmos.

A questão de que os súditos devem remeter aos monarcas as informações adquiridas sobre o reino fica clara, por exemplo, através da leitura do Título 50 do Livro I das Ordenações Afonsinas, no qual o monarca expressa que

Primeiramente mandamos ao Efcripvam dos noffos Feitos, e das Malfeitorias, que efcrepvam todalas citaçooes, pergooes, procuraçooes, e inquirições, de que havemos d'aver os noffos direitos, fazendo defto livro e cada huum anno, ...³⁷

Se no primeiro livro coube esta distribuição, no segundo competiu aos monarcas estabelecer a relação de poder entre a monarquia e as demais instituições. Observamos que as tensões não se delimitavam apenas ao seu diálogo com a nobreza, o que fica claro no Título I do livro II das Ordenações Manuelinas, que apresenta em que casos os clérigos respondem à justiça secular,

(...) todos los Creligos que forem d'Ordens menores, affi folteiros como cafados com taces molheres que lhe as Ordens deuem valer, poderam feer demandados perante Noffas Juftiças em todos os cafos,...³⁸

Através de uma análise objetiva, percebemos que as Ordenações tentaram sobrepor o poder real acima de todos os outros, mas que nem sempre as mesmas resultaram em uma eficácia prática. Entretanto, mais do que representar um jogo de poderes, as Ordenações mostraram como se configurou a administração estatal portuguesa às vésperas da modernidade. Configuração que se perpetuou ao longo da modernidade, e, que, à sua maneira, fundamentou as estruturas de dominação e exploração instaladas de diversas formas nas possessões portuguesas ao redor do globo.

³⁷ Ordenações Afonsinas – Livro I, Op.cit. pp.282 -283

³⁸ Ordenações Manuelinas – Livro II. Op.cit, p.6

O que compreendemos, diante disso, é que até o século XVII havia uma balança entre o poder central e os periféricos. O rei concedia e vigiava, através de seus representantes, a autonomia das comunidades: estas eram “livres” desde que não desequilibrassem as leis homogêneas/gerais, como as Ordenações³⁹

A relevância da pesquisa está em abordar o Estado não apenas como uma representação institucional do poder, mas também como resultado de práticas sociais historicamente estabelecidas. Além disso, entender que a existência de um Estado não significa a ausência de outras instâncias de poder, e que as tensões entre poderes e suas tentativas de legitimação e controle fazem parte da dinâmica política da sociedade, amplia a possibilidade de se compreender as estruturas estatais historicamente, para além do recorte proposto. Dessa forma, o estudo do político em outros períodos abre a possibilidade da análise de tais estruturas e relações no mundo contemporâneo, momento em que os tais questionamentos levados ao passado são fundamentados pela observação empreendida pelo historiador.

Entende-se também que as matrizes político-sociais portuguesas têm total articulação com as desenvolvidas historicamente no *Brasil Colonial*, uma vez que este se inseria no fenômeno da *Expansão Marítima*, evento de natureza diversa, fundamental para o estabelecimento do mundo Ocidental moderno.

³⁹ SOUZA, Ivo Carneiro. **História de Portugal Moderno – economia e sociedade**. Op. Cit. p,154

La teoría, el Estado visigodo y el eremita Valerio del Bierzo (m. 695): una composición posible

Eleonora Dell' Elicine - UBA/ UNGS

Y cómo circulan los poderes? Los historiadores sabemos, no hay experiencia social sin fecha. Relaciones de fuerzas que se sirven de varios expedientes (violencia física, pero también espacios de visibilidad, discursos, escrituras, imágenes, gestos, etc.), los poderes se nutren de aquello producido por la fuerza que lo resiste. Se apropian de lo ajeno, usan, resignifican y tuercen. Lo que justamente me propongo indagar en este espacio son algunos de los modos cómo circulan los poderes en el reino visigodo de Toledo. Para ello voy a tomar las representaciones jurídicas a través de las cuales la corona inscribe y legitima su autoridad -por un lado-; y por otro los escritos que produce un conocido eremita de la región del Bierzo, Valerio, muerto hacia 695. Esperamos que esta confrontación de discursos ayude a advertir los procesos que posibilitaron la caída del reino en manos de los árabes, ocurrida - como sabemos- a escasos 16 años de la desaparición de Valerio, nuestro eremita enloquecido.

I.

En el año 654, el serenísimo príncipe Recesvinto hacía público el código único de leyes vigentes del reino: la *Lex Visigothorum*. En esa gran colección dividida en doce libros, tres eran las ideas principales por las cuales se otorgaba fundamento al poder del rey: la idea de obediencia, la de justicia y la de cuerpo social.

A poco de comenzada, la *Lex Visigothorum* ciertamente postulaba que la obediencia absoluta se debía a Dios, creador de todo lo conocido. Esta obediencia obligaba a replicar entre los hombres la justicia divina, porque ésta constituía el principio con el que Dios había fabricado el mundo. De este modo arguye la ley:

Si obediendum est Deo, diligenda est iustitia.¹

Como podemos advertir, la obediencia se liga al ejercicio de la justicia. Su despliegue entre los hombres no es un acto caprichoso ni responde al interés de ningún particular: constituye el cimiento del orden divino, un mandato dispuesto por Dios para los hombres y signo de obediencia al plan de Su creación.

La responsabilidad de abonar con material noble este pacto de obediencia correspondía solamente al rey. Era obligación de los súbditos conocer las leyes y obedecerlas, en la medida que emulaban el orden creado y conducían a la salvación no de un alma en particular sino del conjunto. Es por eso que, poco después de postular que:

Damus modestas simul nobis et subditis leges².

Recesvinto decretaba en la ley que sigue:

Quod nulli leges nescire liceat.³

Llegados hasta este punto, Recesvinto postulaba en suma que las leyes reflejaban el orden de las cosas y que al rey concernía su elaboración y ejercicio. Para sellar estas ideas, comunicarlas con eficacia y generar obediencia, el príncipe inmediatamente apeló a la imagen del cuerpo humano, que había sido explotada tanto por la tradición apostólica y patristica como por la jurídica. Diseño divino por excelencia, cúlmén de la obra de Dios en el séptimo día, la imagen del cuerpo humano ayudaba a evocar la subordinación al orden de lo creado, la idea de conjunto unitario, la jerarquía de las partes y las reglas de un funcionamiento saludable. Así lo expresaba Recesvinto:

¹LV II, 1, 2, 10 ZEUMER, KARL (ed.), en "*Leges Visigothorum*", *MGH L. I, s. I*, Hannover/ Leipzig, 1902.

²LV II, 1, 2, 15.

³LV II, 1, 3, 22.

Bene Deus, conditor rerum, disponens humani corporis formam, in sublimem caput erexit adque ex illo cunctas membrorum fibras exoriri decrevit...⁴.

Ninguna parte cobraba sentido de modo autónomo, y todas respondían a los mandatos que emanaban de la cabeza. La salud entera del cuerpo dependía del estado de la mente rectora, y por ende la tarea legislativa debía comenzar por tratar los asuntos concernientes al rey:

Nam si arcem molestia occupaverit capitis, non potuerit in artus dirivationes dare salutis, quas in se consumserit iugis causa langoris. Ordinanda ergo sunt primo negotia principum⁵.

Finalizando la cuarta ley del libro II, entonces, se compone un panorama de conjunto que fundamenta el poder del rey, inscribe su labor legislativa en el plan divino y despeja el sentido de la obediencia: los hombres deben someterse a las leyes del rey porque el rey, otorgándolas, se somete a la voluntad de Dios. El rey es el gran intercesor entre Dios y su feligresía. En una sociedad en la que el poder se comunica a través de la misión de interceder, la *Lex Visigothorum* condensa una lección de teología política.

II.

Una generación posterior a Recesvinto, Valerio, nuestro eremita del Bierzo, desplegaba su trastornado ministerio. Ningún otro juicio merece a nuestros ojos contemporáneos quién, una y otra y otra vez, escribe pasajes como el siguiente:

(...) Desde un primer ataque en las tinieblas de la noche [el envidioso y antiguo enemigo mío] comenzó a armar a mi alrededor con el sonido de una voz criminal un seguido y enorme ruido para asustarme horriblemente a mí, que ya vivía en continuo sobresalto.⁶

⁴LV II, 1, 4, 6-8.

⁵LV II, 1, 4, 15-7.

⁶Val. Berg., *Ordo Querimonie*, 9, en DÍAZ y DÍAZ, MANUEL (ed.), **Valerio del Bierzo. Su persona, su obra**. León, Centro de Investigaciones "San Isidoro", 2006.

Entendámonos: la calificación de “locura” sólo puede agregar color retórico a nuestro texto volviendo algo más cercana la materia que debemos analizar, conjura las primeras distancias. De hecho constituye un *juego*, que debe despejarse al punto se comienza el análisis científico encaminado a entender qué estrategias utiliza Valerio en este caso para sumar poder.

De Valerio conocemos muy escasos datos fuera de los proporcionados por él mismo. Resulta probable que haya comenzado su ministerio después de 665 una vez muerto Fructuoso, otro asceta del Bierzo admirado e imitado por Valerio y a quién nuestro loco lamentaba no haber conocido.

Valerio fue un escritor prolífico, autor de varios poemas, narrador de viajes místicos y revelaciones celestes, copista incansable y autor de tres obritas cortas sobre las que vamos a detener nuestro análisis: el *Ordo querimonie*, la *Replicatio sermonum* y el *Residuum*.

Ya en 1986, en un trabajo breve pero notable, Roger Collins apuntaba que esta serie de trabajos de Valerio no podían ser interpretados en clave autobiográfica sino que respondían antes bien a la figuración de un juicio, al protocolo de una causa llevada ante un tribunal⁷. A los ojos de Collins, Valerio se enfrenta al diablo para defender la causa de Dios. Acordando punto por punto en lo que Collins afirma, considero incluso que en estas obras Valerio no estiliza una contienda legal cualquiera, sino que prefigura su juicio final ante Dios. Y digo ésto por tres cosas: en primer lugar, debemos recordar que durante todo el siglo VII proliferan los discursos de exaltación apocalíptica de una orilla a la otra del Mediterráneo. Recordemos que un contemporáneo de Valerio, Julián, obispo mitrado de Toledo culmina en 686 su *De comprobatione sextae aetatis*, en donde a capa y espada argumenta a quién quiera escucharlo en contra de la llegada inminente del fin de los tiempos. En segundo lugar, resulta indicativo del Juicio final el repaso prolijo de la vida que Valerio efectúa: ciertamente, nuestro eremita defiende centímetro a centímetro

⁷ COLLINS, ROGER, “The autobiographical works of Valerius of Bierzo. Their structure and purpose”, en *Antigüedad y Cristianismo*, v.III, 1986, p. 425- 42.

su lucha contra la tentación, el diablo y el pecado. Si salimos del paradigma de la locura e interpretamos en clave de época, esta agonía del yo responde al peligro punzante de terminar con los huesos en un rincón perdido del infierno. Por último, Valerio mismo aduce la función correctiva de los buenos textos⁸: si nuestra hipótesis acerca de que anticipa un Juicio final resulta encaminada, el eremita estaría saliendo de su “encierro” a exhortar entre los fieles el necesario arrepentimiento e inaplazable purgación. Y si es así, el desafío que Valerio presenta al rey adquiere peso redoblado: en efecto, lo que está diciendo es que mientras Ervigio y Égica enmiendan y refuerzan sus códigos de leyes, las solas que valen son las de Dios, único Juez y única legalidad que Valerio reconoce. Como podemos ver, el asceta contesta en el mismo plano y lenguaje en que se inscribe el poder monárquico.

El discurso jurídico que despliega la corona, sin embargo, tiene anticuerpos para este embate. Primeramente el círculo a la que la obra de Valerio tiene llegada es muy pequeño; y el desafío propuesto no es directo y frontal sino que moviliza niveles de interpretación y lectura. Además, como ya hemos visto, el propio discurso jurídico postula a la Justicia divina como la instancia absoluta y superior. En este punto entonces, la intervención de Valerio molesta pero no desnuda.

No obstante, la capacidad desafiante de lo que Valerio está *escribiendo* se ve indexada con lo que Valerio está *haciendo*. Ciertamente, toda la red de lealtades que articula pasa por alto el lugar de vértice que la monarquía se adjudica. Para el eremita, la justicia de Dios se cumple en la tierra cuando el santo obtiene reconocimiento por sus desmayos. Torciendo lo postulado en la *Lex*, a Dios se lo obedece si se atiende a su santo. A manera de ejemplo, cuando una criatura celeste visita a una matrona que había obviado devolverle su recompensa a Valerio, el planteo es el que sigue:

⁸ “*Librorum vero volumina tam que quotidiano officio quam pro sanctarum festivitatum per ordine pertinent anniversario, vel etiam diversarum sanctarum scripturarum, quod ad edificiationis profectum atque industrie documentum proficit animarum, utraque altiorum sanctorum iuvante Domino plenarium adcelebravi compendium*”. *Val. Berg.*, Res. 1.

(...) No te ayudaré, si no me juras que antes de ir al Bierzo me has de hacer el manto de saco que prometiste al venerable Valerio". Ella le preguntó: "Señor, tú ¿quién eres? Yo soy hombre de san Felix". Entonces ella conmovida por el espanto y dominada por el dolor, volviendo sus manos en dirección a la iglesia de san Félix dijo: "Por mi bendito san Félix, que si ahora mismo me dejas sana, al punto comenzaré a hacerlo"⁹.

Como vemos, el asceta vuelve a movilizar las ideas de obediencia y justicia, pero lo hace en una clave que reorienta las relaciones sociales. Valerio no desconoce que en el teatro del mundo, como él mismo lo llama, existen instituciones y hay ordenaciones, pero estos *honores* sólo se validan si se pliegan a la voluntad divina de sostener a sus santos. Rey y obispos pueden ser sucesivamente malos o buenos de acuerdo a qué actitud adopten en relación al ensalzado por Dios¹⁰. Malos, como por ejemplo cuando afirma:

Entre tanto, para mayor dolor de mi corazón, la casa que he comentado que era tan opulenta (...) pero de la que también había recibido ayuda material y consuelo no pocas veces, de repente por una súbita y durísima orden del rey, la mentada casa fue arrasada y destruida, y los herederos detenidos y castigados con la gravísima sanción de un duro exilio. Y yo, infeliz, carente de mi pobre pitanza y también privado del consuelo de cualquier ayuda me encontré en la más terrible de las necesidades pasando a una vida misérrima¹¹.

Malos, bien malos, atroces. Pero de repente pueden cambiar a buenos, bien buenos, gloriosos:

(...) La piedad sempiterna del Señor, (...) me concedió a mí, (..) después de cuarenta y dos años seguidos de agobios, un poco de descanso (...).Al mismo tiempo ablandó los corazones de sus fieles a una misericordia piadosa, del glorioso rey, de obispos y del resto de los cristianos (...)¹².

⁹Val. Berg., Repl. 8.

¹⁰Veamos un ejemplo que compete a los ordenados: "*Post tanti honoris insana temeritate iniuste adeptam ordinationem, ausus est etiam per yporcrisisn simulationis sanctam temerare religionem, nam publice in oculis hominum per simulatum habitum proferens sanctitatem, in occultis vero diabolicam operatur iniquitatem*". Val. Berg., Ord. Quer. 14.

¹¹Val. Berg., Ord. Quer. 17.

¹²Val. Berg., Repl.25.

Como podemos ver, la idea de la cabeza, del cuerpo estable, ha desaparecido por completo. Utilizando un género ligado a lo jurídico y las nociones clave que este discurso moviliza, el asceta del Bierzo desorbita los lazos sociales y los hace girar en torno suyo, presionándolos al máximo a partir de las propias contradicciones que ellos habilitan. Es por eso que, una historiografía visigoda tradicionalmente centrada alrededor debate acerca de la debilidad o fortaleza del Estado para explicar el catastrófico hundimiento del reino en 711, resulta sustancialista en sus dos polos; está fijada en las propias representaciones que la monarquía emite sobre sí misma. La monarquía se *propone* como centro, y si lo eventualmente esto lo consiguió no fue sólo por lo que dijo sino por lo que hizo y por lo que los demás le permitieron realizar. Para entender qué elementos posibilitaron la caída del reino, lo relevante no es el tenor del poder monárquico sino las formas cómo se ejerce y legitima la autoridad y los vacíos que esto siempre deja. En este caso, Corona y eremita participaron de una misma concepción de poder y así intentaron ejercerlo. Los árabes hicieron presión no sobre una corona en retirada sino sobre lo que ese modo de mandar dejaba afuera.

Conclusiones

¿Y qué decir de la teoría? Fue mi intención reflexionar acerca del poder, del discurso histórico, del umbral de cientificidad, tomando como tema una cuestión muy pequeña y puntual: la relación que traban los textos de un eremita perdido del Bierzo con la autoridad monárquica en el reino visigodo. Lo realicé bajo dos premisas que orientan todo mi trabajo: en primer lugar, el convencimiento absoluto de que la relación entre práctica historiadora y teoría no reside sustancialmente en el tema, sino en el interrogante que lo ponga en movimiento. Ningún objeto historiográfico resulta teórico en sí mismo: los incontables tratamientos que ha tenido el tema de la transición al feudalismo lo acreditan. Si la pregunta pierde actividad en el presente, antes que teórica hay que pensarla como idealista porque busca su fuerza en sí misma y no en la coyuntura que pretende iluminar.

Relacionado con esto, la otra certeza que tengo cuando trabajo es que la teoría no es algo que existe por afuera de lo que se hace, es, al decir de Foucault y Deleuze, un momento del quehacer, un relevo de la práctica que ayuda a pensarla bajo una nueva perspectiva para luego probarse y reformularse al calor de lo que se está estudiando. ¿Lo digo en lenguaje cristiano? ¿Me sirvo de Valerio? Pues, Valerio afirma: “Y sobre este tema dice la Verdad: Quién perseverare hasta el fin se salvará”. Si no hay verdades, hay que ejercer una mirada siempre crítica acerca de las formas en que interrogamos a las cosas.

Solenidade de Canonização de Tomás de Aquino¹

Paulo Faitanin - UFF

Introdução

Analisaremos agora um breve estudo sobre relatos da *Solenidade* que ocorreu no dia 14 de Julho de 1323, como preparação para a Canonização de Santo Tomás de Aquino que aconteceu no dia 18 de Julho daquele mesmo ano. Passaremos a seguir a investigar estes relatos, buscar nas edições uma famosa sentença atribuída a João XXII: ‘Quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’², bem como tentar identificar o possível autor e data de um destes relatos, através da investigação das principais fontes que trataram deste tema.

Segundo o pesquisador Dominikus Prümmer [1866-1931], há dois breves relatos históricos³ de testemunhas oculares dos acontecimentos que ocorreram entre a quinta-feira do dia 14 de Julho de 1323 e a segunda-feira do dia 18 de Julho de 1323, este último, o dia em que Tomás foi canonizado e proclamada a Bula da sua canonização.

Na quinta-feira do dia 14 de Julho ocorreu uma espécie de jornada de *Preparação* para a canonização de Tomás de Aquino, que teve lugar no Palácio Pontifício em Avinhão, e ficou conhecida como *Solenidade de Canonização de Santo Tomás de Aquino* [1225-1274], contando com a presença de inúmeras

¹ Esta comunicação foi apresentada no Congresso Internacional do Grupo Translatio da UFF em 2012. Há uma versão pouco distinta que está no prelo para ser publicada numa coletânea pelo Prof. Dr. Ivanaldo Santos da UERN a ser editado em junho de 2013, cujo título é: *Estudos Tomistas para o século XXI*. As duas versões somente se distinguem em razão da introdução e da finalidade a que se propõem. Mas em nenhuma das duas, por questão de espaço editorial, pôde ser acrescentado a tradução do referido texto latino do relato da Solenidade de Canonização de Tomás de Aquino. Do qual falei na minha comunicação do referido Congresso. Espero oportunamente publicá-lo na íntegra, tendo este estudo como introdução.

² Tantos milagres fez, quantos artigos escreveu!

³ Há alguns resumos destes relatos em Mandonnet, Walz e outros. Como os dois autores supracitados serão referidos com constância, recomendamos também ver o seguinte: Cfr. GRABMANN, M. “Die Kanonisation des hl. Thomas in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung u. Verteidigung seiner lehre im 14. Jahrhundert”, *Divus Thomas*, 1 (1923), pp. 241-242; Cfr. GIGON, A. “Histoire de la canonisation de Saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 28 (1923), pp. 142-145, 261-269; Cfr. MIGNAULT, A.-M. O.P. “La canonisation de Saint Thomas D’Aquin”, em: *Études sur Saint Thomas d’Aquin publiées par Lê Collège Dominicain d’Ottawa à l’occasion du VIe Centenaire de sa Canonisation*. Ottawa: Convent des Dominicains, 1923, pp. 5-10.

autoridades régias e eclesiásticas e prolíferos Sermões, no mínimo oito, de Elogios à Ordem dos Pregadores e ao Doutor Tomás de Aquino.

Na segunda-feira, dia 18 de Julho, foi celebrada uma Santa Missa na Igreja Notre-Dame des Doms, situada no mesmo conjunto de edificações onde se encontra o Palácio dos Papas, na mesma cidade de Avinhão, em honra a Tomás de Aquino, mesmo dia em que se deu a publicação da Bula *Redemptionem misit*⁴, com a qual o Papa João XXII [1245-1334]⁵ o inscreveu no Catálogo dos Santos como Santo Tomás de Aquino. Não se sabe ao certo se o Papa a leu durante a canonização, mas foi datada do mesmo dia.

Interessa-nos apenas um dos relatos⁶, que não sabemos ao certo se foi o mesmo conservado no Ms 610 (I, 37), ff. 81, 82, 83, da Biblioteca Municipal de Toulouse, pois há indícios da existência não apenas de um, mas de duas fontes distintas para este mesmo relato. Este relato teve as seguintes edições: Percin⁷, Brémond⁸, Douais⁹, Berthier¹⁰, Mandonnet¹¹, Prümmer¹² e Alarcón¹³. E este provável manuscrito de Toulouse nos importa estudar por duas razões:

⁴ Cfr. PAPA JOÃO XXII, *Redemptionem misit*. Edição bilíngue, introdução e notas de Paulo Faitanin. Cadernos da Aquinate, n. 9. Niterói: Instituto Aquinate, 2010, pp. 11-28.

⁵ João XXII nasceu Jacques Duèze na cidade de Cahors (França), em 1245. Foi eleito Papa em 5 de setembro de 1316. Seu Pontificado durou 18 anos (1316-1334). Morreu no dia 4 de dezembro de 1334, em Avinhão. Instituiu em seu pontificado a festa da Santíssima Trindade, construiu o Palácio Papal em Avinhão e canonizou Santo Tomás de Aquino em 18 de julho de 1323. Sobre o Papa João XXII Ver: KNITTEL, R. "Johannes XXII", in: *Thomistenlexikon*. Herausg. David berger und Jörgen Vijgen. Bonn: Verlag nova & veteran, 2006, cols. 288-293. Sobre o Papa João XXII e Tomás de Aquino: Cfr. WALZ, A. "Papst Johannes XXII und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten", em: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 29-47. Mais sobre João XXII, ver ROPS, D. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. Volume III. São Paulo: Quadrante, 1993, pp. 645-647.

⁶ O outro relato foi atribuído a um frade pregador italiano Frei Bento, identificado por Taurisano como Frei Bento de Asinago, o mesmo quem, segundo Torrell o Papa João XXII pedira para que examinasse a doutrina de Tomás, tendo em vista a sua canonização: Cfr. TAURISANO, I. "Tre documenti inediti su S. Tommaso", em: *S. Tommaso d'Aquino, O.P.* Miscellanea Storico artistica. Roma, 1924, p. 312; Cfr. TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua Pessoa e obra*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 376; Cfr. WALZ, A. "Papst Johannes XXII und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten", em: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 42.

⁷ Cfr. PERCINDE MONTGAILLARD, P.-J.-F. *Monumenta conventus tolosani ordinis F. F. praedicatorum primi ex vetustissimis manuscriptis originalibus transcripta et S. S. ecclesiae patrum placitis illustrata in quibus Historia almi hujus Conventus per annos distribuitur, refertur totius Albigensium facti narratio*. Tolosae: apud Joannem & Guillelmum Pech, 1693, p. 228-229. [inclui-se a frase: 'Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos'].

⁸ Cfr. BREMOND, A. (Ed.). *Bullarium Ordinis Praedicatorum: sub auspiciis SS. D.N.D. Clementis XII, pontificis maximi [...]. T. 2, Ab anno 1281 ad 1430*. Romae, 1730, p. 163, nota 22. [inclui-se a frase: 'Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos'].

⁹ Cfr. DOUAIS, C. *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des frères prêcheurs*. Paris-Toulouse, 1884, pp. 269-270. [não se inclui a frase: 'Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos'].

- (1) porque não foi identificado no *caput* nem no *incipit* do referido manuscrito o nome do autor, razão pela qual esta notícia histórica ficou tradicionalmente conhecida como relato *anônimo*, cuja autoria pretendemos identificar tomando por base a hipótese de um pesquisador;
- (2) porque em algumas edições deste relato *anônimo* aparece a famosa sentença atribuída a João XXII, a saber, *tantos milagres fez, quantos artigos escreveu*; cuja veracidade desta atribuição queremos averiguar, a partir de outras informações históricas que consideramos plausível e justificável que o referido pontífice a tenha proferido num dos sermões da *Solenidade*.

A Identificação do autor

Quanto à identificação do possível autor deste relato anônimo há três teses, ambas propostas por renomados historiadores do século XIX, exímios especialistas na vida e obra de Tomás de Aquino.

A tese de Mandonnet

Pièrre Mandonnet [1858-1936] o atribuiu a Bernardo Gui [1261-1331]¹⁴ um dos promotores da causa e do processo de canonização de Tomás de Aquino no século XIV. As palavras do próprio Mandonnet nos indicam as razões pelas quais ele considerou Bernardo Gui como o possível autor do então denominado relato anônimo:

¹⁰ Cfr. BERTHIER, J.J. O.P. "Sanctus Thomas Aquinas 'Doctor Communis' Ecclesiae". Vol. 1: **Testimonia Ecclesiae**. Romae: Ex Typographia Editrice Nazionale, 1914, pp. 50-52. [inclui-se a frase: 'Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos'].

¹¹ Cfr. MANDONNET, P. "La canonization de Saint Thomas D'Aquin", em: *Mélanges Thomistes*. Bibliothèque Thomiste. III. Paris: Vrin, 1931, p. 35, nota 4. [não se inclui a frase: 'Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos']. Reproduziu-se o texto de Douais.

¹² Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. **Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis**. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 513-518. [não se inclui a frase: 'Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos'].

¹³ Cfr. ALARCÓN, E. **Corpus Thomisticum**. <http://www.corpusthomisticum.org/bancanon.html> [não se inclui a frase: 'Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos']. Alarcón reproduz o texto anônimo editado por Prümmer-Laurent.

¹⁴ Sobre vida e obra de Bernardo Gui: Cfr. ROTHE, W.F. "Bernhard von Gui", em: **Thomistenlexikon**. D. Berger und J. Vijgen. Bonn: verlag nova & vetera, 2006, col. 45-48.

É incontestavelmente o trabalho de uma testemunha ocular, pelo qual somos reportados a estar lá e se reconhece a pluma de Bernardo Gui, porque o célebre historiador, que estava em Avinhão nesta época, amava anotar tudo e o fazia com precisão e brevidade¹⁵.

Poder-se-ia questionar a proposição de Mandonnet: Por que Bernardo Gui não assinou a autoria do relato? Por que sendo um renomado e exímio historiador deixou escapar detalhes de informações que o outro relato do mesmo evento feito por Frei Bento de Asinago não deixou escapar, como nomes e referência de lugares? Por que um historiador não dataria um documento, ainda que fosse um breve relato? Por que um culto em língua latina teria se valido de uma linguagem comum para relatar o acontecimento?

A tese de Walz

Angelus Walz [1893-1978], por sua vez, o atribuiu a João de Colônia [1280-1336]¹⁶ um grande defensor da doutrina de Tomás de Aquino no século XIV, que também se encontrava em Avinhão naquela época¹⁷. Igualmente, as palavras do próprio Walz nos mostram os argumentos pelos quais ele considerou este como o possível autor do relato anônimo:

Pièrre Mandonnet afirmou ser o escritor deste relato Bernardo Gui, pois Bernardo viveu na Cúria de Avinhão e era solícito em anotar de modo breve e exato os acontecimentos, por esta razão o identificou como autor. Mas, também, talvez, haja um outro autor, além de Bernardo Gui, que era biógrafo da Ordem dos Pregadores, ou seja, João de Colônia, que também estava presente em Avinhão e que, ao menos, não deve ser excluído como autor da compilação desta notícia anônima. Ademais, para uma notícia anônima com palavras latinas comuns,

¹⁵ Cfr. MANDONNET, P. "La canonisation de Saint Thomas D'Aquin – 1317-1323", em: **Mélanges Thomistes**. Bibliothèque Thomiste III. Paris: Vrin, 1934, p. 35.

¹⁶ Cfr. SABBADINI, R. "Giovanni Coloniae biografo e bibliografo del sec. XIV", em: Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino. Vol. 46. Classe de scienze morali, storiche e filologiche. Torino: 1911, pp. 278-307.

¹⁷ Cfr. WALZ, A. "Historia canonizationis Sancti Thomae de Aquino", em: *Xenia Thomistica* III. Ed. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 128.

parece pouco para o conhecimento culto da língua latina que tinha Bernardo¹⁸.

Igualmente, poder-se-ia questionar a proposição de Walz: Por que João de Colônia não assinou a autoria do relato? Por que sendo também um renomado e exímio historiador deixou escapar detalhes de informações que o outro relato do mesmo evento feito por Frei Bento de Asinago não deixou escapar, como nomes e referência de lugares? Do mesmo modo, por que um historiador não dataria um documento, ainda que fosse um breve relato? Por que Walz considerou pouco culto o latim do texto para ser atribuído a Bernardo Gui, mas não para atribuí-lo a João de Colônia? Quem seria este João de Colônia?

A tese de Prümmer

Dominikus Prümmer [1866-1931], considera improvável que fosse Bernardo Gui ou João de Colônia os possíveis autores deste relato histórico. Igualmente, as palavras do próprio Prümmer nos evidenciam os argumentos pelos quais ele desconsiderou tanto Bernardo Gui, quanto João de Colônia como possíveis autores deste relato anônimo:

É possível que estes dois dominicanos estivessem em Avinhão quando da canonização de Santo Tomás, mas parece difícil, tendo em conta a brevidade e a característica impessoal deste fragmento, poder atribuir de uma maneira certa a um ou a outro destes religiosos, igualmente conhecidos por seus trabalhos históricos¹⁹.

De igual modo, poder-se-ia questionar a tese de Prümmer: Por ser isto apenas um 'fragmento', uma breve notícia dos acontecimentos, como o próprio Prümmer diz, exigir-se-ia, a título de um breve relato de acontecimento, a reivindicação de uma detalhada pesquisa histórica tal como um e outro

¹⁸ Cfr. WALZ, A. "Historia canonizationis Sancti Thomae de Aquino", em: *Xenia Thomistica* III. Ed. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 145.

¹⁹ Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. **Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis**. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 511.

estavam acostumados a fazer e levavam anos para fazê-las levantando as fontes manuscritas, indo de bibliotecas em bibliotecas, de convento em conventos, fazendo entrevistas, comparando as fontes, analisando-as e expondo os por menores, os detalhes e transcrevendo na íntegra os textos relatados na Cerimônia?

Respostas às questões e a indicação da tese mais favorável

Com o intuito de resumir numa única resposta às questões levantadas contra as três teses propostas, parece mais oportuno – até onde sabemos ter alcançada a identificação do autor deste relato – concluir favorável à tese de Pierre Mandonnet, que indicou como possível autor deste breve relato Bernardo Gui.

Sobre a *presença em Avinhão*, de fato, embora João de Colônia também estivesse em Avinhão, seu labor intelectual esteve mais voltado para a defesa doutrinal de Tomás do que para a pesquisa histórica de relato da vida de Tomás, como sempre esteve a de Bernardo.

Com relação à *metodologia*, algo poderia pesar a favor de João de Colônia o fato de não se tratar de um relato histórico detalhado, típica tarefa de Bernardo. Mas esta tese pode ser posta em dúvida se for suposto que este último não propôs um relato histórico, com a qualidade de outros que fizera a pedido de autoridades, mas apenas com o intuito de relatar uma notícia sob sua ótica pessoal e sem a exigência de uma descrição detalhada a pedido de alguma autoridade, algo diferente do que ocorreu com o relato de Frei Bento.

E se tivermos em conta que *a característica do documento é a de ser apenas uma notícia reportada*, o que não decreta a exímia habilidade de um historiador, não se deve excluir a hipótese de que Bernardo poderia tê-la escrito para o seu arquivo, ao modo de *uma nota pessoal*. Algo típico de historiador: fazer notas e, depois, revisá-las, caso se faça necessário ou lhe seja demandado.

Isto posto, nada impede considerá-la apenas como uma notícia escrita no ato dos eventos mesmos e reportada na forma de uma nota pessoal, o que

justificaria a desnecessária, para este tipo de relato, exigência de detalhes, talvez, a identificação do autor, já que não era para a divulgação externa, mas uma nota pessoal.

Mas pesa algo contra Bernardo e João, a não *datação*, pois poder-se-ia conceber como uma nota de arquivo pessoal, na qual não é comum autografar, mas injustificável a não datação se for uma nota histórica da altura dos nomes em jogo. Mas se for uma nota para uso pessoal, por que ainda assim não foi datada? Duas hipóteses: 1ª. a obviedade do relato reportaria à data do fato; 2ª. talvez, uma segunda ‘mão’ (cópia) não reportou no manuscrito que chegou a quem o transcreveu, a informação do nome do autor e nem da data do relato, algo também possível, pois parece haver duas fontes do relato anônimo, como veremos abaixo.

De qualquer modo, este relato foi escrito depois do dia 30 de Julho de 1323, pois na edição de Percin, reproduzida por Berthier acrescenta-se uma interessante informação. Passadas a *Solenidade* preparativa ocorrida no dia 14 de Julho e a *Canonização*, no dia 18 de Julho de 1323, o Papa João XXII escreveu uma carta para a Rainha da França, no dia 30 de Julho, para anunciar a inscrição de Santo Tomás de Aquino no Catálogo dos Santos. Eis o texto:

O Santo Papa, porém, também escreveu para a rainha da França, a Senhora Clemência²⁰, no dia 30 de Julho de 1323: ‘Bispo João, servo dos servos de Deus, à dileta filha em Cristo, Clémencia, Ilustre Rainha da França, saudação e benção apostólica. Para a alegria da providência Real anunciamos que no passado próximo 18 de Julho, feliz de trazer à memória, Frei Tomás de Aquino, da Ordem dos Pregadores, para o louvor e glória de Deus, igualmente para a exaltação da Igreja triunfante, e para a consolação dos muitos da Igreja militante, do consílio dos nossos Irmãos e em razão de muitas preces públicas dos Prelados que aí assístiam, conduzimos e o adicionamos ao Catálogo dos Santos. A graça do Nosso Senhor Cristo esteja convosco’. Dado em Avinhão, no dia 30 de Julho, sétimo ano de nosso pontificado²¹.

²⁰ Filha de Carlo I, rei da Hungria e esposa de Ludovico X, rei da França.

²¹ Este desfecho consta na edição de Percin, reproduzida por Berthier: Cfr. PERCINDE MONTGAILLARD, P.-J.- F. *Monumenta conventus tolosani ordinis F. F. praedicatorum primi ex vetustissimis manuscriptis*

Quanto ao *latim*, há de destacar que se foi uma nota pessoal, ela igualmente foi, num primeiro momento, elaborada sem a preocupação de ulterior apresentação externa com um latim culto, mas como uma nota historiográfica para uso pessoal. De fato, nada impediria ser ulteriormente divulgada num latim culto, depois de revisada e verificada todas as fontes, como de costume se procedia no exercício da documentação histórica, ao menos no caso do reconhecido labor de Bernardo de Gui.

E se fosse um relato para ser dado a conhecer ao público e divulgado ulteriormente, certamente delinear-se-ia sob a pluma de quem o relatou tal latim apurado, porque seria revisado e, no caso de Bernardo Gui, seria selada a sua marca registrada: brevidade e precisão nas informações, algo que não se esconde deste relato, ainda mesmo sem ter sido escrito na forma de um latim culto.

Neste aspecto, soam falhas e vagas as teses de Walz e Prümmer de que não poderia ter sido obra de um Bernardo Gui ou de um João de Colônia, se tivermos em conta que se tratou de um relato pessoal, livre de exigência de uma análise depurativa histórica e de um latim culto para divulgação posterior. Contudo, ainda sendo um relato simples, sem identificação de autor e data a hipótese, pelo argumento histórico e metodológico, inclina-se mais para a autoria de Bernardo Gui.

Além disso, reforça a hipótese de tratar-se de uma nota simples e com finalidade de documentação pessoal, se compararmos este relato com aquele outro feito pelo Frei Bento de Azinago sobre o mesmo evento, mas tendo a preocupação de documentar com mais detalhes os dados, as fontes, as pessoas, os lugares, as datas com mais precisão, pois fez o seu relato a pedido de autoridades e o reportou às devidas autoridades, ato seguido ao término dos eventos, pois tudo indica que Bento enviou o seu relato para

originalibus transcripta et S. S. ecclesiae patrum placitis illustrata in quibus Historia almi hujus Conventus per annos distributur, refertur totius Albigensium facti narratio. Tolosae: apud Joannem & Guillelmum Pech, 1693, p. 229; BERTHIER, J.J. O.P. "Sanctus Thomas Aquinas 'Doctor Communis' Ecclesiae". Vol. 1: **Testimonia Ecclesiae**. Romae: Ex Typographia Editrice Nazionale, 1914, p. 50.

diversas autoridades eclesiásticas, apenas quatro dias após a canonização, no dia 22 de Julho de 1323²².

Este segundo relato escrito por Frei Bento, como dito antes, foi enviado para Avinhão no dia 22 de julho de 1323, ao Geral da Ordem Aymerico de Plaisance e ao Provincial da Lombardia Benvenuto dei Borghesini e aos priores e religioso do convento de Bolonha. O texto de Frei Bento, depois de enviado às autoridades, foi ulteriormente editado por Taëgio²³ e na obra *Arquivos dos Frades Pregadores* de Roma²⁴ e, também, foi editado por Taurisano²⁵, Prümmer²⁶ e por Alarcón²⁷.

Enfim, pesa contra a hipótese de Walz a própria identidade de João de Colônia, o que não ocorre no caso de Bernardo Gui, mais conhecido em sua época do que João de Colônia. Na *Solenidade* e na *Canonização* haviam muitas personagens com o mesmo nome ‘João’, mas apenas um com o nome de Bernardo. Há, de fato, certa dificuldade em estabelecer inclusive à verdadeira identidade de João de Colônia, pois há diferentes autores com o mesmo nome.

Martin Grabmann [1875-1949], tendo em conta esta questão, de saber quem era João de Colônia, parece ter confirmado a identidade deste com a de João de Sterngassen, a saber, que os dois possíveis autores distintos não eram senão uma e mesma pessoa²⁸. Grabmann não fez isto com a intenção de

²²Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. **Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis**. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 511.

²³ Cfr. QUÉTIF, J. et ÉCHARD, J. **Scriptores Ordinis Praedicatorum**. T. II. Paris, 1721, p. 35.

²⁴ApudPRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. **Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis**. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 512.

²⁵ Cfr. TAURISANO, I. “Tre documenti inediti su S. Tommaso”, em: **S. Tommaso d’Aquino, O.P.** Miscellanea Storico artistica. Roma, 1924, p. 321-323.

²⁶ Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. **Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis**. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, pp. 513-518.

²⁷Cfr. ALARCÓN, E.**Corpus Thomisticum**. <http://www.corpusthomisticum.org/bencanon.html>

²⁸ Cfr. GRABMANN, M. “Forschungen zur ältesten Deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens”, em: **Xenia Thomistica**, III. Ed. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 198. IDEM. *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXII – Heft 1/2. Münster Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949, pp. 112-115. É muito provável que João de Sterngassen seja o mesmo João de Colônia. Se compararmos as referências biográficas dadas por Sabbadini e as que analisa Grabmann nas duas obras citadas acima como estem breve relato sobre a vida e obra de João de Sterngassen, poder-se-á verificar muitas semelhanças: Cfr.

provar a atribuição deste relato a João de Colônia, mas, por outras razões ligadas à sua pesquisa histórica de um texto. E isso ele o faz a partir da comparação de dois manuscritos distintos: um atribuído ao de Colônia e o outro ao de Sterngassen, cujas análises de breves passagens lhe deu satisfatórios indícios de similitude na exposição sobre o tema da distinção entre o ser e a essência.

Isto o levou a crer, pelo fato de que não era conhecido, senão o de Colônia, que não se tratava de duas pessoas, mas de uma mesma pessoa, cuja exposição possui duas transcrições um pouco diferentes, mas, uma mais breve e outra mais longa, mas não de dois possíveis autores, senão de um mesmo autor com dois códices variantes. Deste modo, destacou o historiador Grabmann, que não havia naquela época autor conhecido do referido texto, senão João de Colônia, ao qual deveria ser atribuída a obra contida naqueles códices.

Por tudo que foi exposto, parece mais favorável a tese de Pierre Mandonnet, que indicou como possível autor deste breve relato Bernardo Gui, seja porque ele se encontrava em Avinhão, seja porque não se tratava de um relato histórico detalhado, mas apenas uma notícia reportada, provavelmente não feita a pedido de alguma autoridade ou para ser enviada para alguma outra autoridade, mas por parecer ser uma relato exclusivamente para arquivo pessoal, o que justificaria a não identificação e não datação, com a finalidade, como costume e prática de documentação histórica que coletou inúmeras informações, como um dos promotores da causa da Canonização de Tomás de Aquino, a saber, com o intuito de apenas possuir um breve relato, feito nos mesmos dias dos acontecimentos, possivelmente completado poucos dias depois, com base na memória dos fatos, uma vez que se fazia presente no ato do mesmo, como testemunha ocular. E se ele o fez, provavelmente o fez depois do dia 30 de Julho de 1323.

ROTH, C. "Johannes von Sterngassen", em: **Thomistenlexikon**. D. Berger und J. Vijgen. Bonn: verlag nova & vetera, 2006, col. 318-321.

Um dado importante: a atribuição de uma sentença ao Papa João XXII

Um dado importante do relato dito ‘anônimo’ e não encontrado no relato de Frei Bento é a famosa sentença atribuída a João XXII: *Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos* [Que ele fez o mesmo número de milagres que de artigos que escreveu]. Há, no entanto, um impasse, pois esta sentença aparece em algumas edições, mas em outras não, do relato assim denominado ‘anônimo’. Raimundo Hugo [†1368] autor da História do traslado do corpo de Santo Tomás de Aquino para Toulouse, num dos capítulos deste opúsculo reproduz o texto do Ms 610 [I, 37] ff. 80-82, uma relato anônimo sobre a Solenidade de Canonização de Santo Tomás de Aquino. Poderia o editor da obra *Momumenta Conventus Tolosani*, Percin ter incluído esta frase no texto de Raimundo Hugo? Ora, Douais edita o mesmo texto do Ms 610, mas em sua edição não aparece a refrida sentença. Percin não inventou esta sentença, como veremos. Por esta razão, Pièrre Mandonnet não hesita em considerar a possibilidade de haver duas fontes distintas para este relato anônimo. A sentença “*Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos*” aparece nas supracitadas edições de Percin, reproduzida por Bremond e Berthier, mas não é encontrada nas edições de Douais e Mandonnet, reproduzidas por Prümmer e Alarcón.

Recordemos a questão! Mandonnet levanta uma hipótese: o texto do Manuscrito 610 da Biblioteca de Toulouse que ele reproduz em nota de rodapé, não traz esta sentença, então, Percin e Douais não poderiam ter utilizado um manuscrito diferente?²⁹ Para ele é possível, mas destaca que ele mesmo não pôde verificar isto. E afirma que Percin não criou a tradição desta fórmula. Para tanto, Mandonnet destaca que bem antes de Percin, que deu a conhecer esta

²⁹ Cfr. MANDONNET, P. “La canonisation de Saint Thomas D’Aquin – 1317-1323”, em: **Mélanges Thomistes**. Bibliothèque Thomiste III. Paris: Vrin, 1934, p. 38.

fórmula em 1693, já no século XIV, João Gerson [1363-1429]³⁰, Chanceler da Universidade de Paris, apresentou a seguinte observação³¹:

Entre os próprios santos confessores existiu esta diferença: aqueles que escreveram muito para a iluminação da Fé e sobressaíram em grandes doutrinas e sentenças, muito poucos ou quase nenhum milagre fizeram durante a vida, porque tinham a aprovação da santidade na eminência da doutrina. Assim, Santo Agostinho, São Gregório, São Jerônimo e outros. Por isso, quando se trata da canonização de Santo Tomás de Aquino, alguns se opuseram ao fato de que ele não realizou milagre em vida, ou pelo menos não em grande quantidade, mas o Papa respondeu que Tomás não descuidou disto e acrescentou: *Porque ele fez o mesmo número de milagres que de questões que resolveu*³².

É bem provável que o Papa João XXII a tenha proferido num dos sermões da quinta-feira do dia 14 de Julho de 1323, durante a *Solenidade* ocorrida no Palácio dos Papas, como preparação para a *Canonização* datada de 18 de Julho de 1323³³. Deve ser ressaltado que esta sentença não se encontra na *Redemptionem misit Dominus*, a Bula de canonização de Santo Tomás, que longe de ser, como afirmou Vauchez, um texto explícito contra a difusão das doutrinas heréticas³⁴, trata-se de um texto que apresenta uma biografia sumária, uma enumeração de virtudes e a enumeração de uma dezena de milagres. É muito provável que Vauchez tenha tido em mãos outro texto, mas não a Bula de Canonização de Tomás de Aquino. Portanto, estas

³⁰ Jean Charlier de Gerson [13 de Dezembro de 1363–12 de Julho de 1429], estudioso francês, educador, reformador e poeta, Chanceler da Universidade de Paris, uma luz orientadora do movimento Conciliar e um dos mais importantes teólogos no Concílio de Constança, nasceu na Vila de Gerson, no bispado de Reims em Champagne.

³¹ Cfr. MANDONNET, P. “La canonisation de Saint Thomas D’Aquin – 1317-1323”, em: **Mélanges Thomistes**. Bibliothèque Thomiste III. Paris: Vrin, 1934, p. 39.

³² Cfr. JOANNIS GERSONII, **Opera Omnia**. Ed. Ellies du Pin. t. II. Pars Quinta. De Libris legendis a Monacho. Antuerpiae: Sumptibus Societatis, 1706, col. 712: “Inter ipsos Confessores Sanctos haec fuit differentia: nam qui scripserunt multa ad Fidei illuminationem, et magna sententia, et doctrina pollebant, pauciora, aut quasi nulla fecerunt miracula, praecipue in vita, quia habebant probationem sanctitatis in eminentia doctrinae. Sic Augustinus, Gregorius, Hieronymus, et similes. Unde cum in canonizatione sancti Thomae de Aquino opponeretur a quibusdam quod non fecerat miracula in vita, vel non multa, dictum fuit per Papam, non esse curandum et adjecit: *Quoniam tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit*”.

³³ Cfr. PEGUES, TH. “Quot articulos scripsit, tot miracula fecit”, em: **Xenia Thomistica**, II. Divo Thomae Doctori Communi Ecclesiae occasione VI centenarii ab ejus Canonizatione oblata. Ed. Fr. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 1.

³⁴ Cfr. VAUCHEZ, A. “Les canonisations de S. Thomas et de S. Bonaventure: pourquoi deux siècles d’écart?” em: **1274 année charnière, mutations et continuités**. Vol. 1. (1974), p. 761.

palavras muito provavelmente foram ditas num dos sermões da Solenidade daquele referido dia 14 de Julho, dias antes da própria canonização.

De igual modo, Berthier recorre a uma outra fonte, mais poética, para confirmar esta fórmula e atribuí-la ao Sumo Pontífice. Trata-se de um *Epigrama em honra de Santo Tomás de Aquino* editado em 1666, escrito pelo Frei Pedro Monteiro, no qual ele diz:

São muitos, eu admito, numerosos volumes, muitos livros que
ele escreveu: uma mão agrada mais.
Escreveu tantos artigos quantos milagres fez.
A voz do Sumo Pontífice é antiga e verdadeira.
Ó! Mão direita imortal, que nunca perecerá, da qual são todos
os artigos maravilhosos³⁵.

Thomas Pègues [1866-1936], por sua vez, não tem a menor dúvida da sua autenticidade, atribuindo-a ao Papa João XXII.

Quando, pois, o Sumo Pontífice João XXII, no dia 14 de Julho de 1323, quatro dias antes de solenemente inscrever o venerável frei Tomás de Aquino entre os santos, no Palácio Pontifício em Avinhão fez aquele sermão para um coro de reis, príncipes, cardeais e toda cúria pontifícia, entre muitas outras belíssimas palavras que apresentava em honra de Santo Tomás, que aquele eminentíssimo Orador pregou, especialmente uma os ouvintes não sem admiração ficaram ao ouvi-la: *quanto artigos escreveu, tantos milagres fez!* Na verdade, cada um destes artigos é um prodígio, que dá o testemunho maravilhoso de piedade e de ciência através das obras que são de Deus, não da inteligência e capacidade humanas, mas do dom do Espírito Santo para levar à suma perfeição³⁶.

E o mesmo fez Innocenzo Taurisano [1866-1960] em sua obra *A vida e a época de Santo Tomás de Aquino*³⁷. Resta, então, concluir que é muito

³⁵ Apud Berthier: PETRUS MONTEVRO, *Epigrammata in laudem Divi Thomae Aquinatis Doctoris Ecclesiae Ord. Praedicatorum*. Anno 1666, epigrama n. 18.

³⁶ Cfr. PÈGUES, TH. "Quot articulos scripsit, tot miracula fecit", em: *Xenia Thomistica*, II. Divo Thomae Doctori Communi Ecclesiae occasione VI centenarii ab ejus Canonizatione oblata. Ed. Fr. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 1.

³⁷ Cfr. TAURISANO, I. *La vita e l'epoca di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 164.

provável haver um outro manuscrito ao qual teve acesso o autor Raymundo Hugo, quem na coletânea de Percin, transcreve o texto de um manuscrito, não podendo saber ao certo se é o 610 ou outro. Mandonnet, como dissemos, supôs ser outro ao qual não pôde verificar. Mas, de qualquer modo, pairou durante tempos a dúvida de se era ou não autêntica esta sentença e se devia ser atribuída ao Papa João XXII. Parece, ao menos pelos relatos históricos que se remontam desde o final do século XIV, quando Tomás foi canonizado, que o Papa João XXII realmente proferiu em sermão esta famosa sentença no dia 14 de julho de 1323.

Por que ele teria proferido esta sentença? Há de recordar-se que houve dois processos instaurados sobre a vida e a doutrina de frei Tomás de Aquino tendo em vista a sua canonização: um em Nápoles e outro em Fossanova³⁸. E a grande questão era mostrar para os opositores à tese de que Tomás não poderia ser canonizado por não ter feito nenhum milagre em vida ou poucos, depois destes dois processos e passados cinquenta anos, que lhe foram atribuídos mais de trezentos milagres, razão pela qual o Papa faz alusão aos mais de trezentos artigos que Tomás escreveu, por isso disse que se lhe atribui o mesmo número de milagres que de artigos.

Revisitando a Matéria de Bretanha hoje: leituras da personagem feminina de Novela de Cavalaria na contemporaneidade

Francisco de Souza Gonçalves - PPGL/UERJ

Quem é Morgana Le Fay – A Idade Média e a Literatura Arturiana

Tipicamente, a representação das mulheres na lenda arturiana reflete em geral a atitude da época em que as obras foram escritas. De acordo com *A Nova Enciclopédia Arturiana*, “as mulheres idealizadas da literatura arturiana refletem a mentalidade social e a preocupação sexual dessas épocas”³⁹. A mulher é importantíssima dentro do cenário diegético artúrico. Ao longo da Idade Média, desde a fase das narrativas que priorizavam o cronístico (século

³⁸ Cfr. TORRELL, J.-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua Pessoa e obra**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 376.

³⁹ LACY, Norris J. LACY, Norris J. **New Arthurian Encyclopedia**. New York: Garland, 1996, p. 524.

IX – XI) até as que possuíam o caráter de “narrativas exemplares” (séculos XIII-XVI), passando pelas de cunho heróico, romântico e cortês (séculos XII-XIII), as personagens femininas funcionam como ingrediente primordial para os enredos, fosse uma princesa em perigo, santa, pecadora, penitente, fada ou até serva do demônio, o destaque feminino era sempre constante. Dentre esta miríade de personagens, a fada é um dos mais fascinantes *topos*. A fada é um ente profundamente ligado ao paganismo, carregado de erotismo e soberania, uma mulher que se transformava em um ser de outro mundo, ou seja, um ser místico, por ter sido iniciada ou ter tido uma concepção mágica. Neste contexto, entra em cena a grande, porém controversa e fascinante Morgana, *Le Fay*⁴⁰: relacionada às ideias de transgressão, disputa pelo poder e magia.

O problema em mapear uma única personagem através de centenas de anos, dentro de um *corpus* literário tão vasto quanto a Matéria de Bretanha, são as sutis mudanças que ocorrem em cada época, a escrita e a reescrita, segundo a pena e ideologia de cada autor. O máximo que se consegue fazer é rastrear e traçar um panorama das mais importantes obras, com propósito de inserir o leitor na trajetória da tradição literária arturiana, mesmo que de forma breve.

Geoffrey de Monmouth é o primeiro a mencionar Morgana, na narrativa escrita, em sua obra *Vita Merlini* (c. 1150), onde aparece como uma fada curadora, provida de diversos poderes especiais que remontam ao legado céltico das narrativas artúricas, profundamente ligada ao mago Merlim. O liame sanguíneo com o rei Artur não aparece. Ainda no século XII, o francês Chrétien de Troyes, maior autor do repertório literário artúrico da Idade Média⁴¹, também a retrata como uma fada, dotada de poderes especiais e ligada a Avalon, mantendo seu *status* de “fada curadora”: atrelando-a à figura merliniana, tornando-o o grande mestre de Morgana, que faz com que os poderes da fada se estendam. Já em Troyes, a ambiguidade da personagem começa a

⁴⁰ Epíteto pelo qual ficou notória em todo o lendário artúrico. Na Demanda é chamada de Morgaim ou Morgaiana, a Fadada.

⁴¹ LAGARDE, André; MICHARD Laurent. **Moyen âge**: les grands auteurs français du programme. Paris: Galimard, 1959, p. 68.

aparecer: tanto o lado erótico, quanto os caracteres negativos de *enchantress* se acentuam: uma certa ambiguidade já começa a ficar implícita na personagem.

No Ciclo da *Vulgata* Arturiana, concernente às narrativas produzidas entre 1215 e 1235, profundamente influenciadas pela religiosidade do homem medieval (especialmente pelos monges cistercienses) e pelos propósitos evangelizadores da Igreja “pós-Reforma Gregoriana”, podemos enxergar um delineamento da *persona* de Morgana mais similar com o que veremos n’ *A Demanda do Santo Graal*. Os liames com o maravilhoso pagão, o erotismo subjacente na leitura da personagem e a sua suspeitosa ambiguidade fazem com que a influência clerical a tornem uma antagonista – subversiva por ser avessa à moral em que deveria ser enquadrado o sexo feminino, segundo a visão dos *oratores*⁴².

A ambivalência de Morgana é, posteriormente, entrevista em duas importantes obras de língua inglesa, Galvão e o Cavaleiro Verde (*Sir Galwain and the Green Knight*), de autor anônimo (século XIV) e Le Morte D’ Artur de Thomas Malory (c. 1469-1470). Na primeira obra, é descrita como “feiticeira influente”⁴³, Morgana detém um papel indispensável no desenrolar da narrativa, pois é umas das personagens principais da ação narrativa, como antagonista. Porém, devemos lembrar que “Morgan é figura silenciosa (...). Mantém-se escondida, mas por trás dos movimentos das restantes personagens, a vontade desta mulher é suprema pondo e dispondo, qual jogo de xadrez, as peças em movimento”⁴⁴. Aqui sua ambiguidade é mantida: Morgana é mostrada como uma fada, Senhora de Avalon. Perturbando a paz do reino, mais com o fito de desafiar Artur, Guinevere e a Távola Redonda, do

⁴² DUBY, Georges. **Eva e os Padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.24

⁴³ MARTINS, Ana Rita. Morgan Le Fay: A Herança da Deusa. As Faces do Feminino na Mitologia Arturiana. (Artigo). **Revista Medievalista**Nº9, (Dezembro de 2010). Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA9\martins9008.html>. ISSN: 1646-740X. Acesso: 16 de março de 2012, p. 9.

⁴⁴ MARTINS, op. cit., 2010, p. 9.

que os prejudicar, não é “a feiticeira totalmente pérfida do universo francês e do que viria a acontecer em Thomas Malory”⁴⁵.

Em *Le Morte D'Artur*, Thomas Malory usa da *vulgata* e *post-vulgata*, dando continuidade “ao processo de degradação e reformulando aventuras dos cavaleiros da Távola Redonda à luz do conceito de herói promovido pela Igreja Cristã”⁴⁶. É vista, portanto, de forma, prevalentemente, negativa, afasta-se da figura benéfica de *Vita Merlini*: “Foi, sobretudo, a partir de Thomas Malory que Morgan Le Fay ficou para a história como a feiticeira má capaz de tudo para prejudicar o irmão”⁴⁷. Todavia, a cena da barca que vem buscar Artur, depois de sua sangrenta batalha com Mordred se mantém: é Morgana quem o conduz à Ilha de Avalon, para ser curado – re-incorpora, portanto, a *persona* da fada curadora de Monmouth. Mantendo, reiteramos, a ambiguidade que lhe é característica.

Morgaiana, a Fadada – uma breve leitura de *A Demanda do Santo Graal*

*A Demanda do Santo Graal*⁴⁸ é uma importante obra literária do cenário medieval ibérico e profundamente representativa para a Literatura de expressão portuguesa. Traduzida de originais franceses e formada por mais de um livro da *Vulgata*, possui sua data de composição localizada no século XIII, entre 1230-1240. A tradução portuguesa do século XIII inscreve-se no ciclo denominado *Post-Vulgata*. A obra-fonte, hoje utilizada em pesquisas, é uma cópia deste manuscrito galaico-português do Centro Medievo, que possui versão documentada em pergaminho do século XV, o *Manuscrito 2594* da Biblioteca Nacional de Viena.

Em DSG, tem-se uma narrativa que se enquadra, segundo os especialistas da Matéria Arturiana, especialmente Antônio Furtado⁴⁹, na “Fase das Histórias Exemplares”. Deparamo-nos com um contexto em que as

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Idem*, p. 12.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Doravante a obra também será denominada pela sigla DSG.

⁴⁹ FURTADO, Antonio. **Aventuras da Távola Redonda**. Petrópolis: Vozes, 2003, p.29

personagens mais conhecidas do universo ficcional artúrico estão mais velhas, mais “maduras” e novos cavaleiros aparecem para acompanhar os mais conhecidos. Neste contexto narrativo, as aventuras dos cavaleiros serão, quase sempre, alegorias, exemplos; e os fatos narrados terão, frequentemente, um fundo moral e didático bem definido. Estas aventuras estarão repletas de “coisas que mostrarão aos homens bons o significado das outras coisas” ⁵⁰. As narrativas terão por tema central o Graal e sua busca pelos cavaleiros. Salienta-se que o cálice sagrado, será inicialmente abordado, na literatura arturiana, por Chrétien de Troyes no romance *Perceval*.

Na obra, a “clericalização” do lendário artúrico mostra-se aguda. A perspectivação moralístico-didatizante, herdada do *Ciclo da Vulgata*, engendra novas personagens, como o cavaleiro Galaaz, filho de Lancelote, criado em um monastério: o modelo do cavaleiro santo, um cruzado – monastizado, asceta e celibatário – um homem puro, portador dos ideais de uma cavalaria pura, religiosa, gerado pela Igreja medieval, cuja busca primeira não é a honra terrestre, mas o paraíso celeste prefigurado pelo achamento do Santo Graal. Desta feita, a DSG, não é uma narrativa em que só o modelo da cavalaria santa é apregoadado, mas também modelos para a “doutrinação” e enquadramento do sexo feminino, além de uma exaltação do miraculoso em detrimento do maravilhoso de fundo pagão, que começava a ser imputado como “demoníaco”: os *mirabilia* que não pudessem ser ressemantizados como *exemplum* de pecaminoso foi elidido – o que acontece com a *Dama do Lago* (ou *Viviane*) e Merlim, apenas mencionado. Não é o que houve com Morgana Le Fay. É assaz pertinente salientarmos que, embora a obra tenha pronunciado cunho moralista, muitos elementos da narrativa que remetem ao paganismo não foram completamente apagados ou atribuídos a forças demoníacas, mas “escamoteados”, mantidos com os supramencionados objetivos de “exemplificação”; não raro, ocorrem evidentes tentativas de cristianização.

⁵⁰ *Ibidem*.

A DSG, provida dos supracitados objetivos moralistas, mantém Morgana pela importância que esta adquiriu no enredo das narrativas arturianas, desde sua criação no século XII. A personagem aparece poucas vezes, mas de forma decisiva. Já conhecida no repertório narrativo artúrico, vilanizada pelo *Ciclo da Vulgata*, o seu antagonismo com relação à Tavola Redonda/ Camelote é, obviamente, acentuado. Será retratada como uma conspiradora maléfica contra seu irmão, o reino e todos os valores apregoados por Galaaz e seus companheiros. Seu filho⁵¹, Mordredo, é o grande agente para a derrocada do reino de Logres e para o fim das aventuras da Távola Redonda, ele é o assassino de Artur. Todavia, a ambiguidade de Morgana, proveniente de seu *genus* diegético céltico⁵², não é apagada e o lado curador da fada (senhora dos destinos dos homens), novamente vem à tona, dando desfecho à obra. Morgana aparece em cinco episódios significativos, dos quais falamos brevemente a seguir:

O primeiro episódio em que Morgana se mostra é em *Da Visam que Viu Lancelote*⁵³, onde o maior cavaleiro de Artur (até a chegada de Galaaz) tem uma visão marcante do “Além”. Em sua descida aos infernos, dentre algumas outras visões, Lancelote se depara com Morgaim (Morgaiam)⁵⁴ acompanhada de uma turba de demônios. A figura de Morgaim emerge, no episódio, repleta de simbolismo, carregada de significados – intentaremos relacionar alguns:

A irmã de rei Artur, mui fea e mui espantosa, assi que bem lhe
semelhava que entam saíra do Inferno; e nom trazia vestido
rem do mundo, fora ua pele de uu lobo que a cobria mui mal.
Ela gemia tam doridaamente que parecia chagada.⁵⁵

⁵¹ Em narrativas pregressas, Mordredo ou Morderet (Mordred) é tido como fruto de uma relação incestuosa entre Artur e Morgana. Entretanto, esta correlação não aparece em DSG.

⁵² Cf. GONÇALVES, Francisco. **O bifrontismo do feminino em A Demanda do Santo Graal: Redescobrimdo o substrato céltico das personagens femininas na busca do Santo Cálix**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Letras/Curso de Literatura Portuguesa) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

⁵³ **DEMANDA DO SANTO GRAAL**, A. Irene Freire Nunes (ed./trad./org.). Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1995, p. 161.

⁵⁴ Mais conhecida como Morgana Le Fay em outras versões.

⁵⁵ *Ibidem*.

Os demônios assediam a irmã do rei Artur, que objetiva entregar-lhes Lancelote: “Tende-o bem, cá este é u dos nossos cavaleiros”⁵⁶. O que primeiro chama a atenção na segunda visão de Lancelote é a maneira como se apresenta a grande antagonista da DSG. Sua descrição não se aproxima em nada de uma mulher que se encontra em extremo sofrimento, como se esperaria da alma que se recebe as punições infernais na cosmovisão cristão. Ao contrário, Morgaim possui uma autoridade que, em nada, remete-nos aos sofrimentos previstos pela ortodoxia cristã para as almas “impenitentes”. Enxergamos uma mulher desnuda, vestida somente por uma pele de lobo, que não está subjugada à turba demoníaca que lhe segue, aparece, antes, “nivelada” a estes: “andavam em sua companhia mais de mil diaboos.”⁵⁷. E, por vezes, dando-lhes ordens: “Assi como Morgaim o mandava, assi o faziam eles e filhavam-no”⁵⁸. Desde muito, a relação da figura morganiana com Lancelote do Lago é conturbada. Dentro da própria DSG, um dos recorrentes raptos do cavaleiro, perpetrados por Morgaim, aparece. É tida como uma inimiga de Artur, e, por conseguinte, uma inimiga da ordem que este representaria. Ora, Lancelote é uma das grandes forças de combate que o rei possui em sua defesa, o seu grande ardil no plano terreal é fazer da “grande força do rei”, a sua “grande fraqueza”, para, com isso, obter o trono e a coroa do reino de Camalote.

A segunda, a terceira e a quarta aparição de Morgana são concernentes ao planejamento que fará para promover a queda do trono de Artur, minando sua principal força: a Távola Redonda. Ao tentar convencer os principais cavaleiros, com exceção do puro Galaaz, dos virtuosos Boorz e Persival e de Lancelote, a Fada traça uma bem estruturada campanha de enfraquecimento da figura do rei. junto a seus principais súditos. A sua “magia” – a retórica – entra em cena e ela está no jogo do poder.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ibidem.*

As urdiduras de Morgana começam pelos cavaleiros mais próximos a Artur. Um dos mais importantes em seus jogos de poder é Galvão⁵⁹. O sobrinho de Artur e, por conseguinte, de Morgana é um cavaleiro dúbio, que não segue o código de honra cavaleiresco, e, que, por isso é tido como um cavaleiro pecador: diametral oposto de Galaaz. No episódio *Como os três irmãos acharam Morgaim a Fadada*⁶⁰, uma verdadeira ofensiva contra Artur se inicia. Após algumas aventuras de Gaeriete, Morderete (ferido) e Galvão andam a esmo na floresta, Morgana os encontra e os convida para descansarem em seu castelo.

Na câmara onde Morgana, outrora prendera Lancelote⁶¹, Morderete encontra a história da vida do cavaleiro pintada nas paredes. Alguns temas relacionados a Guinevere aparecem. Os cavaleiros ficam curiosos em saber do que se tratava. Insistem, e Morgana conta-lhes tudo sobre o adultério entre a rainha e Lancelote. A fada ainda provoca os cavaleiros: “bem poderíeis vingar o rei há tempo, se fôsseis bons”⁶². Sua ânsia pelo poder é aparente e o antagonismo de Morgana revela-se mais uma vez. Morgana pede aos sobrinhos que contem ao rei sobre a infidelidade da rainha e Lancelote. Ela argumenta que, como são fiéis ao rei, isso era uma obrigação (apela ao código de honra cavaleiresco, para convencer os cavaleiros). Diz, ainda, que, caso ele não acredite, vinguem-se assim mesmo. A influência que Morgana tenta exercer sobre os cavaleiros mais “volúveis” da Távola Redonda é flagrante. Seu próximo passo será revelar um grave pecado do rei: a paternidade de Artur, o Pequeno. Após ter se perdido numa caçada, o rei encontra uma linda princesa na floresta, filha do rei Tanas, e a estupra: assim o cavaleiro é concebido e a revelação se dá por Morgana. Na questão de Lancelote com Guinevere, Morgana funciona como peça decisiva para que a relação extraconjugal e a traição real seja descoberta: a honra do rei fique manchada, a

⁵⁹ Ou *Gawain* é uma controversa personagem que também é vilanizada na DSG.

⁶⁰ DEMANDA, op. cit., p.212.

⁶¹ Este seqüestro era comum em narrativas anteriores à DSG.

⁶² DEMANDA DO SANTO GRAAL, A. Heitor Megale (trad./org./ed.). Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2008, p. 271.

Távola Redonda perca o seu melhor cavaleiro e a imagem da grande Rainha de Camelote nunca mais volte a ser recuperada. Morgana articula a queda moral de Camelote, que, com efeito, culmina com a queda, *ipso facto*, do outrora grande reino.

Quando, finalmente, obtém sucesso em sua empreitada, tanto pelos seus ardis, quanto pela espada de seu filho Mordredo, o que vemos é a completa instalação do caos e a total derrocada do, outrora próspero, reino de Logres. Assim, na DSG esta figura controvertida do lendário artúrico, nem sempre vilã, mas sempre uma “faeé”. Torna-se a grande “mãe da destruição” ao conceber um dos responsáveis pela derrota de Artur e, além disso, é a grande “mentora intelectual” deste feito. Sua ambigüidade, contudo, não se pode deixar de mencionar, aparece no desfecho da novela, quando leva Artur para a “Ilha das Mulheres” para ser curado. Ferido de morte, o rei Artur, após mandar Gilfrete devolver a espada ao lago, é levado numa barca que vinha do mar por três mulheres e Morgana, a fada. Gilfrete não consegue embarcar com seu senhor, o que lhe causa muita tristeza. As Mulheres na barca e Morgana, uma Senhora da Magia, aparecem para levar o rei Artur. O caráter demoníaco de Morgana desaparece e o poder do mito supera o verniz cristão: o substrato celta prevalece. As Damas mágicas, são heranças de ciclos muitíssimo anteriores: Morgana, finalmente, fará jus ao seu epíteto na narrativa: a Fada.

As narrativas fílmicas no século XXI: Morgana e a Contemporaneidade

Entre os séculos XVI e XVII, ocorre um eclipse da lenda artúrica. Somente nos séculos XVIII e XIX há uma retomada deste lendário. O Romantismo, através da investigação histórica e idealização, retomada o Medievo, promovendo um grande “Renascimento”. Na Inglaterra, a retomada do mito se dá, principalmente, pela obra de Thomas Malory. A pintura Pré-Rafaelita é um dos grandes demonstrativos disso, além da literatura de Walter Scott. Por isso mesmo, a imagem de Morgana não será das mais positivas.

No século XX, o cinema passa a usar o repertório narrativo da Matéria de Bretanha para seus roteiros. Na literatura, via de regra ocorre o mesmo, até a

aclamada quadrilogia literária *The Mists of Avalon*, *As Brumas de Avalon*, de Marion Zimmer Bradley (1979) na qual nos aprofundaremos um pouco mais abaixo.

A maioria dos filmes é reflexo direto da retomada de Malory pelo Romantismo, em que Morgana é retratada como uma vilã, sempre antagonista de Artur. Um dos exemplos de narrativa fílmica que possui esta característica é *Excalibur*, produção norte-americana, com direção de John Boorman e roteiro de Rospo Pallenberg, de 1981. Entretanto, no fim do século XX (1998), se destaca o *Merlin*, de Steve Barron, que representa um retorno às narrativas merlinianas pregressas misturadas à obra maloryana, com desdobramentos provindos de obras anônimas do medievo franco-bretão. Há implementação de personagens provindas do folclore e ciclos míticos irlandeses (*Ciclo de Ulster*) – como a rainha *Medb*: guerreira e feiticeira; desdobramentos de personagens como Morgana, Viviane e a Dama do Lago; destaque à figura de Merlin como o “druida entre as mulheres” é mantida, como em *As Brumas de Avalon*. Uma tônica desta obra cinematográfica é o caráter de “contação de histórias” que possui em que é valorizado o fundo céltico do lendário artúrico. O roteiro se prende mais ao caráter fantástico do lendário artúrico, sem contextualização histórica ou busca de “verossimilhança” como pode ser visto em filmes posteriores à década de 1990. Morgana é uma mulher mesquinha e cruel, mas não é a mais poderosa feiticeira do reino ou a única antagonista mágica de Artur. A mulher é exaltada e co-protagonista desta obra, o que não ocorria nas obras anteriores à década de 90. Esta obra também usa elementos da literatura de Zimmer Bradley, porém, reiteramos, perde no caráter de verossimilhança.

A obra literária de Bradley, composta de quatro volumes: *A Senhora da Magia*, *A Grande Rainha*, *O Gamo Rei* e *O Prisioneiro da Árvore*, trará Morgana para o século XX, não mais sob a perspectiva negativa de Malory ou da *Vulgata*, mas sob uma clivagem muitíssimo distinta. A narrativa propõe um enredo em 1ª pessoa, em que a própria Morgana Le Fay conta a sua história, obviamente a vilania da personagem é questionada: todo o lendário artúrico é relido com

perspicácia e detalhamento da trama. É uma obra profundamente marcada pelo feminismo do século XX, pelas novas descobertas arqueológicas sobre o povo celta: donde vem o mito, representa um retorno às raízes: há uma mistura do Medieval com a Inglaterra da Antiguidade Tardia, numa busca de verossimilhança que culmina na localização temporal da ação narrativa na Bretanha da Alta Idade Média.

Esta obra do século XX dá origem à narrativa fílmica homônima do século XXI, de Uli Edel, com roteiro de Gavin Scott. Apesar de manter certa “fidelidade” à obra de Zimmer Bradley, o roteirista e diretor do filme de 2001 implementam modificações exigidas pela transplantação da linguagem narrativa para uma outra manifestação artística: o cinema. Vejamos um pouco da maneira como Morgana “se vê” nesta trama e o que se altera no *status* da personagem, bem como a trama se desenrolará no que tange à busca de verossimilhança e ao resgate do caráter céltico da ascendência mágica de Morgana.

Le Fay é uma personagem redonda, não é somente uma antagonista, além disso, a grande diferença já se dá no foco narrativo: Morgana não é “contada”, mas “se conta”, ganha voz. Será, antes, um títere no jogo de poder entre potências políticas e religiosas, protagonizando um jogo de força com Artur, não por sua própria vontade, mas em nome do que se apresenta como “um bem maior”. Há uma “força maior” que impele a personagem, desconstruindo a imagem de “bruxa gananciosa” projetada na DSG. Morgana recebe a missão da Grande Sacerdotisa de Avalon, Viviane, e do maior druida da Bretanha, Merlin, de garantir o manutenção da “Antiga Religião”, céltica, das quais a adoração a uma Deusa-Mãe, a magia animista e a supremacia de Avalon eram características. Sua missão seria concluída juntamente com seu irmão Artur. Viviane manipula todos os acontecimentos para que o poder da Ilha das Mulheres fosse garantido, protegido do Cristianismo e do avanço dos Saxões. Ela estava destinada a ser a sucessora de Viviane no governo de Avalon e a grande Rainha de uma Bretanha forte e unificada.

A sua veia mágica é supervalorizada. Narrativas anteriores são retomadas. Em contraposição à DSG, onde a questão fica apenas subentendida, vaga, revelada somente pelo epíteto “fadada”. Guinevere (Genevra) é tida como uma antagonista, uma mulher amargurada por não poder viver os seus amores com Lancelote livremente. O que não é incomum no Lendário Artúrico tradicional.

Há um uso dos artifícios do “Mundo Céltico”, numa retomada idealizada destes “celtas”, própria do século XX. Toda a cenografia e até o figurino nos remetem a um lendário pré-cristão, em transição para o cristianismo. Há o uso do latim no filme, mas também se pode notar a escrita ogâmica ⁶³, símbolos pertencentes aos celtas como o triskel e os círculos concêntricos. Ademais:

O enredo do filme em análise apresenta, também, vasta simbologia. Exemplifiquemos com: 1. As brumas: que representam um período de incerteza bem perceptível na metáfora alegorizada do título, onde há a sugestão de um período de transição do paganismo para o Cristianismo; do fim de uma cultura **matriarcal** e o surgimento do patriarcalismo; 2. A Festa de Beltaine: ritual pagão em comemoração ao fim do inverno. Ocorria no 1º dia de verão, mas agradava, também, a chegada da primavera. Era conhecido como “Ritual de Fertilidade”; 3. A lua: símbolo do feminino. Sua fase minguante representa o poder da mulher. ⁶⁴

Apesar de o filme reabilitar a figura de Morgana, a personagem não perderá a indissociável característica de agente para a desagregação de Camelote. Suas recusas e aceitações, o usufruto de sua “soberania”, são primordiais para o desenrolar do enredo: o manutenção de tal *status* se deve, principalmente, por ter concebido o destruidor do Reino, Mordred (Mordredo), numa relação incestuosa com Artur (elidida na DSG).

⁶³ A escrita *ogam* era a dos povos pré-cristãos, geralmente, chamados celtas, habitantes da Grã-Bretanha, muito pouco utilizada. Sua cultura era, prevalentemente, marcada pela oralidade, onde muito pouco se utilizava o registro escrito.

⁶⁴ SILVA JR., Hernani G.F.; TAMIARANA, Hindenburg H.; DIAS, Shéllida A. **O filme As Brumas de Avalon (Artigo)**. Em <http://www.generoeliteratura.com.br/layout/artigo.php?id=23>, acessado em: 18 de dezembro de 2012, p. 1 (**grifo nosso**): vale ressaltar que, historicamente, nos povos provindos do “Mundo Céltico”, a mulher teria uma posição de igualdade com o homem, o que não implica que teriam sido “matriarcais” como afirmou o excerto.

Finalmente, no que concerne à comparação com a DSG, podemos afirmar que a relação com a personagem de Lancelote e Guinevere é igualmente conturbada. Prejudica o casal apaixonado movida pela paixão e através da magia (é uma senhora de Avalon, sucessora de Viviane, a Dama do Lago), exercendo, nesta questão, o mesmo papel antagônico que exerce na DSG. No que tange às alterações pelo reino e à posse do poder, reiteramos que elas ocorrem, mas Morgana é colocada como “uma peça” na mão de outras forças maiores, das quais já falamos. O desfecho do filme se dá em anticlímax, como na DSG, Artur é conduzido à barca depois de ser ferido de morte por Mordred. Entretanto, por ter negado tanto os princípios de Avalon, quanto os do mundo cristão, Morgana não consegue penetrar as Brumas para chegar aos domínios da Ilha das Mulheres. Artur morre, Avalon se fecha ao mundo dos homens e Morgana permanece fora da Ilha: seu mundo passa a ser somente o dos homens.

A personagem termina “secularizada”. Ao passar por Glastonbury, e assistir a veneração à Virgem Maria, vê que a religião antiga (o paganismo) continuará vivo pela Deusa (prefigurada em Maria) e sua perpetuação se dará da mesma forma, já que ambas possuem uma relação de contiguidade.

MORGANA: Avalon desapareceu do mundo dos homens e apenas Glastonbury marca o local onde ele esteve. Os saxões se espalharam pela Bretanha e a tornaram sua, a Deusa foi esquecida. Ou assim pensei por muitos anos.

MENINA: Virgem Maria, Mãe de Deus, rogai por mim. (Ajoelhada diante de uma grande imagem da Virgem Maria, rodeada de flores).

MORGANA: Até perceber que a Deusa havia sobrevivido. Ela não foi destruída, apenas adotou outra encarnação. E, talvez um dia, as gerações futuras poderão fazer com que volte a ser como a conhecemos na glória de Avalon ⁶⁵.

O que constatamos é que a figura de Morgana sempre estará atrelada à de Artur e ao *mirabilis* feérico, sempre ambígua. Na narrativa fílmica de Uli Edel, Morgana é humanizada sem que o seu lado mágico seja deixado de lado.

⁶⁵SCOTT, Gavin. **The Mists of Avalon** (Roteiro Encenado). Warner: EUA, 2001.

Artur morre, Avalon não pode ser mais acessada pelos homens embrutecidos pela cegueira de uma fé estranha à Bretanha e um povo bárbaro.

Contudo, deusa, bruxa, fada, Mulher seu destino será sempre Avalon. Seja a própria Ilha, como na DSG, ou esta “Avalon”, metafórica, estado interior de serenidade, sabedoria e maturidade que Morgana atinge no filme *As Brumas de Avalon*, condição alcançada por meio da soberania; condição esta, a qual todo ser, um dia, chegaria, garantindo a “perpetuação de si” tão almejada pelo homem

Considerações Finais

No presente estudo, buscou-se versar um pouco sobre a personagem singular de Morgana Le Fay. “Descendente” direta das deidades célticas, “Morgaiana”, “Morgaim”, “Morgne”, “Morgana”, já traz no epíteto, “no sobrenome”, Le Fay (A fadada, a Fada) sua origem e finalidade: cuidar dos destinos dos homens, do destino das nações, dos fatos, dos feitos, dos fados.

Na narrativa fílmica abordada, *As Brumas de Avalon*, é patente que o caráter de ambiguidade que porta a personagem desde o Medievo nunca se apagará: a dualidade assusta o homem, ao mesmo tempo que fascina. O que faz com que Morgana Le Fay seja a inesquecível fada a habitar, para sempre, o imaginário de todo aquele que se atém a incensar os altivos ideais de Camelote e a deslindar os mistérios de Avalon: a Eterna Ilha das Mulheres, A Ilhas das Maças, donde, um dia, crêem, “Artur há de voltar”.

‘Gênese do Estado moderno’: um instrumento de pesquisa?

Douglas Lima - UFF

A temática que estaremos analisando nesse encontro está relacionada ao movimento de renovação da história política, processo que é marcado desde os anos setenta pela proposição de novos objetos e abordagens, e mesmo pela rediscussão de antigos temas, como o Estado. Movidos pela redefinição da noção de política e de poder, e ainda pelas transformações vivenciadas pelo Estado em seu modelo Ocidental, inúmeros pesquisadores têm se dedicado a investigar as estruturas políticas no presente e no passado, e questões como cultura política, elites, propaganda, opinião, etc., encontram-se em pauta na maior parte dos centros de investigação das ciências humanas. Nesse quadro, especialmente entre os medievalistas, o processo de formação do Estado moderno no Ocidente tem recebido destaque, expressando exatamente a riqueza de perspectivas do campo da história política renovada, e caracterizando-se como um processo multifacetado e de longa duração.

O desenvolvimento estatal no Ocidente medieval recebeu a atenção de diferentes estudiosos, e são marcantes desse campo as pesquisas de Joseph Strayer, Bernard Guenée e Perry Anderson. Citamos esses autores por dois motivos em especial: pela proposta de síntese e amplitude de suas obras, e porque os três tiveram estudos traduzidos no Brasil, e estas obras formaram uma espécie de ‘quadro teórico’ que fundamentou uma geração de novos pesquisadores, dedicados ou não ao medievo. Tais aspectos permitem estabelecermos um contraste com as obras de outros estudiosos marcantes nessa historiografia e que não tiveram uma projeção em nosso meio acadêmico, como Raymond Cazelles, Philippe Contamine, Françoise Autrand, Claude Gauvard, Peter Lewis, entre outros.

Contudo, o objeto de nossa exposição não será o campo da história política medieval em si, e nem mesmo o tema do Estado no período. Essas questões estão relacionadas ao nosso problema, mas compõem o universo mais amplo de inserção do mesmo. A proposta dessa comunicação é a análise

dos projetos francês e europeu acerca da gênese do Estado moderno, destacando as principais linhas de investigação, e indicando acúmulos, limitações e problemas dos mesmos. Pela relevante participação de Jean-Philippe Genet à frente de ambos os projetos, estabeleceremos uma reflexão mais detalhada nos textos do autor, em especial “*L’État moderne: un modèle opératoire?*”¹, de 1990, referência relativa aos grandes problemas tratados nos projetos.

Pelo o que mencionamos anteriormente, se justifica uma breve apresentação de ambos os projetos e de suas linhas de pesquisa a fim de facilitar a compreensão de nossos apontamentos futuros.

A ação temática programada - C.N.R.S. – Gênese do Estado Moderno (1985-1988)

A ação programada do CNRS durou quatro anos e gerou, diretamente, nove publicações. O projeto se caracterizou pela abordagem globalizante, pluridisciplinar, e de longa duração, visando favorecer novas práticas da história política e contribuir para a compreensão renovada do passado político da Europa. O tema “Gênese do Estado moderno” aparece com um enquadramento temporal que envolve a emergência dos estados monárquicos entre 1280 e 1360, e no desenvolvimento destes até o século XVIII. As principais questões tratadas pelo projeto foram: (1) a história do direito e das doutrinas políticas; (2) a descoberta, construção e tomada de controle do espaço; (3) renascimento e desenvolvimento de uma fiscalidade de Estado; (4) o sistema de relações entre os Estados na guerra e na paz; (5) a sociedade política; (6) as práticas culturais concomitantes à gênese do Estado moderno; (7) as relações entre o papado, as igrejas e o poder².

¹ GENET, Jean-Philippe. *L’État moderne: un modèle opératoire*. In: **L’État moderne: Genèse. Bilans et perspectives**. Éditions du CNRS, 1990, p.261-281.

² Cf.: GENET, Jean-Philippe. *Documents et bibliographie de l’A.T.P. Genèse de l’État moderne*. In: **L’État moderne: Genèse. Bilans et perspectives**. Éditions du CNRS, 1990, p.305-307.

Atividade adicional da Fundação Europeia de Ciência – As Origens do Estado Moderno (1988-1992)

Com o término da A.T.P., o projeto foi direcionado para a Fundação Europeia de Ciência, sendo coordenado por Jean-Philippe Genet e Wim Blockmans e composto de sete grupos de trabalho: (1) Guerra e competição no sistema de Estados; (2) Sistema econômico e financiamento do Estado; (3) Os instrumentos jurídicos do poder; (4). Classes dirigentes e agentes do Estado; (5) Representação, resistência e sentimento comunitário; (6) O indivíduo na teoria e na prática política; (7) Iconografia, propaganda e legitimação. O projeto agregou um conjunto de mais de 100 pesquisadores de 18 países e também foi marcado pela perspectiva comparativa e de longa duração, consolidando abordagens e ampliando questões já presentes no projeto francês³.

Ao longo dos anos seguintes, houve ainda novos grupos de pesquisa concentrados no LAMOP (Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris), e também coordenados por Genet.

Feitos esses apontamentos, passamos à uma análise do texto de Genet “L’État moderne: un modèle opératoire?”, artigo referência dos projetos tratados. Neste, o autor reforça a ideia de que o processo de gênese do Estado moderno começou entre 1280 e 1360, representando um sistema novo e com um desenvolvimento contínuo. Genet enfatiza que o Estado moderno tratado no projeto é um modelo empírico, possível de ser deduzido de uma forma histórica observável. Difere assim de modelos teóricos e conceituais que mantêm a insuficiência acerca do Estado moderno.

É interessante que a guerra aparece com centralidade na abordagem, sendo encarada como motor do processo, especialmente pela capacidade de criar um apelo à contribuição dos súditos para a defesa e proteção da comunidade. O fenômeno da guerra tem destaque por três grandes aspectos: a arrecadação, o que o autor denomina de fiscalidade de Estado; o modelo de

³ Cf.: BLOCKMANS, W., GENET, J-P. & MUHLBERG, C. The Origin of the Modern State. Additional activity of the European Science Foundation. In: **L’État moderne: Genèse. Bilans et perspectives**. Éditions du CNRS, 1990, p.285-303.

uma guerra de Estado, com conflitos permanentes e negociações contantes mesmo em períodos de paz, com o envolvimento de um grande número de guerreiros, e por esse tipo de guerra se tornar uma função específica do Estado. Genet também indica outros “sintomas” do Estado moderno: a fiscalidade de Estado; as assembleias representativas; o ‘arranque’ da guerra dos Cem Anos; o confronto franco-inglês contra o papado; e a redescoberta de Aristóteles.

O autor destaca que existiram resistências ao processo de gênese do Estado moderno, porém as estruturas estatais em desenvolvimento foram capazes de gerar uma “redistribuição” que possibilitou, gradativamente, a aceitação de tal dinâmica. Esta “redistribuição”, enfatiza Genet, abarca não apenas o elemento monetário, mas também alcança a legitimidade conferida pelo Estado, a capacidade para os agentes agirem em suas esferas de atividade, agirem em nome do Estado.

Por fim, retomamos as conclusões do texto, as quais se direcionam para os problemas relativos ao modelo. O autor lembra as limitações do “modelo operatório” gênese, destacando que o mesmo não corresponde a uma localização precisa, nem a uma periodização exata. No entanto, reforça os aspectos comparativista, pluridisciplinar e de longa duração do projeto, argumentando que as pesquisas acerca do desenvolvimento do Estado moderno representam a vitalidade da história política.

Esse texto de 1990 apresenta-se como expressão dos acúmulos conseguidos nos anos anteriores e serviu de base tanto ao projeto da Fundação Europeia de Ciência, quanto às novas investigações acerca da temática. Antes de passarmos à problematização das questões envolvidas, é interessante recuperar rapidamente alguns elementos levantados por Genet no texto *“La Genèse de l’État moderne. Les enjeux d’un programme de recherche”*⁴, de 1997.

⁴ GENET, Jean-Philippe. La Genèse de l’État moderne. Les enjeux d’un programme de recherche. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. Année 1997, Vol.118, n.º1, p.3-18.

Uma das principais diferenças entre os textos é a proposição de uma definição de Estado moderno: “*Um Estado moderno, é um Estado cuja base material repousa sobre uma fiscalidade pública aceita pela sociedade política (e isso numa dimensão territorial superior à da cidade), e no qual todos os súditos estão inseridos*”. A “definição de trabalho” estabelece o Estado como uma forma de organização política, baseada numa fiscalidade pública e aceita. No que concerne esta característica (“*une fiscalité acceptée*”), Genet observa a importância das cerimônias e das assembleias representativas, promovidas, principalmente, pelas consequências impostas pela guerra, e novamente retoma a ideia de que “*La guerre est le moteur dans l’évolution de l’État moderne*”. Notamos ainda que a sociedade política e o elemento territorial ganham maior atenção nessa definição, sendo o primeiro um tema que Genet investigou em seu trabalho de doutoramento “*La genèse de l’État Moderne. Culture et société politique en Angleterre*”⁵.

Outra diferença marcante entre os textos é a maior referência aos fenômenos paralelos ao surgimento do Estado moderno. Nesse sentido, Genet destaca três aspectos: o desenvolvimento do feudalismo; o novo papel da Igreja no Ocidente, redefinido pela Reforma Gregoriana; e o desenvolvimento da economia européia. A abordagem apresenta estas variações, no entanto as conclusões voltam a reforçar a complexidade do estudo da formação do Estado moderno, e a pertinência do tema para a reflexão atual sobre os caminhos do Estado no Ocidente.

Após essa longa apresentação dos projetos e ainda das principais questões tratadas por Genet, passaremos à oferecer alguns apontamentos acerca do tema.

Como tratado até então, os projetos envolvem uma série de grande problemas, os quais se desdobram em novos temas. Em meio à amplitude de caminhos, e frente às limitações deste trabalho, passamos a refletir sobre

⁵ GENET, Jean-Philippe. *La genèse de l’État Moderne. Culture et société politique en Angleterre*. Paris: PUF, 2003.

alguns pontos através do eixo das elites do poder e da diplomacia, temáticas que atravessam nossas investigações desde o mestrado.

Citamos primeiramente a obra *État et Église dans la Genèse de l'État moderne*, que articula uma série de estudos preocupados em ultrapassar as oposições habituais – Igreja-Estado, sagrado-profano, clérigos-leigos –, situando a transferência de modelos de organização, as “colaborações” e “imbricações” entre as dimensões, e a participação de clérigos na formação do Estado. Esta temática aparece explorada em diferentes obras que abordam as dimensões sociais da atuação dos grupos eclesiásticos, como *Prosopographie et Genèse de l'État moderne* (1986), *L'État moderne et les Élite. XIIIe-XVIIIe siècles* (1996), e *Las Élite del poder y la construcción del Estado* (1996).

Desse último trabalho destacamos os apontamentos de Hélène Millet e Peter Moraw, que sublinham que os clérigos foram os primeiros a beneficiarem-se do surgimento das universidades, possuindo conhecimentos teóricos complementados, muita das vezes, com experiências práticas ao serviço da Igreja. Tais fatores favoreceram que os príncipes utilizassem as capacidades dos clérigos nas tarefas administrativas, especialmente nas chancelarias régias que se afirmaram a partir do século XIII. Os autores ainda argumentam que as missões diplomáticas eram um espaço de frequente participação clerical, em grande parte devido às facilidades com a palavra, os talentos de oratória, e o conhecimento do direito que tais agentes possuíam⁶

Fazemos menção ainda ao trabalho de Nieto Soria *Iglesia y Genesis del Estado moderno en Castilla(1369-1480)*, produzido em meio às reflexões do projeto *Origins*. Um dos eixos explorados na obra é a participação clérigos na política externa castelhana, presença que pode ser explicada, segundo o autor, pela importância do latim para a negociação nas cortes estrangeiras, pelo papel do juramento – cerimônia com conotações litúrgicas utilizadas na ratificação de tratados –, e pela importância do Papado na política internacional. Ao elaborar um levantamento da participação clerical nas

⁶MILLET; MORAW, 1996, p. 219-224.

negociações de Castela, Nieto Soria conclui que existe no período uma tendência à especialização dos eclesiásticos nas negociações com Roma, característica que indica uma mudança, visto que tal presença passou de habitual para excepcional⁷

O método prosopográfico está na base dos estudos dos projetos *Genèse*, sendo constantemente enfatizado por Genet. O uso do método se expressa especialmente no eixo acerca das elites do poder, linha de investigação que produziu diferentes obras. Nesse mesmo caminho de trabalho, a utilização de séries quantitativas, e o recurso constante aos programas de computador, têm favorecido resultados sólidos sobre a configuração de grupos políticos, especialmente de membros das instituições estatais e das elites urbanas, oferecendo ainda dados suficientes que projetam a história do desenvolvimento estatal em termos de uma sociologia do Estado.

Atualmente temos investigado uma temática um tanto paralela aos projetos, a diplomacia, que não chega a receber uma atenção específica. Ela aparece ligada ao tema da guerra, sendo incorporada ao eixo 4 do projeto *Origins*, tratando da concorrência entre os Estados. Tal associação reafirma uma lógica tradicional e recupera o mesmo caminho de abordagem escolhido por Guenée nos anos 70. Françoise Autrand é quem dedica um sólido texto ao problema da diplomacia na obra *Guerre et concurrence entre les États*, mas pelas intenções da obra, acaba por limitar sua análise ao binômio guerra-diplomacia, direcionando a discussão para a questão da diplomacia e da paz. Essas observações não eliminam as contribuições dos projetos para a temática, pois se analisarmos obras atuais como as de Stephane Pequignot e Nicolas Offentadt, veremos o peso das reflexões da gênese do Estado moderno.

Frente aos acúmulos possibilitados por esse longo período de reflexões individuais e coletivas, também aparecem críticas importantes aos caminhos traçados pelos projetos. As primeiras barreiras lançadas ainda estão

⁷NIETO SORIA, 1993, p. 291-292, 306.

relacionadas às resistências de muitos medievalistas em usar o termo Estado, ou mesmo de investir em uma conceituação de Estado para o período. Permanece marcante o recurso à termos como Monarquia, Monarquia Feudal, Reino, sem que sejam alvo de problemas e explicações detalhadas. Acreditamos que esse recurso é legítimo, e expressa, por vezes, o receio de investir um tempo tão precioso – em época de pressão com os prazos acadêmicos – em discussões que parecem intermináveis, ou mesmo para ser ‘fiel’ aos termos da fonte, discurso crescente em nossos meios acadêmicos.

Em texto muito divulgado nos cursos de História atualmente, Jérôme Baschet apresenta suas críticas às perspectivas da gênese do Estado moderno, questionando os marcos temporais, as relações entre o feudalismo e o desenvolvimento estatal, e mesmo a pertinência do termo Estado para a Idade Média⁸. Todavia, acreditamos que as críticas de Baschet não se sustentam no que tange aos projetos *Genèse*, e nem poderiam ser aplicadas ao clássico estudo de Bernard Guenée acerca dos Estados nos séculos XIV e XV⁹. Em ambas as obras, existe a preocupação comparativa, de longa duração, que ultrapassa os limites institucionais e jurídicos que marcaram a historiografia do século XIX, e ainda o interesse em pontuar as condições da utilização do conceito de Estado para o medievo – por mais que esse caminho não apareça claramente em Guenée.

Permanecendo no âmbito das críticas, o próprio ponto de partida do conjunto de estudos é questionada por manter uma perspectiva um tanto retrospectiva na qual o foco parece estar na modernidade e numa instituição madura como o Estado moderno, o qual teria origens no medievo. Fátima Fernandes argumenta que os possíveis interesses no tema se encontram relacionados às demandas sociais, políticas e culturais da Europa contemporânea, marcada pela redefinição dos marcos de seu nascimento, de sua identidade, e mesmo de seus limites¹⁰. Corroboramos com a proposta da

⁸ BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**. São Paulo: Globo, 2006, p.268-269.

⁹ GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV-XV – Os Estados**. São Paulo: Pioneira, EdUSP, 1981.

¹⁰ FERNANDES, Fátima. A metodologia prosopográfica aplicada às fontes medievais: reflexões estruturais. In: **História da Historiografia**. Ouro Preto, n.º8, Abril – 2012, p.17-18.

autora, e lembramos da coleção *Faire l'Europe*, coordenada por Jacques Le Goff em inícios dos anos 2000, e que, mesmo numa abordagem distinta, expressa de forma enfática a mesma perspectiva de criar as bases para a nova configuração sócio-política da união europeia através da reavaliação do passado.

Fátima Fernandes, no mesmo artigo de 2012, destaca que o método prosopográfico tem contribuído para esclarecer a diversidade europeia ao longo do medievo, uma diversidade de povos, línguas, religiões, e mesmo uma diversidade espacial, que conhece realidades variadas como a Península Ibérica, o norte e o leste europeu, e a Península Itálica. Assim, a autora afirma que a prosopografia tem permitido o questionamento das identidades generalizantes, e ainda das bases francogermânicas que teriam fundamentado a cultura medieval¹¹.

Acreditamos que por mais que estes problemas sejam pertinentes, no limite eles podem oferecer uma 'reserva crítica' ao investigador, em especial ao historiador latino-americano que por seu lugar de produção não se encontra condicionado pelas demandas da história das nações europeias e nem mesmo pelos desafios da união europeia. Nosso distanciamento nos permite encarar tais perspectivas de reconstrução histórica com outros olhares.

Saindo dessa escala de uma 'reserva crítica', pensamos que os problemas levantados podem sinalizar apenas opções de abordagens do investigador. De fato, o discurso teleológico é um dos grande desafios da escrita da História e comumente ponto de críticas aos historiadores que tratam de longas durações. No entanto, este é um problema contidiano de nosso ofício, e não deve impedir reflexões acerca do desenvolvimento de estruturas políticas, sociais, econômicas, etc. Se em um dado momento histórico é possível identificarmos uma forma específica da estrutura estatal que denominamos Estado moderno, por que não analisar o processo de construção, legitimação e afirmação desse Estado? Ao nosso ver, colocar a

¹¹*Ibidem*, p.18.

ênfase em problemas de longa duração favorece a elaboração de sínteses e possibilita o levantamento de questões que não apareceriam em trabalhos mais restritos e mais verticalizados.

Desta forma, entendemos que as propostas dos projetos são de grande importância para a compreensão das estruturas políticas do Ocidente, e por mais que pesem os elementos franco-ingleses no direcionamento das investigações, iniciativas específicas podem contribuir para rediscutir esse quadro tradicional. Nesse sentido, os trabalhos de Adeline Rucquoi sobre Castela, Aragão e Navarra, e, mais recentemente, de Judite Freitas para Portugal, têm mostrado a validade das propostas dos projetos *Genèse* para a sociedade ibérica da Baixa Idade Média.

No intuito de concluir, gostaríamos de pontuar que primeiramente tentamos apresentar as linhas gerais de um dos maiores projetos de pesquisa realizados sobre o medievo nas últimas décadas, produção historiográfica que ainda permanece distante das discussões na academia brasileira. Nosso campo de reflexão relativo à Idade Média está em expansão e cada vez mais são sentidas as novas influências que ultrapassam a base *annaliste* tradicional, e desta maneira os problemas sobre a gênese do Estado moderno também favorecem tal abertura. Acreditamos que os acúmulos produzidos, longe de esgotarem as discussões ou de produzirem um consenso, têm criado uma nova base de pesquisa, configurando-se, assim, como uma importante ferramenta para o medievalista. Por fim, frente aos problemas e limitações dos projetos, entendemos que se trata de uma perspectiva de análise rica, complexa, fundada em problemas contemporâneos, elementos que a justificam como um instrumento de pesquisa.

A relação do homem com Deus na Idade Média: expressões da experiência mística na Literatura

Deus e o homem na Idade Média

Não há como compreender a Idade Média, seja nos assuntos relacionados à política ou à sociedade de maneira geral, sem um estudo pormenorizado da Igreja ou dos assuntos relacionados à fé¹. Entendemos que a mentalidade do homem medieval era conduzida pelos valores religiosos ditados pela Igreja e por isso a compreensão das ideias difundidas pela instituição religiosa vigente se torna fulcral para se entender a sociedade medieval.

O estudo do misticismo² é o objetivo deste trabalho, mas para isto devemos considerar como se dava a relação homem e Deus a fim de termos um panorama da espiritualidade³ medieval que conduziu alguns homens da sociedade a procurar Deus de uma forma mais individual.

Houve uma grande transformação institucional na Igreja no século XI: a Reforma Gregoriana. Devemos entender que a Igreja durante muito tempo esteve sob o domínio do poder temporal⁴; com o intuito de subtraí-la desta condição, o papa Gregório VII encetou esta reforma, que culminou com a divisão entre a classe dos clérigos e dos leigos.

Fica evidente que com esta divisão a Igreja toma para si todo o encargo de estabelecer a ligação entre Deus e o homem, não havendo outro modo de se alcançar o liame com a divindade. A teologia e os sacramentos foram os recursos utilizados pela Igreja para a consolidação de seu domínio⁵. É possível enxergar na instituição dos sacramentos, que a Igreja tinha o objetivo de criar

¹ Cf. PERNOD, Regine. **Luz sobre a Idade Média**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997, p. 81.

² Os termos *mística* e *misticismo* têm o mesmo significado neste trabalho.

³ O termo *espiritualidade* não era conhecido pela sociedade medieval, visto ser um conceito moderno, instaurado a partir do século XIX, que exprime, em linhas gerais, um sistema de leis e práticas que conduzem o indivíduo a estabelecer relações pessoais com Deus. Na Idade Média, havia duas palavras para designar o termo espiritualidade: *doctrina* e *disciplina*. A *doctrina* se relacionava à dimensão dogmática e normativa da fé; a *disciplina* se associava à perspectiva da realização desta fé, normalmente a partir de uma regra religiosa.

⁴ LE GOFF, Jacques. **Raízes Medievais da Europa**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007, p. 91.

⁵ LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Conversas com Jean-Luc Puthier; tradução de Marcos de Castro. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 88.

instrumentos visíveis capazes de afirmarem o seu poder invisível de ligação do homem com Deus.

Era muito difícil (...) para os homens e as mulheres da Idade Média ter um contato direto com Deus (...) sem a mediação da Igreja. Portanto, através dela é que muitos cristãos e cristãs da Idade Média buscaram um acesso a Deus que sentissem como contato verdadeiro e individual. A Igreja, para satisfazer essa aspiração sem renunciar seus privilégios e à sua dominação, fez com que evoluísse o sistema dos sacramentos, sistema que tinha a vantagem de tornar sua intervenção obrigatória, preparando uma relação direta da pessoa batizada com Deus.⁶

Havia por parte do homem medieval, seja leigo ou clérigo, o desejo de alcançar uma relação direta e individual com Deus⁷. Mas todo esse movimento de individualização não era bem visto pela Igreja. Basta olharmos que a vida eremítica na Idade Média foi aos poucos sendo conduzida para uma vivência monacal em comunidade. Isto aconteceu porque a Igreja entendia que a individualização da relação com Deus propiciava o nascimento de heresias, que pode ser compreendida como fuga da ortodoxia imposta pela Igreja; os que buscavam este encontro individual e direto com a divindade eram mais propensos a se afastarem da doutrina estabelecida.

A teologia pode ser considerada como outro modo de alcançar Deus permitido pela Igreja; nas Universidades, ainda nascentes no período medieval, a disciplina era ministrada seguindo os parâmetros ditados pela instituição religiosa. A teologia é concebida como conhecimento erudito de Deus⁸, se tornando uma possibilidade de percepção da divindade. Lembramos que o conhecimento universitário era detido pela Igreja, por isso ela outorga à teologia a viabilidade de estabelecer relação inteligível com Deus.

Em contraponto com esta postura da teologia, sobreveio o misticismo. Entendemos que a mística floresce num período em que a teologia, isto é, o

⁶ LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Conversas com Jean-Luc Puthier; tradução de Marcos de Castro. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 98.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 88.

⁸ *Ibidem*, p. 91.

método de apreensão de Deus por meio da razão, se encontra em bastante evidência. A mística denota ser neste ambiente a possibilidade de um encontro com Deus pela via do amor, que, segundo Regine Pernoud, é a força essencial de toda fé medieval⁹.

A mística medieval

Como foi abordado acima, a teologia e a mística podem ser consideradas um dos dois meios mais importantes para um encontro individual e direto com Deus. A união com a divindade, através da teologia, estava alicerçada na inteligência, tendo a Sagrada Escritura como meio de reflexões acerca de Deus, constituindo um meio de encontro por via racional¹⁰. A mística desejava permitir à alma experimentar Deus pela via do sentimento, onde o amor tinha papel principal. O misticismo no Ocidente medieval pode ser caracterizado como uma 'busca do eu para se tornar um com o Tu divino'¹¹. É a mística da unificação.

Quanto à definição, mística é uma palavra que se origina do adjetivo grego *mystikos*, derivado dos verbos *myo* (fechar olhos e boca para gerar mistério internamente) e *myeo* (penetrar no mistério). Na Grécia antiga, mística estava relacionada com a iniciação nos mistérios, onde a pessoa buscava se unificar com o destino da divindade e participava de seus poderes divinos. Platão compreendia a mística como a ascensão da alma a fim de contemplar a divindade; os neoplatônicos entendiam a mística como o conhecimento de uma verdade oculta no mistério, que somente pode ser acessada quando o homem se desliga do mundo¹². De maneira ampla, a mística está relacionada ao mistério de apreensão da essência divina, como também a consumação de uma comunhão íntima com a divindade.

⁹ PERNOUD, Regine. **Luz sobre a Idade Média**. Tradução de Francisco Lyon de Castro. Portugal: Publicações Europa-América, 1996, p. 93.

¹⁰ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média**: (século VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, p. 172.

¹¹ GRÜN, Anselm. **Mística**: descobrir o espaço interior. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 51.

¹² *Ibidem*, p. 9.

O misticismo medieval, de cunho sensível, nasce como um modo de contato direto com Deus aceito pela Igreja; seria o contraponto com a teologia, alicerçada na razão. Há elementos místicos em Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio, ainda na Antiguidade tardia, mas é Bernardo de Claraval (1091-1153) o fundador da mística medieval¹³. A mística bernardina está alicerçada no amor¹⁴, ambiente propício para a relação íntima da alma com Deus. O texto inspirador para Bernardo de Claraval foi o *Cântico dos cânticos*, livro bíblico onde se exalta o amor humano. O fundador do misticismo medieval fez uma interpretação muito peculiar deste livro, adaptando a figura do noivo à de Cristo e a imagem da noiva à da humanidade; desta forma, Cristo é visto como o noivo que desposa a humanidade e o êxtase místico era concebido como uma união momentânea entre os esposos¹⁵.

A mística de Bernardo de Claraval trilha o percurso ascensional, isto é, um caminho que pretende elevar a ‘carnalidade’ da condição humana a uma espiritualidade que permita o homem entrar no mistério da divindade, entendida como a realização perfeita de todo o anseio humano¹⁶. Para o abade de Cister, o homem tem uma essência bipartida, constituída de corpo e alma; o lado pecador é revelado pela carne e há uma parte do homem que busca as coisas divinas, que é revelado pela alma. O pecado original corrompeu a alma se configurando no maior drama do gênero humano, pois ele marca no homem a sua indignidade perante Deus. Para a restauração da alma, eivada pela culpa original, Deus propicia a Encarnação e a figura da Virgem Maria ganha destaque nesta mentalidade bernardina acerca do encontro místico, pois ela é conhecida como a que fez plenamente a vontade de Deus; desta forma, ela é considerada a nova Eva e toda alma-esposa deve procurar se assemelhar à Virgem; nesta busca de seguir os exemplos de Maria, a alma, aos poucos, eleva a sua condição carnal com o intuito de reencontrar Deus. Por último,

¹³ LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990, p.259.

¹⁴ GRÜN, Anselm. P. 57.

¹⁵ NUNES JUNIOR, Ario Borges. *Êxtase e clausura; sujeito místico, psicanálise e estética*. São Paulo, Annablume, 2005, p. 37.

¹⁶ Cf. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média**: (século VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, p. 174.

Bernardo de Claraval expressa quatro passos para a ascensão definitiva da alma rumo ao encontro com Deus: em primeiro lugar, a alma se depara com o amor carnal, que pode ser considerado como um amar a si mesmo; em seguida, nasce um amor ao próximo e à humanidade de Cristo, considerado superior ao primeiro passo, por ser direcionado a Jesus, mas medíocre por ainda estar relacionado à carne; após isto, depois de perseverar no crescimento do amor, a alma chegará a amar a Deus em toda a sua plenitude espiritual, despojado de toda a carnalidade; por fim, a alma tem o encontro místico com Deus, denominado de êxtase; é o momento de máxima entrega da alma humana onde esta consegue experimentar Deus de forma pura.

O próprio São Bernardo deixa claro que toda experiência mística continuará sendo inferior ao que se viverá face a face com Deus, no céu¹⁷, pois a união extática é classificada como um vislumbre do que acontecerá no futuro com a alma. A partir da mística bernardina, concluímos que a união extática, neste autor, não faz com que o homem se torne Deus; o abade de Cister evidencia em seus escritos que, com o êxtase, a alma humana fica numa condição superior a que se encontra, pois há uma reconstituição da imagem edênica de si, destruída pelo pecado original, a partir da imagem divina com a qual mantém a união mística¹⁸.

Paralelamente a esta mística instituída, floresceram outras tipologias de misticismo. Mestre Eckhart (aproximadamente 1260 a 1328) foi um místico dominicano que pregava um misticismo do desligamento das coisas seculares com o intuito de tornar-se livre de dependências e apegos¹⁹. Eckhart entende que para o homem conseguir apreender Deus, fim último de sua mística, ele deve alcançar a nobreza da alma²⁰, isto é, empreender consigo um processo de desapropriação de si, com o intuito de chegar ao fundo de sua própria alma, local onde se adquire a nobreza; esta nobreza confere ao homem uma

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 175.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 175.

¹⁹ Cf. GRÜN, Anselm. **Mística**: descobrir o espaço interior. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 61.

²⁰ Cf. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média**: (século VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, p. 178.

divinização, termo utilizado por Mestre Eckhart que o levou a ser acusado por heresia²¹.

A Igreja parecia perder aos poucos os domínios da mística. Em meados do século XIII, desenvolve-se um misticismo ainda centrado no amor, aos moldes de Bernardo de Claraval, mas contendo em sua essência a linguagem erótica, elemento diferencial na literatura mística de então. Inicia-se a mística nupcial²², que também pode ser denominada mística feminina, pois é com elas que a união com Deus agora é vista sob o prisma sexual.

Voltemos a alguns pontos para uma breve reflexão: a mística se diferenciou da teologia pela *práxis*, pois o anseio de contato com o divino estava estagnado com as apreensões de Deus pela razão; a mística, instituída por Bernardo de Claraval e continuada por outros, está relacionada a uma filosofia espiritual, onde, por meio de reflexões e meditações busca-se apreender a essência divina; com o tempo, a mística deixou o seu caráter prático assumiu uma característica especulativa²³. Com o advento da mística feminina, o misticismo sai de sua faceta teórica para voltar a uma *práxis*. Salientamos aqui que esta mística feminina se desviou dos moldes estabelecidos pela Igreja, pois evidenciava uma religiosidade mais individual, um contato direto com Deus sem a necessidade de intervir terceiros nesta relação. Isto causa perseguições a algumas destas mulheres que queriam somente demonstrar para os outros suas experiências de amor com Deus.

Como dissemos, a mística feminina utiliza a linguagem corporal de cunho erótico para a sua expressão. Podemos entender esta maneira peculiar de manifestação quando colocamos diante nós a figura da mulher nos séculos XIII e XIV. Durante a Idade Média, o homem (sexo masculino) controlava o poder e a riqueza²⁴, seja na vida religiosa ou na secular. A Igreja era dominada pelos homens; até mesmo na área intelectual, raramente uma mulher se sobressaía

²¹ Cf. LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990, p.124.

²² GRÜN, Anselm. **Mística**: descobrir o espaço interior. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 73.

²³ Cf LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990, p. 259.

²⁴ Cf. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média**: (século VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, p. 153

no círculo das pessoas eruditas da época. A teologia e a pregação da palavra estavam destinadas igualmente aos homens. As mulheres, diante da fé, se quisessem viver algum desapego material, não o podiam expressar por meio dos bens e do poder; em relação ao sexo no casamento, talvez muitas destas mulheres somente o toleravam, pois os seus matrimônios eram arranjados, não existindo verdadeiro afeto para com seu esposo; a única forma de viver o desapego foi por meio da alimentação²⁵, pois este era o único ramo que de alguma forma elas controlavam. Por isso, o jejum era a prática espiritual mais realizada por elas.

A relação dessas mulheres com Deus é apresentada por seus biógrafos – ou por si mesmas nos raros casos em que seus escritos autobiográficos chegaram até nós – como um corpo a corpo tensionado para a procura da união mística e daquilo que os textos da época chamam de ‘consolações espirituais’. Mas antes e a fim de chegar a isso, elas se dedicavam a práticas ascéticas e a mortificações extremas, indo às vezes até a mutilação voluntária, de modo a associar o seu corpo exaurido e às vezes martirizado ao do Cristo sofredor. Atinge-se então uma forma paroxística da *imitatio Christi*, na qual se tenderia a ver uma procura mórbida da autodestruição, mas que pode ser compreendida quando situada nas estruturas sociais da época.²⁶

Notamos que a espiritualidade feminina, a busca por um encontro com Deus, tem a sua primazia no corpo, diferente da experiência do homem, que está voltado para o lado da razão. Acreditamos que a via mística feminina se distancia da masculina justamente pelo fato central de viverem práticas culturais diferentes, que culminou na diferenciação da experiência mística. Notamos no desenvolvimento do misticismo masculino um constante passo em direção ao aperfeiçoamento da alma, opondo-se à mística feminina, que traz um caráter fortemente emocional.

²⁵*Ibidem*, p. 153

²⁶*Ibidem*, p. 154

(...) uma nova dicotomia se instalou no domínio da vida religiosa: para o homem, as atividades do espírito, o discurso teológico e a pregação, que visavam transmitir o conhecimento das verdades necessárias à salvação sob a forma de proposições racionais e inteligentes; para a mulher, que os clérigos situavam ao lado da matéria e da sensação, a visão e a sua difusão através de um imaginário espiritual, que fazia do seu corpo um verdadeiro ícone e uma 'mídia', no sentido forte desse termo atual.²⁷

O misticismo feminino inicialmente tem suas raízes nas beguinhas²⁸, mulheres que vivam a fé longe dos princípios da Igreja; como não estavam sujeitas ao domínio da instituição, não eram bem vistas pelo alto cargo da religião romana. Por conquistarem esta distância da Igreja, a sua mística automaticamente refletiria esta condição mais livre, conseguindo estabelecer uma procura por Deus mais individualizada, sem a interferência de terceiros.

Como a espiritualidade feminina se dá no corpo, a mística, apesar de ser espiritual, tem a sua realização no físico humano, despontado para o sexual. Há a coadunação entre a alma e o corpo sem qualquer atrito de ambas as partes, fato que de alguma forma parece ser contraditório aos discursos moralísticos da Igreja medieval. Segue, abaixo, um excerto de um texto de Gertrudes de Helfta, uma beguina do século XIII:

Abençoada é a boca que despeja, ó Amor Divino, tuas palavras reconfortantes, doces como o mel e seu favo. Ó quando, quando minha alma será alimentada com a gordura nutritiva de tua divindade e embriagada pela abundância do teu deleite?²⁹

Para as místicas medievais, Deus foi mais que mistério: ele se tornou alguém suscetível a ser experimentado, sentido, amado. A literatura mística

²⁷ *Ibidem*, p. 155

²⁸ Comunidade de mulheres, com início no século XIII, que dedicaram suas vidas aos mais necessitados, através de uma grande austeridade. As beguinhas não pertenciam a nenhuma ordem religiosa e cada comunidade tinha sua própria regra de vida. É importante salientar que elas não faziam votos perpétuos, justamente pela condição que elas tinham em relação à Igreja, uma posição de mais liberdade. Muitas destas mulheres desenvolveram um modo muito próprio de se relacionarem com Deus: através do misticismo erótico. As beguinhas foram perseguidas pela Igreja e obrigadas a se filiarem a alguma ordem religiosa. Marguerite Porète foi uma das beguinhas condenadas pela inquisição por propagar, no entendimento da Igreja, heresias em seu livro místico.

²⁹ HELFTA *apud* GRÜN, 2012, p. 74

produzida por elas põe em evidência o impossível de ser dito, justamente pela concretização da união extática entre a humanidade e o absoluto. O leitor, ao vivenciar esta sensação de encontro com O Tudo, fica impressionado e a única atitude, frente ao lirismo ali expresso literariamente, é de reverência silenciosa ao mistério.

Etapas ascensionais da mística³⁰

O movimento místico na Idade Média foi muito amplo, abarcando várias possibilidades de um contato direto e afetivo com Deus, de forma que, os dois exemplares (a mística de São Bernardo e o misticismo feminino) descritos acima foram inseridos nesta pesquisa porque genericamente resumiram as duas facetas principais da mística medieval: o lado que refletia a dominação da Igreja, demonstrando que era por meio dela que o indivíduo poderia ter uma relação com Deus, mística, esta, exposta por Bernardo de Claraval; e um misticismo que aponta para a liberdade, onde o encontro com Deus se dá por meio individual, sem as regras e imposições da instituição religiosa, mística apresentada pelas beguinas.

É interessante observar que os místicos apresentam em suas exposições sobre a experiência direta que tiveram com Deus algumas etapas comuns, que por fim podem se tornar a descrição do percurso ascensional realizado por eles. Esta parte do trabalho pretende relacionar os estágios de ascensão místicos a fim de podermos discuti-los no momento em que nos direcionarmos ao texto literário de cunho místico escolhido.

O caminho se inicia quando o indivíduo percebe que pode ter uma experiência mais elevada, diferenciada da vida comum³¹; podemos dizer que há um anseio interior no místico que o impulsiona a vivenciar algo que está fora do cotidiano e do comum.

³⁰ Este artigo faz parte de uma pesquisa interdisciplinar sobre mística aliando a Literatura, Psicanálise e História; as conclusões sobre as etapas ascensionais da mística foram obtidas por meio de esclarecimentos a partir de teorias psicanalíticas. Lembramos que o texto não prima por uma linguagem 'psicologizante'.

³¹ Cf. TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. **Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011, p. 37

A segunda etapa está relacionada com os processos de purificação da vida e do comportamento do indivíduo³². É inevitável a comparação desta busca purgativa com as práticas ascéticas das místicas beguinas. A mortificação de si está intimamente relacionada à possibilidade de nascimento da nova individualidade, almejada pelo místico; lembrando que o místico, para alcançar seu encontro com a divindade, deve se separar do todo social (ideia contida na primeira etapa) e de sua antiga individualidade, impura para os deleites com Deus.

Após este momento, o místico alcança a iluminação, vivenciando a experiência extática³³. É o estágio em que há o encontro com o Absoluto, mas a individualidade ainda não está totalmente unida à Deus, fim último da mística.

O próximo estágio coloca o místico num estado de agonia; após o encontro efêmero com o Absoluto, o místico vivencia a condição de abandono, que o deixa em profunda tristeza. Isto acontece porque o indivíduo, após a rápida experiência extática, sente-se desamparado por Deus, único Ser capaz de lhe dar a verdadeira felicidade.

Depois de vivenciar os estados depressivos relacionados à efemeridade da experiência extática, há, por meio da perseverança, o fim último do misticismo: a união do sujeito com o Absoluto³⁴. Neste estágio há

um estado de consciência pura, no qual o indivíduo não experimenta nada — nenhuma coisa. O indivíduo aparentemente fez contato com as regiões mais profundas de sua consciência e experimenta o processo como tendo sido concluído. Emocionalmente, o indivíduo sente-se totalmente tranquilo e em paz.³⁵

³² Cf. *Ibidem*, p. 37

³³ Cf. *Ibidem*, p. 37.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 38.

³⁵ WAPNICK, Kenneth. Misticismo e esquizofrenia. In: WHITE, John (Org.). **O mais elevado estado de consciência**. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 137.

Há, por fim, o último estágio que se refere ao retorno do místico à sociedade³⁶. Após o tempo necessário de renovação interior pelo encontro místico, o indivíduo deixa o seu retiro e retorna para o mundo social com o intuito de orientar no caminho da mística a comunidade religiosa a que pertence. Podemos afirmar que a literatura mística é resultado deste último estágio, onde o místico oportuniza a experiência com o Absoluto a todos os que lerem sobre sua união com Deus.

Uma leitura de *Boosco Deleitoso* – a mística na Idade Média portuguesa

Em Portugal, meados do século XV, enxergamos um período literário que se abre aos poucos à humanização da cultura, em conformidade com toda a Europa, que já vinha colocando a lume uma produção artística em que o homem, seja como indivíduo ou de forma coletiva, estava, aos poucos, sendo colocado como o centro das atenções: é o advento do Humanismo. Cabe ressaltar que, mesmo diante deste crescente valor da pessoa humana, havia ainda, de forma mais branda, uma maneira de pensar aos moldes do teocentrismo³⁷; isto quer dizer que, de alguma forma, havia no homem desta época um desejo de buscar a Deus, muito ligado ainda à mentalidade medieval, que não se dissipara do cotidiano português. A Idade Média em Portugal não acaba com o advento do Humanismo no século XV, mas defendemos a ideia de que, por algum tempo (até a ascensão do Renascimento português), o pensamento medieval e a escola humanista coabitaram no cenário intelectual e cultural do país.

A partir deste proêmio, podemos entender como *Boosco Deleitoso* teve condições de ser escrito e lido pela sociedade portuguesa³⁸ da época, pois, o homem do século XV ainda era norteado pela mentalidade medieval que pairava sobre a consciência do momento. A obra citada e que pretendemos observar neste estudo foi publicada em 1515, mas estudiosos percebem que

³⁶ Cf. TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. **Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011, p. 38.

³⁷ Cf. MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa**. 11ª Ed. Revista. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 40.

³⁸ De acordo com os estudiosos da Literatura Portuguesa, o *Boosco Deleitoso* está inserido numa classificação didática denominada Prosa Doutrinal. As várias prosas doutrinárias, inclusive *Boosco Deleitoso*, foram escritas para a educação religiosa e social da aristocracia portuguesa da época.

sua redação pôde ser datada entre os fins do século XIV e princípios do XV³⁹. O autor é anônimo; sabemos pela dedicatória expressa no livro que a obra foi impressa a pedidos da rainha D. Leonor, esposa de D. João II⁴⁰.

Boosco Deleitoso é uma obra que gera bastante controvérsia nos estudos de Literatura Portuguesa, porque, de acordo com alguns estudiosos, ela é uma mera tradução da obra do Humanista italiano, Francesco Petrarca: *De vita solitária*. Vale salientar que, Saraiva e Lopes⁴¹, na célebre obra *História da Literatura Portuguesa*, sobre o *Boosco Deleitoso*, falam que ainda demanda verificar "até que ponto se trata de uma criação original". Pesquisas demonstraram que grande parte do livro é uma tradução da obra petrarquiana; mas, a partir do capítulo CXVIII até o fim do livro, nota-se a originalidade da obra estudada⁴². É principalmente nestes trinta e seis últimos capítulos, autenticamente portugueses, que encontramos a expressão mística da obra e objeto principal deste estudo. Portanto, o misticismo encontrado em *Boosco Deleitoso* é português, não se comparando em nada aos escritos do italiano Petrarca.

Considerada como um verdadeiro romance místico⁴³, o *Boosco Deleitoso* é uma obra de grande valor literário devido sua expressão de estados emotivos pungentes. Como já foi dito acima, a obra foi impressa no dia 24 de maio de 1515, por Hermã de Campos, dito como bombardeiro del-rei⁴⁴.

A intenção principal do livro é fazer com que o leitor possa encontrar o caminho que leva a Deus; a obra mostra que os trabalhos seculares não devem sufocar a vida espiritual do homem, mesmo diante de uma vida atribulada. No prólogo, o autor explica o título do livro;

³⁹ Cf. SPINA, Segismundo. **Presença da Literatura Portuguesa**: Era Medieval. 5ª Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974, p. 74.

⁴⁰ Cf. MAGNE, Augusto (ed.). **Boosco Deleitoso**: Vol. 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde: Instituto Nacional do Livro, 1950, p. 1.

⁴¹ SARAIVA, António José, LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. 9ª Ed. Porto: Porto Editora, 1976, p. 153.

⁴² SPINA, Segismundo. **Presença da Literatura Portuguesa**: Era Medieval. 5ª Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974, p. 74 - 75.

⁴³ MARTINS, Mário. **A bíblia na Literatura Medieval Portuguesa**. Livraria Bertrand, Portugal: 1979, p. 94

⁴⁴ Cf. MAGNE, Augusto (ed.). **Boosco Deleitoso**: Vol. 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde: Instituto Nacional do Livro, 1950, p. 344.

o boosco é um lugar apartado das gentes e áspero e êrmo, e viven enele animálias espantosas, assi eneste livro se conteem muitos falamentos da vida solitária e muitos dizeres, ásperos e de grande temor pera os pecadores duros de converter. Outrossi, em no boosco há muitas ervas e árvores e froles de muitas maneiras, que som vertuosas pera a saúde dos corpos e graciosas aos sentidos corporaaes. (...) E assi eneste livro se conteem enxemplos e falamentos e doutrinas muito aproveitosas e de grande consolaçom e mui craras pera a saúde das almas e pera mantiimento espiritual dos corações dos servos de Nosso Senhor, e pera aqueles que estam fora do caminho da celestial cidade...⁴⁵

O interesse principal da obra gira em torno de direcionar o homem para o caminho que o leva ao encontro de Deus. Para o autor, este caminho começa quando o indivíduo se desapega das coisas do século, tendo uma vida solitária, buscando conhecer-se na solidão e, também, através da oração e boas obras. De acordo com o livro, é na solidão que a alma conhece os seus pecados e, a partir daí, procura se emendar através de atos caritativos e uma vida mais intensa de oração.

O livro foi reeditado pelo padre Augusto Magne, em 1950, com o intuito de comemorar os mais de quatro séculos da primeira edição publicada por Hermão de Campos. Augusto Magne, em sua edição, divide o livro em cento e cinquenta e três capítulos, subdivididos em oito partes; divisão esta que não se encontra na edição original de 1515. O próprio Augusto Magne, em sua introdução ao *Boosco Deleitoso*, diz que foram acrescentadas pontuações, simplificadas algumas grafias sem prejudicar o sentidotextual⁴⁶.

O que chama a atenção em *Boosco Deleitoso*, e se encontra justamente nos capítulos finais, considerados portugueses, é a mística; e ao lermos a obra, verificamos que ela está a par de várias outras obras do misticismo medieval. Estudamos a mística de São Bernardo por ser ela introdutória e por influenciar as várias correntes do misticismo medieval; o misticismo feminino também carrega a influência do abade de Claraval, se distanciando dele devido ao

⁴⁵*Ibidem*, p. 1 e 2.

⁴⁶*Ibidem*, Introdução da obra. p. XI

êxtase erótico, que se realiza no corpo. O *Boosco Deleitoso* vivencia em sua essência o misticismo bernardino e o feminino.

Começemos com o ponto de convergência entre a mística bernardina e a feminina no *Boosco Deleitoso*. A base do misticismo medieval se encontra no texto bíblico do *Cântico dos cânticos*, como já foi abordado acima, tendo o amor como o sentimento principal e o elemento unitivo entre as duas partes: humana e divina. Bernardo de Claraval compara as núpcias entre esposos celebradas no livro bíblico com as bodas místicas entre a alma humana e Deus.

Fica evidente: no epitalâmio do *Cântico dos cânticos*, segundo São Bernardo, o esposo e a esposa são a união entre Cristo e a alma devota que busca a perfeição a consumir-se na união mística, experimentada passageiramente aqui na Terra e realizada em plenitude na visão beatífica.⁴⁷

O êxtase da alma é almejado; para alcançá-lo, o indivíduo, segundo São Bernardo, deve se purificar dos seus pecados. Já a mística feminina segue esse apelo nupcial encontrado em Bernardo explicitando uma união mais erótica, no sentido de se realizar no corpo do místico. Vejamos com se dá esta releitura do livro bíblico em *Boosco Deleitoso*:

Levanta-te minha amiga, minha esposa, e vem-te ao paaço celestial. Cá ja passou o inverno da vida do mundo, que assim como o frio te apertou ataa ora. Já trespassaram as chuvas das muitas mizquindades sem conto, que passaste. As froles das tuas obras aparecerom ante mi e derom boõ odor de virtudes em na terra celestial. Levanta-te trigosamente, amiga minha, fremosa minha, poomba minha, esposa minha, e vem-te, ca eu cobiiço a tua fremosura.⁴⁸

⁴⁷ MARTINS, Waldemar Valle. **A linguagem na mística de São Bernardo**. In LÓGICA e linguagem na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 8.

⁴⁸ MAGNE, Augusto (ed.). **Boosco Deleitoso**: Vol. 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde: Instituto Nacional do Livro, 1950, p. 339.

A obra consegue fazer a ligação com a tradição mística da Idade Média, evidenciando o erotismo que se completa no corpo (*vem-te, ca eu cobiço a tua fremosura*), como fazem as místicas femininas.

Boosco Deleitoso prima pelo erotismo. Podemos dizer que ele trilha o caminho místico apresentado pelo misticismo feminino da Idade Média. Evidenciamos que o desejo, como sentimento que conduz o indivíduo para a realização de um determinado fim, está no *Boosco Deleitoso* sempre se referenciando como a força que conduz o místico ao encontro íntimo com Deus; não há resquícios de um pensamento repressor, no sentido de entender o desejo erótico como algo relacionado ao mal:

E quanto o meu coração era mais profundamente tangido pela afeição do amor divinal, tanto mais aficadamente era retornado os seus desejos; (...) E êsto havia eu, quando a minha mente nom era abetada nem empachada per nenhuum tangimento de grossura carnal.⁴⁹

E ainda:

- Fremoso e aposto és tu, meu amado; tira-me depós ti, e eu correrei em odor dos teus inguentos; porque, assi como deseja o cervo as fontes das águas, assi desejo a ti, meu Senhor Deus. Grande sede e grande desejo hei de ti, Senhor Deus, fonte viva.⁵⁰

O desejo de posse é explicitamente corporal, corroborando com a nossa ideia de que o misticismo de *Boosco Deleitoso* sofreu forte influência da mística pregada pelas mulheres e, por isso, denotando mais realismo e mais convicção do amor que tinham para com Deus.

Há recorrentemente na literatura mística trechos em que se observa uma incapacidade de abordar a experiência vivida; compreendemos com isso que o acesso ao Absoluto é tão grandioso que faltam palavras para descrevê-lo; somente aqueles que procuram empreender o caminho místico poderão

⁴⁹ MAGNE, Augusto (ed.). **Boosco Deleitoso**: Vol. 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde: Instituto Nacional do Livro, 1950, p. 333-334

⁵⁰ *Ibidem*, p. 338

experimentar a união íntima com Deus: “Mas estas cousas taes nom as podem entender nem tomar senom aqueles que as provarem per si, assi como eu fize, per graça de Deus (...)”⁵¹. Podemos comparar esta impossibilidade de dizer sobre o inefável místico do *Boosco Deleitoso* com João da Cruz, místico do barroco espanhol, quando fala sobre sua obra *Cântico espiritual*: “essas canções, tendo sido compostas em amor de abundante inteligência mística, não pode ser explicada completamente, nem, aliás, é a minha intenção”⁵².

Com estes exemplos podemos notar a evolução da relação do homem com Deus na Idade Média, começando a partir de uma estrutura imposta pela Igreja, progredindo para uma relação com Deus mais simples, mas, sobretudo com maior intensidade, capaz de satisfazer os anseios do homem de qualquer época.

Considerações Finais

A partir deste trabalho, podemos concluir que o *Boosco Deleitoso* é a expressão literária mais acabada da religiosidade portuguesa. Diante do contexto histórico apresentado, a obra está uníssona com a mística medieval europeia.

Enfim, o *Boosco Deleitoso* consegue, através de seu discurso místico, expor com requinte e com imagens excessivamente belas o movimento subjetivo do místico; discurso este que transborda a felicidade através do encontro com a divindade, demonstrando que somente o Absoluto pode preencher o vazio existente na alma de cada ser humano. É por isso que o peregrino de *Boosco Deleitoso* é insistente ao recomendar que a felicidade proporcionada pelas coisas *mundanaes* não chegam aos pés da alegria que se alcança ao se encontrar com Deus. *Boosco Deleitoso* é uma grande obra literária e mística, sendo uma das primeiras expressões do misticismo da Península Ibérica, dando início a uma literatura que culminará com grandes escritores místicos como São João da Cruz e Santa Tereza D’Ávila.

⁵¹ *Ibidem*, p. 334.

⁵² JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 12.

Alguns problemas de pesquisa: gênero e sexualidade(s) em fontes afonsinas

Marcelo Pereira Lima - UFBA

Quanto pensei em um tema para apresentar no II ELEM, promovido pelo *Translatio Studii*, na UFF, escolhi algo que tinha relação direta com o que vinha trabalhando nos últimos anos, sobretudo a partir dos resultados decorridos da pesquisa doutoral. Depois da defesa da tese, em 2010, a revisão do seu conteúdo suscitou numerosos e contínuos aprofundamentos de temas, objetos e perspectivas historiográficas, teórico-metodológicas e epistemológicas. Nela, havia tratado dos discursos jurídicos sobre as relações adúlterinas em documentos produzidos no governo de Afonso X, especialmente as suas principais compilações jurídicas, isto é, o *Fuero Real*, o *Especulo* e as *Siete Partidas*.¹ Mais amplamente, interessava-me estudar as relações entre Gênero e Direito Medieval no Reino de Castela e Leão em meados do século XIII. Na ocasião, percorri uma documentação aparentemente já conhecida, “batida”, em um dizer mais popular, porém, de uma maneira relativamente inovadora, visava identificar e analisar *se, como e por que* as diretrizes de gênero movia-se com pesos diferentes nas diversas configurações históricas. Queria ultrapassar a mera descrição e alcançar uma análise crítica que não domesticasse o gênero como categoria de análise. Por isso, ao mesmo tempo, uma vez identificados tais pesos, procurei saber como e por que ele atravessava e constituía as variadas práticas discursivas compostas, decompostas e recompostas pelas versões legislativas afonsinas.

Por essa razão, dediquei espaço para discutir a “política de esquecimento” sobre o gênero presente na historiografia sobre a realeza afonsina, o matrimônio e o adultério medieval; localizei historicamente o processo de produção das principais compilações jurídicas que analisei,

¹ Cf. LIMA, M. P. *O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)*. Tese de doutorado apresentada ao PPGH da Universidade Federal Fluminense em 2010, Niterói. Disponível na Internet via <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1260.pdf>>. Acesso em março de 2013.

considerando esses textos como pertencentes, complexa e diversamente, é claro, a uma mesma comunidade textual e discursiva de códigos jurídicos; adentrei nos meandros das interconexões estabelecidas entre o gênero e o adultério na legislação afonsina, discutindo como ela definiu variavelmente essa transgressão, concentrando a atenção nas concepções de *persona* medieval; depois, usando como variável de controle² as relações entre os foros seculares e eclesiásticos, analisei as estilizações discursivas sobre os processos de acusação ligados direta ou indiretamente ao adultério, sem deixar de contrastá-los às normas, valores e doutrinas ideais sobre o casamento e outras relações extraconjugais; por fim, discuti sobre as (des)conexões estabelecidas entre as diretrizes de gênero e o processo punitivo proposto pela legislação afonsina sobre o adultério.

O tema das relações entre gênero e sexualidade(s) perpassou por quase todos os capítulos de forma desigual, mas, como salientei antes, dediquei mais linhas sobre esse aspecto no terceiro capítulo dedicado a problematizar como foram “genderizados” os discursos jurídicos sobre a noção de “indivíduo”, ou melhor, de *persona* jurídica, na legislação em questão. Desde então, tenho revisitado esse tema que rendeu algumas comunicações orais, oficinas, temas de aula, minicursos, conferências, mesas redondas e trabalhos escritos. Entre esses eventos e atividades, posso citar pelo menos duas mais significativas. Apresentei uma comunicação, intitulada *Gênero e sexualidades monárquicas: o rei e a rainha na legislação afonsina, século XIII*, no **IX Encontro Internacional de Estudos Medievais – o ofício do medievalista**, na UFMT, em 2011, cujo texto fora publicado em seus anais eletrônicos. Participei também do Colóquio **Corpo: Sujeito Objeto**, em 2012, em um evento promovido pelo PPGHIS, do Instituto de História da UFRJ, com a apresentação oral na mesa redonda *Todos*

² Devo essa expressão às conversas tidas com a professora Andréia Frazão, professora de História Medieval do Instituto de História da UFRJ. Entendo por “variáveis de controle” aquelas expressões que servem de referência metodológica para a pesquisa exploratória e heurística da documentação. Ela reduz a dispersão e permite concentrar a atenção sobre um tipo de assunto, viabilizando sua caracterização e suas relações com determinados contextos históricos.

somos corpos. O trabalho chamou-se *Gênero, corpo, sexo e sexualidade: (re)visitando os (des)compassos entre constructos histórico-culturais?*

Indubitavelmente, antes de tudo, o interesse em (re)pensar as (des)conexões entre gênero e sexualidade(s) tem decorrido de outra preocupação historiográfica. A maneira como a medievalística contemporânea, sobretudo a dedicada aos estudos ibéricos, tem tratado o tema parece-me ainda muito tradicional, visto que frequentemente (re)produz abordagens descritivas, descontextualizadas, essencialistas, naturalizadas e, portanto, ahistóricas sobre a(s) sexualidade(s) medievais. É claro que há uma série de obras contemporâneas que tratam da(s) sexualidade(s) medievais de uma forma bastante inovadora e crítica, porém, muitas delas, em algum grau, oscilam entre abordagens universalistas e realistas acríticas, por um lado, ou em perspectivas radicalmente pós-estruturalistas e culturalistas, por outro. No IX EIEM, citado antes, baseando-me na crítica de Bruce R. Smith, na leitura da dissertação de mestrado da professora Gabriela da Costa Cavalheiro e no minicurso que ministramos juntos na UFMT,³ dei-me conta mais claramente da problemática das falsas dicotomias presentes nas relações entre as identidades individuais e as forças externas, entre as evidências textuais/textualidades e as práticas sociais/coletivizadas, entre biologia/anatomia individual e cultura/sociedade, entre “sexualidade” e “sexualidades”. Ou melhor, na ocasião, deparei-me diante do embate velado ou aberto entre visões que têm enfatizado os ideais essencialistas sobre a “sexualidade” e a “identidade sexual” (ambas no singular), como é o caso das obras de John Boswell,⁴ ou aquelas que procuram demarcar perspectivas

³ Cf. SMITH, B.R. *Premodern Sexualities*. *PMLA*, v. 115, n. 3, may 2000, p. 318-329. Cf. CAVALHEIRO, G.C. *“Sore ich me ofdrede, heo wolde Horn misrede”: um estudo comparativo da sexualidade feminina no Romance of Horn (1170) e em King Horn (1225)*. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-graduação em História Comparada) - Instituto de História (IFCS-UFRJ). Rio de Janeiro, 2011. O minicurso ministrado em conjunto com a professora Gabriela Cavalheiro intitulou-se **Gênero, sexualidade e poder: estudos de caso entre Inglaterra e Castela dos séculos XII e XIII**. Tratou-se de um estudo crítico e teórico-metodológico das (des)conexões estabelecidas entre os Estudos de Gênero, a História da(s) Sexualidade(s) e História das Relações de Poder no medievo, focalizando nas construções discursivas sobre as estratégias de diferenciação, hierarquização social e dominação “genderizadas” no medievo castelhano e “inglês” dos séculos XII e XIII.

⁴ Cf. BOSWELL, J. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: U of Chicago P, 1980. BOSWELL, J. *Refolutions, Universals, and Sexual Categories. Hidden from History: Reclaiming the Gay*

acentuadamente relativistas/desconstrutivistas sobre as “sexualidades” e “identidades sexuais” (no plural), como os trabalhos de David Halperin.⁵

Há uma diversidade de abordagens sobre o assunto na medievalística em geral, mas numerosas obras ainda concentram-se particularmente em temáticas ligadas à historiografia francesa e anglo-saxônica sobre as regiões setentrionais do Ocidente Medieval.⁶ Quando levei em conta a historiografia sobre o mundo ibérico medieval, vi-me diante de outra questão historiográfica pouco alterada: a produção intelectual sobre a Espanha e Portugal medievais tem reproduzido um tradicionalismo acentuado sobre o tema. Embora haja exceções,⁷ tanto no nível de uma História Social ou Cultural, usando ou não o gênero como categoria de análise,⁸ talvez, o exemplo cabal desse tipo de

and Lesbian Past. Ed. Martin Bauml Duberman, Marta Vicinus, and George Chaucey, Jr. New York: New Amer, 1989, p. 17-36.

⁵ Cf. HALPERIN, D. M. *One Hundred Years of Homosexuality. One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays*. London: Routledge, 1990, p. 15-40.

⁶ HARPER, A.; PROCTOR, C. *Medieval Sexuality. A Casebook*. New York: Routledge: 2008; SYLVESTER, L. M. *Medieval romance and the construction of heterosexuality*. New York, N.Y.; Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England: Palgrave Macmillan, 2008; CRASSEN, A. *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*. Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2008; BRUNDAGE, J. A. *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. THIBODEAUX, J. D. *Negotiating Clerical Identities Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*. United Kingdom, New York: Palgrave Macmillan, 2010; PUGH, Tison. *Sexuality and its queer discontents in Middle English literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2008; LOCHRIE, K.; MCCracken, P.; SCHULTZ, J.A. *Constructing medieval sexuality*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1997; ELLIOTT, Dyan. *Fallen bodies: pollution, sexuality, & demonology in Middle Age*, Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999. BURGER, G., KRUGER, S.F. (ed.) *Queering the Middle Ages Medieval Cultures*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. MURRAY, J.; EISENBICHLER, K. *Desire na Discipline: sés and sexuality in Premodern Europe*. Toronto: University of Toronto Press, 1996. JOCHENS, J.M. The church and sexuality in medieval Iceland. *Journal of Medieval History*, v.6, n.4, p. 377-392, 1980; KARRAS, R M. Sex and the middle ages. In: _____. *Sexuality in medieval Europe. Doing unto others*. New York and London: Routledge, 2005; PAYER, P.J. *The Brinding of Desire: views of sex in the Later Middle Ages*. Toronto: University of Toronto Press, 1993; CADDEN, J. *Meaning of sex difference in the Middle Ages*. Ney York, Cambrigde University Press, 1993; BYNUM, C. W. *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in Medieval religion*. New York: Zone Books, 1992.

⁷ Cf. CORTI, F.; MANZI, O. *Cuerpo y sexualidad en las miniatures de las Cantigas de Alfonso el Sabio*. Temas Meidevales, n. 3, Buenos Aires, 1993; LAGUNAS, C. *Abadesas y clerigos: poder, religiosidad y sexualidad en el monacato español*. Lujan, Argentina, Universidad Nacional de Luján: Departamento de ciencias Sociales/Universidad Nacional del Comahue: Facultad de Humanidades, 2000; NUCCI, M. F.; RUSSO, J. A. O terceiro sexo revisitado: a homossexualidade no Archives of Sexual Behavior. *Physis*, v.19, n.1, p. 127-147, 2009.

⁸ Cf. NAVARRO ESPINACH, G; VILLANUEVA MORTE, C. “Aproximación a la historia de la sexualidad medieval desde fuentes turolenses y medievales”. In: UBIETO, A. (Ed.). *V Jornadas de Estudios sobre Aragón en el umbral del siglo XXI, Ejea 20-22 de diciembre de 2002*, 1.^a ed., Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Zaragoza, 2005, p. 103-121; GONZÁLEZ-CASANOVAS, R. Gender Models in Alfonso X's Siete Partidas: The Sexual Politics of 'Nature' and 'Society'. In: MURRAY, J., EISENBICHLER, K. *Desire and Discipline, Sex and Sexuality in the Premodern West*. Toronto- Buffalo-London: University of Toronto Press, 1996; STONE, M. *Marriage and Friendship in Medieval Spain: social relations according to the Fourth Partida of Alfonso X*. New York: Peter Lang, 1990.

escrita da história é o texto de Pilar Cabanes Jiménez, intitulado *La sexualidad en la Europa medieval cristiana*.⁹ Além de cair em uma espécie de universalismo individualista, ela associa estritamente a “sexualidade” (no singular) à intimidade, ao privado, às atividades instintivas e naturais do ser humano, a despeito dela fazer referência a complexidade do assunto e a um conjunto diversificado de documentos religioso-eclesiásticos, filosóficos, médicos, literários etc.

Tudo isso abriu um nicho de possibilidades analíticas relativamente inexploradas a partir da perspectiva que propunha desde o doutorado, visto que interessei-me em investigar a pertinência e a relevância de uma pesquisa que tinha como meta central discutir as interseções entre instituições políticas, sexualidade(s) e gênero. Sem dúvida, uma abordagem como a da autora Pilar Cabanes, que parece reproduzir um senso comum acadêmico, deixa pouco espaço para associar esse tema a outras esferas ou dimensões sociais que não sejam o puramente individual, o doméstico, o familiar e as dicotomias rígidas dos papéis sexuais. Nesse sentido, embora essas vinculações sejam possíveis de serem problematizadas no campo da História, o “gênero”, assim entendido, refere-se a áreas que envolvem as relações entre os sexos e, aparentemente, pouco teria a ver com elementos tais como a guerra, a diplomacia, a política governamental ou as instituições políticas.¹⁰ Portanto, o “gênero” pouco diria respeito às questões de política ou poder. Nessa perspectiva tradicional e descritiva, embora fosse uma referência às relações entre os sexos como uma experiência social, o gênero nada diria sobre “as razões pelas quais essas relações são construídas como são, não diz como elas funcionam ou como elas mudam”. Em última instância, ele estaria associado “as coisas relativas às mulheres”.¹¹ Neste caso, a sexualidade estaria correlacionada ao âmbito familiar, privado, íntimo, individual e feminino

⁹ Esse artigo foi criticado por mim na referida comunicação apresentada no IX EIAM. Cf. CABANES JIMÉNEZ, P. *La sexualidad en la Europa medieval Cristiana*. *Lemir*, n. 7, 2003, p. 1.

¹⁰ Cf. SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 76.

¹¹ Cf. SCOTT, J.W. *Op.cit.*

distante das dimensões públicas, coletivas e da dinâmica da política institucional.¹²

Por isso, tenho me perguntado *se, como e porque* o gênero fez parte da agenda de instituições medievais, tais como o Direito, a Igreja e a Monarquia, vinculando-as ao fenômeno da(s) sexualidade(s). Quando uso as expressões “*se, como e por que*”, tenho em mente uma pauta interpretativa que procura superar a aplicação horizontal do gênero, encarando-o como uma dimensão condicional, descritiva e, sobretudo, explicativa dos fenômenos sociais. O intuito é evitar as tendências limitadoras do ponto de vista teórico, metodológico e historiográfico vigentes desde antes das duas últimas décadas. Embora haja bolsões de tradicionalismo historiográfico, tais tendências têm sido superadas desde as décadas de 80 e 90. Especialmente a partir da historiografia anglo-saxônica, as novas pesquisas e as críticas feitas aos Estudos de Gênero fizeram com que as investigações feministas burilassem suas abordagens e conceitos. Esse processo também colaborou para o desenvolvimento do diálogo com outras disciplinas e permitiu igualmente que se questionasse a “vitimização” das mulheres ou, em outros momentos, a sua “culpabilização” pelas condições sociais hierarquicamente subordinadas. As novas abordagens questionaram determinadas naturalizações no próprio âmbito das teorias feministas e aprofundaram as pesquisas das noções de masculino e feminino, tanto em sua relação de oposição quanto em outras possíveis configurações históricas, vinculando esses construtos às formações discursivas, à experiência social, à construção de identidades e, por fim, discutindo as articulações entre gênero e outras categorias tais como classe, etnia, relações de parentesco, idade, religião etc. O apelo à historicidade das diretrizes de gênero tem relativizado os excessos de politização e tem ajustado os anacronismos cometidos por determinadas correntes culturalistas ou excessivamente sociológicas, sem deixar de lado evidentemente o debate

¹² Cf. SCOTT, J. W. *Op.cit.*

sobre os projetos de mudança social e política propostos pelos estudos feministas.

Talvez, seja por isso que procuro distinguir, o gênero *da* e *na* História, assim como seus nexos com a “política”. No primeiro caso, trata-se de levar em conta os conexões entre a “política de licenciamento” (Tânia Navarro Swain)¹³ ou “sedimentação seletiva” (Michelle Perrot)¹⁴ estabelecidas nas formas de constituição da historiografia em geral e na questão das relações entre gênero e política da História. Como vimos antes, os Estudos de Gênero são legatários dos movimentos feministas que possuíam projetos políticos de mudanças sociais. Hoje está mais claro que, no interior desse processo, a História, como discurso científico, como historiografia, passou a ser vista como um saber que satisfazia interesses de indivíduos, grupos e instituições. Juntamente com outras formas de discursos científicos, é um dos méritos dos estudos feministas a politização das análises históricas que enfatizavam que os saberes por vezes não eram *absoluta* e *estritamente* racionalistas, neutros e portadores de verdades únicas, mas, sim, conhecimentos que, embora não devessem ser ingênuos e puros, tampouco poderiam ser refém dos poderes.¹⁵ Portanto, é

¹³ Nos últimos anos, embora ainda de maneira muito modesta, as pesquisas sobre o medievo têm se modificado graças às reflexões produzidas nas esferas de numerosos ramos dos Estudos de Gênero. Elas têm incluído a categoria gênero na reavaliação de parâmetros teórico-metodológicos e na recondução de paradigmas de produção de conhecimentos, da discussão de referenciais epistemológicos alternativos e associados à História da História Política, visando romper com aquilo que Tânia Navarro Swain chamou de “política de esquecimento”. Para essa autora, partindo de pressupostos pós-modernos, a “política de esquecimento” constitui uma forma de naturalizar determinadas “relações e funções” atribuídas a mulheres e homens, recriando-as” de maneira a obliterar “o plural e o múltiplo do humano”. Sobre a política de esquecimento ver SWAIN, T. N. A Invenção do Corpo Feminino In: _____. (org.). *Textos de História. Revista de Pós-Graduação em História da Unb*, v. 8, n.1/2, 2000, p. 49. Cf. também _____. *Você disse Imaginário?* In: _____. (org) *História no Plural*. Brasília: Unb, 1993, p. 43-68.

¹⁴ Os(as) historiadores(as) têm demonstrado os mecanismos que tornaram certas dinâmicas históricas propriamente ditas palco de disputas, conflitos e de “sedimentações seletivas” ligadas à constituição dos arquivos produzidos pelas relações de força e pelos sistemas de valores. Sobre as “sedimentações seletivas” conferir PERROT, M. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005, p. 14.

¹⁵ Segundo a autora Isabelle Stengers, a ciência é uma forma de conhecimento interessado. O interesse ainda é uma componente fundamental para a existência do saber científico. Este existiria porque em algum nível interessa a alguém. Para essa autora, a “ideologia” não é algo a ser totalmente excluído do corpo científico. A ciência não seria algo puro e ingênuo nem tampouco esfera submetida e refém dos poderes. Seria um saber interessado, porém não alienado, já que é preciso também construir uma “consciência” científica produzida no debate e no trabalho coletivo (um “saber duas vezes”, um “saber que sabe”). “Interesse”, “interessante” e “interessado” são palavras muitas vezes proscritas pelos pensadores. Ainda para Stengers, algumas noções são usadas para dar legitimidade à ciência (“verdade”, “objetividade”, “intersubjetividade”, “bem” e, posso acrescentar, “corroboração”, “neutralidade” etc.), mas o sentido relativo e aproximativo do conhecimento científico ainda continuaria sendo para ela um dos seus

preciso destacar que o interesse é condição de existência da ciência: ela existe porque interessa em algum nível a alguém, um grupo, uma instituição. O problema da objetividade e do saber conscientemente angular, situado, constante e historicamente (re)conduzido, nos faz pensar nas ambigüidades, relações e distinções entre ciência e política, por vezes, separando-as em termos de finalidades. Mas tudo isso não nos exime de pensar reiteradamente nas contradições entre a parcialidade do conhecimento e a almejada precisão do trabalho científico e historiográfico.

Segundo Rita Laura Segato, os interesses amplos ligados à subalternidade do mundo pós-colonial, tornam a hierarquia de gênero, muitas vezes entendida simplesmente como subordinação feminina, o protótipo a partir do qual se pode compreender melhor o fenômeno do poder e a sujeição a ele.¹⁶ A aporia universalismo/relativismo construtivista tem influenciado diversos campos dedicados aos Estudos de Gênero tais como a filosofia, o campo da Análise de Discurso, a Literatura Comparada e as Ciências Sociais (antropologia, psicanálise, teoria gramsciana da Hegemonia, a própria História).¹⁷ Ainda segundo essa autora, é um dos traços dos anos 90 que tanto homens quanto mulheres passaram a ver no gênero uma “cena” cujos personagens permitem entender e formular os processos inerentes à subordinação, à subalternidade. Ou melhor, é um discurso elucidativo sobre a implantação de arranjos hierárquicos na sociedade, que nos permite falar de outras formas de sujeição, sejam elas étnicas, raciais, regionais, classistas ou as que se instalam sobre impérios e as nações periféricas ou que foram consideradas como tal.¹⁸

Portanto, por um lado, há pesquisadores(as) de todo tipo que buscam uma espécie de *universalismo de gênero*. Neste caso, pensa-se a subalternidade nas relações dicotômicas entre esfera doméstica (privada) e

componentes básicos. Cf. STENGERS, Isabelle. **Quem tem medo da ciência? Ciências e poderes**. São Paulo: Siciliano, 1990, p. 79-109

¹⁶ Cf. SEGATO, R.L. Os Percursos do Gênero na Antropologia e para além dela. **Sociedade e Estado**. (Volume dedicado a Feminismos e Gênero), Brasília, v. XII, n. 2, p. 235-262, 1997.

¹⁷ Cf. SEGATO, R.L. *Op. Cit.*

¹⁸ Cf. SEGATO, R.L. *Op. Cit.*

pública, nas polarizações entre natureza/cultura, nos esquemas de prestígio e poder econômico-político do masculino frente ao feminino, nos processos de socialização diferenciados, tudo isso como partes recorrentes em diversas sociedades vistas de forma quase atemporal. Por outro lado, as tendências que posso chamar, seguindo ainda a citada antropóloga, de *relativismo construtivista* apelam para a ênfase nas descontinuidades e arbitrariedades das relações entre biologia e cultura. Ênfase essa que postula a construção variável, cultural e histórica do conjunto de comportamentos, da construção de identidades e subjetividades, das disposições associadas a cada gênero. Ligado a parâmetros mais filosófico-literários do que sociológicos essa perspectiva procurou ultrapassar o conjunto binário macho-fêmea e sociológico homem/mulher, destacando o movimento das relações de gênero. Enfim, se, por um lado, a primeira tendência unifica disparidades e temporalidades, reiterando continuísmos, e suprimindo a diversidade do gênero, dando destaque ao que podemos chamar de “a variação do mesmo”, por outro, a segunda tendência tornou difícil qualquer possibilidade de síntese, ou certas comparações, já que o gênero só poderia ser entendido a partir das fortes singularidades das próprias marcas e propriedades das relações de gênero. Nesse sentido, tenho como horizonte interpretativo o esforço de caminhar em dois sentidos aparentemente contraditórios, superando os excessos de universalizações e particularizações, tanto no que tange às diretrizes de gênero quanto no âmbito da(s) sexualidade(s) medieval(is).

Segundo Jeffrey Weeks, a sexualidade seria “a forma cultural pela qual vivemos nossos desejos e prazeres corporais”.¹⁹ Ela pode corresponder ou não, diversamente, é claro, à maneira como somos identificados como homens, mulheres, seres masculinos ou femininos, demonstrando masculinidades ou feminilidades ou mesmo quaisquer outras configurações “genderizadas” que ultrapassam tais dicotomias. Essa perspectiva conceitual ajuda a perceber as

¹⁹ Cf. WEEKS, J. **El malestar de la sexualidade. Significados, mitos y sexualidades modernas**. Madrid: Talasa, 1993, p. 96.

diferenças e relações entre identidades de gênero e identidades sexuais,²⁰ evidenciando que a sexualidade não só tem relação com os desejos e prazeres do corpo, mas também tem “a ver com as palavras, as imagens, o ritual e a fantasia”.²¹No entanto, ainda é pouco comum os estudos que tentam ir além da discussão sobre *se, como e por que* os desejos e prazeres corporais foram historicamente simbolizados, ritualizados ou experimentados performaticamente, sejam como algo assumido ou atribuído a pessoas ou grupos, mas, sobretudo, a instituições.²² Indo mais a fundo, ainda parece distante a pauta de se identificar e analisar as diretrizes de gênero como parte da agenda de instituições políticas ou como parte da política de algumas organizações sociais. Mesmo que de forma *en passant*, a própria Joan W. Scott propôs a necessidade premente de se desenvolver trabalhos que focalizem as interconexões entre o gênero e as instituições, isto é, como as instituições sociais incorporam o gênero nos seus pressupostos e nas suas organizações.²³ Como as sexualidades supostas, pressupostas ou efetivamente vividas foram consideradas hegemônicas ou hegemonzadas, ou foram consideradas abjetas ou marginalizadas? Como as instituições políticas incluíram a(s) sexualidade(s) “genderizadas” como pauta de suas políticas governamentais? Em termos mais específicos de minha pesquisa, *quando, como e por que* a monarquia castelhano-leonesa do período afonsino incluiu a(s) sexualidade(s) “genderizada(s)”, tanto em suas unidades e diversidades históricas, na gestão de pessoas, grupos ou outras instituições “internas” e “externas” à realeza?

Assim, tentando combinar os Estudos de Gênero com uma História Institucional do Direito Medieval, tenho proposto uma espécie de História Institucional de Gênero.²⁴ Tal como a entendo aqui, uma HIG tem como prioridade o estudo das maneiras pelas quais determinadas instituições sócio-políticas “genderizam” a d(en)ominação assumidas ou atribuídas a pessoas,

²⁰ Cf. LOURO, Guacira L. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 27-29.

²¹ Cf. WEEKS, J. *Op. cit.*

²² Cf. LOURO, G. L. *Op. cit.*, p.14-56.

²³ Cf. SCOTT, J.W. *Op. cit.*, p. 93.

²⁴ A partir daqui substituirei essa expressão pela seguinte sigla: HIG.

grupos e/ou outras instituições. Interesse-me em saber como as diretrizes de gênero interferem múltipla e variavelmente na construção de sujeitos históricos, especialmente na sua relação com instituições sócio-políticas, ou melhor, como sujeitos institucionais afonsinos. Em se tratando de sexualidade(s) medieval(is), o termo “d(en)ominação” parece-me ser importante na análise histórica e tem a vantagem de chamar a atenção para os processos de significação sobre o Direito no Reino de Castela e Leão sob o governo de Afonso X, visto que elas são inseparavelmente (re)constituídas também por dinâmicos processos discursivos (denominações) e por complexas relações de poder (dominações). Portanto, o gênero é constitui e é constituído por “d(en)ominações”.

Foi por essa razão que retomei as perspectivas de Michel Foucault sobre discurso, saber, relações de poder, sujeitos e sexualidade(s) e seus limites e potenciais de aplicabilidade *da* e *na* História, tal como tenho feito com o gênero.²⁵ Em uma conferência no Japão, em 1978, ele chegou a dizer que a sexualidade tornou-se, desde o século XIX, uma espécie de “supersaber”, ou seja, um saber excessivo, ampliado, ao mesmo tempo intenso e extenso, em suas formas teóricas e simplificadas no plano social, cultural e científico no Ocidente.²⁶ Para ele, haveria dois fenômenos não contraditórios. Por um lado, um desconhecimento do próprio desejo no nível do indivíduo. Por outro lado, o autor reconhece um “supersaber” cultural, social, científico e teórico da sexualidade.

Apesar de Foucault dicotomizar, descontextualizar ou generalizar as relações entre indivíduo e sociedade no que tange à sua proposta de construção de uma História da Sexualidade (o que limita sua ótica, inclinándonos a historicizá-la), é inegável a importância de seu pensamento ao sugerir a necessidade de haver uma maior preocupação teórica com a construção dos sujeitos e das subjetividades assumidas e/ou atribuídas por pessoas, grupos ou

²⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988; _____. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984; _____. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

²⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. **Sexualidade e Poder**. In: _____. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2003, p. 58.

instituições. Sem dúvida, foi o legado de Foucault que chamou a atenção para as (des)articulações entre sexualidade, a produção de saberes e as relações de poder. Portanto, falar de sexualidade(s) corresponderia a vinculá-la à (re)produção de discursos e práticas frontalmente associados a manobras, estratégias e dispositivos de saber e poder. Ou seja, diferente das concepções tradicionais, o autor percebe a sexualidade fazendo parte de um conjunto complexo de produção de saber e poder não somente como um mecanismo “coercitivo” e “negativo”, mas também algo “produtivo” e “positivo”. Com isso, ele não queria dar um caráter moralizante ao poder. Pelo contrário, para esse autor, o poder não apenas nega, impede, coíbe, restringe, esconde, recalca, reifica, limita, mas igualmente “faz”, produz, provoca, incita, encoraja e legitima.

Sem dúvida, como aponta Margareth Rago, é

impossível deixar de pensar na reação que o livro História da Sexualidade de Foucault teve por parte dos historiadores ligados à História Social, por exemplo. De certo modo, não se pensava nas relações sexuais como dimensão constitutiva da vida em sociedade e como uma das definidoras de nossa forma de operar conceitualmente. A sexualidade era identificado à força instintiva, biológica e, assim, não merecia ser historicizada. Este era o lugar que tinha não apenas no marxismo, mas no imaginário ocidental.²⁷

Embora Michel Foucault não tenha trabalhado na perspectiva de gênero, como tenho proposto e problematizado, os *insights* foucaultianos são importantes para a análise histórica que tenho desenvolvido, porque as relações entre a(s) sexualidade(s) medieval(is) e a(s) diretriz(es) de gênero certamente foram construídas não apenas por meio de mecanismos de repressão e censura, típicas das normas jurídicas e do processo de centralização monárquica do período, as quais estudo, mas também através de práticas discursivas que instituíam gestos, modos de ser e de estar no mundo, maneiras de falar e de agir, comportamentos, atitudes e posturas assumidas ou

²⁷ Cf. RAGO, M. **Epistemologia Feminista, Gênero e História**. In: PEDRO, J.; GROSSI, M.(Orgs.) **Masculino, Feminino, Plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

institucionalmente, consideradas adequadas em determinado período, lugar e sociedade.²⁸

Em princípio, parece haver um contrasenso, um dito contrário à lógica que estou delineando como horizonte de pesquisa. Como pensar em centralização jurídica afonsina frente à noção de “micropoderes” dispersos por todo o tecido social proposta por Foucault? Esse era outro problema teórico que enfrentei no desenvolvimento da investigação doutoral. Aparentemente, há um pressuposto ligado à confluência de poderes ou a uma intensa concentração de poder nas mãos de um centro único, um “sujeito” institucional ou de um grupo reduzido que funciona como ponto convergente: a monarquia castelhano-leonesa. Tal como a dicotomia universalismo/relativismo construtivista da(s) diretriz(es) de gênero e da(s) sexualidade(s), da qual tratei anteriormente, a segunda aporia, aparentemente insolúvel (centralização/micropoderes), pode em parte se desfazer se deslocarmos nosso foco de atenção para outro lugar, desde que não se caia em um panteísmo político e se souber (re)conhecer os limites e possibilidades da aplicação do referencial teórico foucaultiano.²⁹

Em minha perspectiva, a noção de “centralização jurídica” não se opõe ao conceito de poder defendido por Michel Foucault por duas razões: a) em primeiro lugar, sustento que a realeza castelhano-leonesa assumiu uma política

²⁸ Como aponta Foucault, no texto *Sexualidade e Poder*, “Não, portanto, interdição e recusa, mas colocação em ação de um mecanismo de saber, de saber dos indivíduos, de saberes sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios”. Para Foucault, a sexualidade é: “todo um dispositivo complexo no qual se trata da constituição da individualidade, da subjetividade, em suma, a maneira pela qual nos comportamos, tomamos consciência de nós mesmos. Em outras palavras, no Ocidente, os homens, as pessoas se individualizam graças a um certo número de procedimentos, e creio que a sexualidade, muito mais do que um elemento do indivíduo que seria excluído dele, é constituída dessa ligação que obriga as pessoas a se associar com sua identidade na forma da subjetividade”. Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*

²⁹ É preciso destacar a crítica plausível de Pierre Bourdieu sobre a dispersão do poder. Embora não invalide totalmente as contribuições de Foucault, Bourdieu chama a atenção para os problemas gerados pela aplicação radical da noção de “micropoderes”: “No entanto, num estado do campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que – sem nunca fazer dele, numa outra maneira de o dissolver, uma espécie de “círculo cujo centro está em toda parte e em parte alguma – é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” Cf. BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 7-8

cultural e jurídica sobre o comportamento sexual ou sobre a(s) sexualidade(s), a qual buscava se afirmar diante de outras instâncias de poder tais com o *patria potestas*, grupos familiares, senhores e senhoras laicos e eclesiásticos, entre outras; b) em segundo lugar, trata-se de uma busca (sim, trata-se de uma busca efetivada ou não, dependendo do contexto!), de uma concorrência, um jogo conflituoso, que não dispensava as negociações, avanços, recuos, consentimentos, revoltas e alianças entre diferentes “sujeitos” (desiguais?) de poder. Em ambos os casos, não há disparate entre as noções de centralização e existência de concorrência com poderes patriarcais, senhoriais, monárquicos e eclesiásticos, isto é, entre várias instâncias que produzem discursos e práticas jurídicos sobre as diretrizes de gênero e a(s) sexualidade(s). Estes são produzidos *nas* e *pelas* relações políticas. Ou melhor, as discussões de Michel Foucault nos fazem perceber que, no jogo das relações de poder, a “guerra” não está estável e continuamente ganha, e, apesar disso, não há, recorrentemente, condições igualitárias entre os sujeitos de poder.³⁰ “Guerra” e tensão são dois elementos fundamentais para dar movimento à política, ao poder e às relações de poder entre indivíduos, grupos e instituições políticas no medievo ibérico.

Por fim, essa preocupação com as relações entre gênero e instituições políticas tem feito (re)visitar constantemente a definição de gênero como categoria de análise histórica e historiográfica. A cada análise documental, tenho proposto rever tal definição a luz do debate historiográfico, teórico-metodológico e epistemológico. Talvez, em parte, o problema do potencial analítico dos estudos de gênero e o estudo institucional da(s) sexualidade(s) medieval(is) estejam no esforço de precisá-lo a partir de pressupostos móveis e provisórios. Tenho trabalhado com certa de quatro aspectos que demarcam os contornos dos Estudos de Gênero: a) o gênero é uma categoria de análise que focaliza as maneira como homens, mulheres, o masculino e o feminino, as masculinidades e feminilidades, ou quaisquer outras possíveis configurações

³⁰ Sobre a noção de “guerra” no vocabulário de M. Foucault ver REVEL, J. *Le vocabulaire de Foucault*. [s.l.]: Ellipses Édition Marketing, 2002, p. 40-42.

de gênero, são experimentadas, praticadas, mas também representadas discursivamente por pessoas, grupos e instituições; neste caso, só é possível estudar o gênero levando em conta que não há uma essência ou natureza na dimensão da(s) sua(s) diretriz(es), embora seja possível identificar e analisar histórica e historiograficamente os esforços para essencializá-lo ou naturalizá-lo ao longo do tempo; b) há uma (des)continuidade, arbitrariedade ou convencionalidade entre as dimensões anatômico-biológicas e as construções sociais de gênero: este tem sido construído e constrói-se *com* e *sobre* corpos sexuais, pois nenhum aspecto inerente à biologia/anatomia é capaz de determinar unilateralmente e de forma monocausal as experiências e os discursos relacionados à performance de gênero. Neste caso, há convencionalidade(s) histórica(s) *das* e *nas* relações entre o sexo biológico, o sexo como construção sócio-cultural e as sexualidade(s), entre identidades sexuais e identidades de gênero.; c) o gênero travessa e é atravessado por diferentes e complexos aspectos da vida social, isto é, ele possui uma espécie de transversalidade que alcança os símbolos, a religião, os saberes científicos, o senso comum, o senso comum acadêmico, a economia, a religião, a cultura, o espaço, o tempo, as práticas, as normas, as identidades pessoais e/ou coletivas, o(s) comportamento(s) sexual(is), as instituições sócio-políticas etc.;³¹ d) se o gênero é algo importante, porém não é unilateral, horizontal e absolutamente determinante em todas as dimensões históricas que ele atravessa ou é atravessado, faz-se necessário destacar os diversos pesos e teores que ele possui conforme o contexto histórico. Isso significa dizer que o gênero pode atuar de forma oculta, não-dita, velada, sutil, mas também pode vir a ter um papel complementar ou suplementar, até assumir um sobrepeso

³¹ Sigo a perspectiva proposta pela autora Lia Zanotta Machado quando diz que os Estudos de Gênero alterou muito mais o paradigma metodológico do que teórico ao propor uma tripla transformação de abordagem. **Em primeiro lugar**, “porque se está diante da afirmação compartilhada da ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero”. **Em segundo lugar**, “porque se está diante da afirmação do privilegiamento metodológico das relações de gênero, sobre qualquer substancialidade das categorias de mulher e homem ou de feminino e masculino”, acrescentaríamos masculinidades e feminilidades. **E em terceiro lugar**, “porque se está também diante da afirmação da transversalidade de gênero, isto é, do entendimento de que a construção social de gênero perpassa as mais diferentes áreas do social”. Cf. MACHADO, L. Z. Gênero, um novo paradigma? **Cadernos Pagu**, 11, 1998, p.107-125.

ostensivo e fundamental nos discursos e/ou práticas na vida social. Talvez, somente levando em conta essas quatro dimensões, pode-se evitar que a categoria gênero seja domesticada em seu potencial analítico e crítico, inclusive para analisar as conexões entre sexualidade(s) e instituições monárquicas afonsinas.

Conclusão

O objetivo central dessa comunicação foi apontar alguns problemas de pesquisa sobre as relações entre gênero e sexualidade(s) em fontes jurídicas produzidas, especialmente durante o governo de Afonso X, rei de Castela e Leão (1252-1284). Não apresentei os resultados das investigações documentais, exemplificando as minhas ideias com trechos presentes nas legislações. Pelo contrário, conforme a proposta do evento, focalizei a exposição nos aspectos teórico-metodológicos, mas igualmente apontei como venho trabalhando tais fontes a partir de uma perspectiva epistemológica e historiográfica que combina os Estudos de Gênero e uma História Institucional do Direito, isto é, minha referência crítica tem sido (re)pensar a (re)construção de uma espécie de História Institucional de Gênero.

Neste trabalho, portanto, expus mais um horizonte de pesquisa que possui muitos limites e algumas possibilidades de análise. Por um lado, quis tratar das conexões e desconexões dos constructos explicitados no título desse trabalho, isto é, a(s) diretriz(es) de gênero e a(s) sexualidade(s), tanto nas suas inseparáveis singularidades como generalidades históricas. Mais do que defini-los (algo que talvez seja impossível em termos absolutos e em um curto espaço de uma comunicação), pensei nas relações entre esses elementos. Por outro lado, expus exemplos históricos que podem vir a elucidar algumas dessas relações de um ponto de vista de uma História Institucional de Gênero.

É comum encontrarmos abundantes obras que se interessam pela História da(s) Sexualidade(s) Medieval(is). Sem dúvida, em parte, graças ao legado dos apostes foucaultianos, a(s) sexualidade(s) passou(ram) a ser vista(s) como parte de estratégias, manobras e dispositivos de saber e poder.

Talvez, em um nível menos abundante, há aquelas referências que tentam descrever e analisar as (des)articulações entre o gênero e sexualidade(s) no âmbito da medievalística. O senso comum, incluindo o acadêmico, parece girar em torno de alguns pressupostos, ora restringindo esses temas às noções de papéis sociais, ora limitando-os exclusivamente ao âmbito individual, familiar ou doméstico.

Enfim, mesmo no interior da(s) sexualidade(s) assumida(s) ou atribuída(s), controlada(s) ou permitida(s), associada(s) ou não a pessoas, grupos e/ou instituições, como a Igreja ou a Monarquia, há transversalidades e mobilidades no jogo de suas relações com as diretrizes de gênero. Admitir que o gênero atravessa ou é atravessado, constitui e é constituído por diversos aspectos da vida social, cultural, política e institucional é um passo importante no sentido de construir uma medievalística mais crítica e sensível aos Estudos de Gênero. Pensar a diversidade de pesos que ele possui é uma forma de não domesticar o potencial de análise que o gênero tem para abordagens históricas. Talvez seja preciso que se leve a cabo aquilo que Joan W. Scott disse ao mostrar que homem e mulher, diríamos também o gênero, as masculinidades e as feminilidades, a(s) sexualidade(s), o(s) poder(es) e as instituições são categorias vazias e transbordantes, pois ao mesmo tempo que temos que (re)conhecer e aplicar tradições de significados, podemos romper e (des)significar tais categorias ao sabor das análises críticas e documentais.

Batalha de Montaperti (1260): Literatura ou história? As relações entre *Fictio* e desvelamento da Verdade nas narrativas histórico-literárias do Ocidente Medieval

Vânia Vidal Luiz –UNIRIO/NERO

A cidade-estado de Florença, ao longo da segunda metade do séc. XIII e primeira metade do séc. XIV fervilha em todos os aspectos da vivência urbana e cultural. Nas artes, na política, nos embates teológicos, no comércio, nas indústrias e ofícios, na arquitetura.

Tendo em suas cercanias alguns dos melhores mestres-livreiros da Europa, não é de se estranhar que sejam fiorentinos os mais belos manuscritos que nos chegaram até hoje, muito menos seria exagero admitir que, nessa cidade efervescente, a leitura não fosse um privilégio de poucos. Ao contrário, sabe-se que dentro do contexto medieval, restritivo à leitura, que Florença era uma exceção, com suas várias escolas.

Evidentemente, quando se fala em universo letrado no medievo, por mais incrementado que pudesse ser, sabe-se que este não se aplicará à totalidade, nem à maioria da população; porém não é de todo impossível que, em Florença, boa parte da população citadina soubesse ler ainda que de forma rudimentar. Mesmo que não a língua canônica e científica, cuja autoridade era por si só incontestada, mas a língua falada na cidade, o fiorentino, língua toscana que séculos mais tarde conformaria o que conhecemos por italiano.

Não são incomuns as fontes desse período escritas nesse idioma, indício inegável de haver um público leitor acostumado à língua vulgar. Ou mesmo, que só tinha contato com esse registro linguístico.

Não só na península itálica, como em todo ocidente medieval europeu, entre os séculos XIII e XIV ocorre a ascensão das línguas vulgares, em especial dos *romances*, da qual o fiorentino é derivado. Também se verifica o estabelecimento de um outro tipo de relação com o livro, agora tomado como um objeto, também símbolo de status, e conseqüentemente, com a leitura. E a

leitura no contexto de produção de texto medieval merece, por suas especificidades, um pouco mais de atenção de nossa parte.

A leitura silenciosa é um fenômeno praticamente desconhecido na Idade Média. Se o manejo dos fólhos, códices e pergaminhos, inicialmente dificultava a fabricação de um número grande de exemplares, e as cópias eram feitas dentro de ambientes confinados de mosteiros e castelos, levando anos para um único exemplar ficar pronto. Em determinado momento, quando a tessitura do livro é simplificada, tanto nas costuras como na forma, o livro torna-se enfim um objeto de fácil manejo e transporte.

Entretanto, a leitura em voz baixa – própria do *scriptoria* – e a leitura declamativa, permanecem inalteradas. O texto é concebido para ser declamado em uma performance que englobava a voz, o gesto e a palavra, obedecendo a uma tridimensionalidade que acompanhava a do espírito santo.

Muitas estruturas narrativas guardam as marcas da oralidade, e mesmo os gêneros elaborados para a leitura silenciosa, nesse caso, refiro-me ao aparecimento do Romance, a partir do séc. XIII—e com reservas, o são declamados.

Nesse sentido, se encararmos a leitura como um fenômeno gregário, sua difusão torna-se muito mais ampla dentro de uma sociedade que se congrega em torno de eventos festivos e que valoriza as histórias que conta, e cria.

Não à toa ocorre no século XIII a maioria das codificações de tradições narrativas – mitologia— que nos chegaram em língua vulgar. Temos os Eddas como exemplo. Também se pode verificar uma maior difusão de traduções, tanto de textos latinos como em língua vulgar. Um exemplo disso é a Demanda Portuguesa, do círculo arturiano, e uma edição tedesca de Tristão e Isolda.

Isso indica que a relação do homem medieval com o texto é muito mais intrincada e repleta de significados do que se poderia supor para uma sociedade marcadamente iletrada. E também indica que a compreensão do espaço ocupado pelo elemento ficcional é um tanto quanto limitada, pois

muitas dessas narrativas foram tomadas como uma forma de expressão histórica.

Em certa medida as percepções de ficcional – já que não se pode empregar amplamente o termo literatura nesse período—e histórico se confundem.

É essa relação entre escrita histórica e ‘literária’ que iremos analisar deste ponto em diante. Relação esta que só pode ser compreendida dentro de um contexto muito particular de interação entre palavra e gesto, letra e voz que o homem medieval detinha, em que o texto não existia apenas enquanto escritura, mas enquanto performance.

Nesse sentido, não se pode falar, ao se tratar de Idade Média, em uma total desvinculação do texto do contexto histórico no qual estava sendo produzido, tanto no concernente à sua construção quanto no que tange às formas de compartilhamento.

Durante a maior parte do período de tempo que costumamos situar a Idade Média, a leitura não era uma atividade individual, silenciosa e solitária mas declamativa, pública, coletiva. O acesso à escrita, conseqüentemente à leitura, era restrito a uma parcela pequena da população, sendo a declamação cantada – embora subexistisse outra forma de leitura (declamação) em voz baixa feita nos *scriptoria* (que não era cantada)—uma forma de difusão de texto extremamente comum.

Daí a necessidade de um segundo deslocamento atento às redes de prática que organizam os modos, histórica e socialmente diferenciados, da relação aos textos. A leitura não é somente uma operação abstrata de inteligência: é por em jogo o corpo, é inscrição num espaço, relação consigo ou com o outro.¹

A própria concepção do texto literário, desde a canção de gesta ao texto didático (comentários), era feita objetivando um gestual específico e obedecia

¹CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. P. 181

a um padrão rítmico elaborado para se moldar à voz humana e, como a leitura exigia uma performance, para ser lido com o próprio corpo.

Dessa maneira, o homem medieval compreendia, e sentia o universo da escritura (como um todo), não só com os olhos, mas com o corpo inteiro. Como nos indica Michel Zink, a voz estava presente na literatura medieval quase com exclusividade até sécul XII:

Até meados do século XII, as jovens literaturas vernáculas conheciam apenas os gêneros cantados: a canção de gesta, a poesia lírica. A primeira conserva artificialmente as marcas da oralidade, mesmo quando é escrita (...): encenação do recitante, interpelação do público, efeitos de eco e repetição ligados à composição estrófica.²

A escrita, e num sentido mais amplo, a Literatura, possuía então um caráter tri-dimensional, era a letra grafada, a voz e o corpo, constituindo uma experiência sensorial extremamente complexa e dinâmica. O texto era vivo, na acepção real do termo.

Levando-se em consideração as especificidades semânticas do termo literatura no mesmo período, ainda segundo Zink:

o próprio termo é desconhecido pelo menos em sua acepção moderna. Em Latim, a palavra *Litteratura* tem o mesmo sentido que *Grammatica* e designa, como esta palavra, ou a gramática propriamente dita ou a leitura comentada de autores e o conhecimento que proporciona, mas não as obras em si. Seus derivados (*litteratus*, *ilitteratus*), suas transposições em línguas vernáculas (letreüre, no francês antigo) remetem igualmente a uma aptidão, a da escrita, a um saber, o que é comunicado pelos textos, e, por último, a um estatuto social, o do clérigo oposto ao leigo, ou no fim da Idade média, o do letrado à “gente simples”.³

A palavra “literatura” designaria uma forma física, a letra escrita, e um ato, o de escrever, a escritura, e um saber, a gramática. Por esse caminho

² ZINK, M. Literatura(s). In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Coord.). **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Tradução Lênia Márcia Mongelli. São Paulo: EDUSC, 2002. v. 2. p. 81.

³ ZINK, M. Literatura(s). In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Coord.). **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Tradução Lênia Márcia Mongelli. São Paulo: EDUSC, 2002. v. 2. p. 79

podemos facilmente perceber que a dimensão que o texto ocupa no medievo é bem distinta da ocupada na contemporaneidade, pois a escrita literária, pode inscrever-se em um plano outro que não o ficcional, muitas vezes se confundindo com a realidade de que é resultado.

Se o valor da oralidade não pode ser desconsiderado, o da escritura o poderia ser tampouco, pois somente a escritura possui autoridade. É através da letra que Deus se manifesta em sua 'palavra revelada', e é através da escrita que os destinos são definidos a caminho do Juízo Final. Tal ambiguidade, entre letra e voz, é indissociável ao período medieval.

Por essa perspectiva, estabelece-se que o texto medieval não deve ser entendido desvinculado de seu todo performático, devendo ser interpretado sempre levando-se em consideração suas três dimensões, a de letra, imagem acústica e espetáculo.

No entanto, isso não impediu a existência de um *corpus* literário na Idade Média, porém como definições sintéticas, e um tanto que arbitrárias.

Certamente o sentido que atribuímos hoje ao texto literário, o de obra ficcional com propósitos estéticos e/ou estetizantes, de deleite e entretenimento, inexistia no período medieval.

Não que a *Literatura* produzida durante este período não guardasse a fortuidade, a gratuidade ou não se preocupasse com a beleza e com o entretenimento, até o fazia em grau bem pequeno, visto que não era esta a sua tônica, outros tipos de narrativas, próprias de outros campos do saber, ainda estavam encerradas no âmbito que hoje chamaríamos de literário.

Tanto a *história* como a *literatura* faziam parte de um mesmo *ethos*, o das sete artes liberais, que estavam ambas inseridas no quadro de estudos de Filosofia, na parte destinada ao ensino de Lógica (*logica – sermo, cinalis, sive rationalis scientia...*), que por sua vez compreendia *Grammatica (de vocibus)* e *Dissertiva (Ratio disserend)*.

A *Grammatica* (*Isid. Etym. I,5,1: Grammatica est scientia recte loquendi, et origo et fundamentum liberalium litterarum...*) era composta pelo estudo da língua - *Littera, syllaba, dicitio e oratio* - ou seja, das partes constituintes das

orações, das regras do 'escrever corretamente, e do que hoje se classifica como o domínio da sintaxe, morfologia e gramática.

Já *Dissertiva* era composta por estudos relativos aos textos não-canônicos e ao pensamento filosófico-argumentativo (*Rethorica*, *Dialectia*, *Demonstratio Sophistica*) e *PoesisLiteratura*, onde estavam localizados os estudos de poesia (*Poetarum carmina*), da fábula (*Fabulae*) e, finalmente, a história (*Historiae*).

Nota-se, então, que a *história* era um ramo da Poética, portanto, originária dos estudos relacionados à elocução; não havia uma disciplina isolada para Literatura, e sim, o estudo dos gêneros poéticos (*Tragoedia*, *Comoedia*, *Satyrae*, etc), conformando junto com a Filosofia, o estudo da Lógica⁴.

Para o método escolástico, utilizado nas escolas e universidades do séc. XIII, as leis da linguagem possuíam um status especial, visto que era dado às palavras um extremo valor, preocupando-se em definir à exaustão seus significados.

Há uma explicação para tamanho cuidado e apreço pela *palavra*, que é simples, a palavra é a expressão de deus, o verbo. Para Abelardo (séc XII) a "*linguagem não é o véu do real mas sua expressão*"⁵, nesse sentido as palavras existem para significar, e possuem correspondência com as coisas que significam, ou seja, possuem fundamento na realidade.

Por conseguinte, "*todo esforço da lógica deve consistir em proporcionar essa adequação significante da linguagem com a realidade que ela manifesta*"⁶.

É por isso que a palavra precisa ter seu significado desvelado, entretanto, quando esse significado remete a deus, esse desvelamento torna-se impossível. Para o homem medieval é imprescindível conhecer as relações

⁴Esquema de classificação proposto por Hugo de São-Victor, em sua *Didática*, séc. XII)

⁵ LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1985. P. 71

⁶ *Ibidit*. P. 71

que existem entre a palavra, o conceito, o ser, portanto, o status ontológico do verbo para acessar, ainda que parcialmente, esse desvelamento.

Dentro da interação medieval com o texto como um todo, isso se torna ainda mais evidente, pois além de ser a palavra revelada de deus, aquela que conduz a um devir (em que se inscrevem todos os destinos, rumo ao Juízo Final), é a realidade das coisas.

O estudo da *Grammatica* não se restringia apenas às regras da escrita correta, porém estava intimamente relacionado com a preservação do passado, como nos chama a atenção o Prof. Renan Fighetto ao citar a concepção de História de Isidoro de Sevilha (*Isidorus Hispalensis 560-636 D.C*):

Para Isidoro de Sevilha, com efeito, de acordo com o bispo hispalense, a gramática e todo o conjunto de conhecimentos a ela vinculados faziam parte da origem e do fundamento primordial da própria cultura, dentre os quais encontramos a História na medida em que a recordação e a preservação do passado deviam ser eternizadas, como autêntico monumento, “pelas letras”.⁷

Isidoro de Sevilha, cujo sistema para as ciências fora extremamente influente na Idade Média, trazia em sua *Etymologiae* a seguinte definição para *história* (*História é a narração dos fatos acontecidos, pela qual se conhecem sucessos que tiveram lugar em tempos passados...*), e prossegue :

Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur. Dicta autem Graece historia ΑΡΟ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΕΙΝ, id est a videre vel cognoscere. Apud veteres enim nemo conscribebat historiam, nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus. [2] Quae enim videntur, sine mendacio proferuntur. Haec disciplina ad Grammaticam pertinet, quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur. Historiae autem ideo monumenta dicuntur, eo quod memoriam tribuant rerum gestarum. Series autem dicta per translationem a sertis florum invicem comprehensarum⁸.

⁷ FRIGHETTO, Renan. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). **História da historiografia** • ouro preto • número 05 • setembro • 2010 • 14-20. P. 175

⁸ SEVILLA, Isidoro. **Etymologiae** XI, Da Fabula, Codex Toletanus.

A História seria, então, a narração de grandes feitos, testemunhados pelos historiadores, e dignos de serem lembrado através da monumentalização do passado, somente possível através da escrita.

Pois, se para o universo medieval o texto obedece a um esquema tridimensional, em que a voz ocupa lugar privilegiado, é através da escrita que este obtém status pleno de autoridade.

Depreende-se disso, contudo, o porquê de estar a História circunscrita nos domínios da *Grammatica*, pois, além da eloquência, cabe a esta o privilégio de versar sobre as coisas escritas.

Outra relação pertinente que se pode fazer entre “literatura” e história no medievo é sobre o elemento ficcional. E algo que nos dá bons elementos para isso é a categoria que ocupa o mesmo espaço da história dentro dos estudos gramaticais: a fábula.

É na fábula que elementos alheios ao sistema simbólico cristão podem ser incorporados, e tornados inteligíveis. Como nos diz a pesquisadora portuguesa, Teresa Amado:

Através da adaptação de motivos pré-cristãos a novos contextos, significados e objetivos, e do uso de motivos cristãos modulados a partir da exegese patrística, durante muito tempo as crônicas (em latim e em português, até ao princípio do século XV) apresentam um mundo que só em parte é dominado ou entendido pelo homem, mas que ele aceita na sua totalidade, mesmo quando é forçado a reconhecer a existência de coisas que não consegue explicar ou, muito menos, utilizar em seu proveito, e a conceber, portanto, como possível e dotada de uma lógica própria a realidade do desconhecido.⁹

Prosseguindo nossa argumentação, a fábula media os sistemas simbólicos e trabalha a construção da Verdade cristã enquanto estatuto de

⁹AMADO, Teresa. *Dois Discursos para Um Rei* In: **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 178-188, 2º sem. 2003. P. 179

autoridade dos textos, como se vê a seguir, de acordo com Sères, da Universidad Autónoma di Barcelona, ao referir-se à fábula enquanto:

La contrapartida más ortodoxa plantea que si los misterios son enigmáticos y Dios es inefable, la única forma de aproximarnos a unos y a Otro es a través de la fábula (y, en general, de los integumentá), que preserva intacto el significado más profundo de aquellos y lo mantiene inaccesible al vulgo, que, si llegara a conocer abiertamente que, en el fondo, los dioses representan las fuerzas de la naturaleza, perderían el necesario temor deorum y, en consecuencia, la multitud cometería muchas más acciones deshonestas.¹⁰

Observe o que está em jogo não é a existência do elemento ficcional na literatura história medieval, porém o estatuto ontológico desse conceito e sua dimensão ética.

Ao considerarmos o universo textual medieval, em que as relações entre escrita e leitura são estabelecidas de forma singular, tomadas de um modo outro, implicando necessariamente em uma performance, que é necessariamente partilhada e espelha uma determinada noção de mundo, na qual a palavra possui posição privilegiada, pois, não só dela se depreende o real significado das coisa¹¹, como se obtém o substrato do que não é cognoscível pelo intelecto humano, já que emana do intelecto de Deus.

Percebemos, então, que é através da palavra que o mundo obtém seu significado e é mediado pela palavra que a noção de sentido (transcendente) encontra sua materialização, visto que, ao final dos tempos, quando o devir (sentido) se esgota, os destinos se desvelam através da escrita do Livro do Juízo Final, pelo qual todos seremos julgados e do qual não se pode escapar.

Nesse sentido, a vida medieval é por si só uma narrativa de escrita, e como tal deve ser encarada. Quando observamos as práticas discursivas

¹⁰ SÉRES, Guillermo. La Ficción y la 'Verdade del Entendimiento': algunas Consideraciones de Poética Medieval. Universidad de Barcelona In: **Revista Poética Medieval**, 4 (2000), pp. 153-186. P. 153

¹¹ Ver Hugues of Saint-Victor

medievais, aspirando a perceber a relação estabelecida entre Verdade, Autoridade, Sentido (devir) e significado (ontológico), e observados tais elementos, aos quais se agrega também outros, como a Providência, podemos perceber como dada visão de mundo é construída, transmitida, perpetuada e socialmente legitimada, e somente possível dentro do universo simbólico medieval.

Podemos reconstituir, assim, a percepção –desse mundo, dessa mensagem— de seus leitores/ouvintes e a forma como as estruturas narrativas compuseram a vida dos mesmos, não só em sua dimensão simbólica, mas nas ações cotidianas, pois, parece-nos que a conduta medieval aspira sempre à Ventura.

Sob essa perspectiva, a relação de poder estabelecida e praticada nas narrativas medievais, tanto nas de viés puramente cronológico (anais), como as de viés de ‘decurso do tempo’ (crônicas), como nas exultações de feitos (canção de gesta), na poesia e suas modalidades, e no texto tido como literário, está intimamente relacionada, mormente, com a noção de Verdade. E é às diferentes formas de representação desta Verdade que tal universo textual se atrela e tece seus meandros.

Tanto a história, a poesia e a fábula possuem, sob essa óptica, uma relação com a realidade que é intrínseca, que se daria pela forma como o conhecimento das matérias sobre às quais se debruçam enquanto disciplinas se expressa, pois todas utilizam-se do discurso, da linguagem para reordenar objetos sensíveis, tornando-os inteligíveis, portanto pelo intercurso da *phantasia*¹².

As imagens são o corpo sutil do pensamento, a imaginação o da alma, e ambos possuem fundamento na realidade, sendo metade corpo e metade alma, ou seja, metade realidade metade representação. Depreende-se disso que a *phantasia* é própria do homem, sendo este, segundo São Alberto

¹² O vocábulo fantasia deriva da palavra grega *phaos*, *phos*, que significa Luz, através do verbo *phaínein*, porque o que é iluminado pela luz se faz perceber. Fantasia seria, por conseguinte, aquilo que está diante dos olhos ou dos sentidos e se faz notar, ou seja, tem representação, mas não uma figuração material propriamente.

Magno, um *animalis phantasticus* em excelência (AMg. *De sommo et vigilia*, III, i, 9).

Diante disso, pela tradição medieval, as alegorias funcionariam como mediadoras do desvelamento ou velamento de uma verdade profunda cuja essência não está ao alcance do conhecimento humano. É nesse sentido que a Teologia encontra na hierarquia tomista uma posição privilegiada, e a história não.

Dessa forma, é importante considerar, e compreender como a *Fictio*, enquanto um desses mecanismos, opera no sentido de trazer à tona uma verdade que precisa ser desvelada.

O vocábulo *fictio* origina-se do verbo latino *fingere*, cujo significado original é ‘moldar na argila, dar forma’, cujo produto era a *ficitilia*, *fictile subst.n*, que aparece em Ovídio (*Met.* 8, 670) e desina o vaso ou a vasilha de argila, ou a *fictilis(e)*, *adjet.*, o que era feito de barro (Cícero, *Nat.* 1, 71).

Seus derivativos são o apelativo *fictor*, *fictoris, subst.m.*, indicam o estatuário, o escultor, o modelador (Cic. *Nat.* 1, 81; Varr., *LL* 6), também o padeiro (Cic. *Dom.* 176); *Fictrix –icis, subst. f.*, a que modela, a que forma (Cic. *Nat.* 3, 92).¹³

A teologia versaria sobre as “*propter necessitatem*” enquanto a poesia sobre “*propter reproesentationem*”, diante disso, a primeira versaria sobre a verdade pura enquanto a segunda sobre a representação. Assim também é a história. As metáforas e ficções serviriam para revelar verdades sobrenaturais (divinas) pois a razão divina sobrepassa a humana, dessa maneira, somente tornam-se inteligíveis por intermédio de *figurae sensibiles*.

Función esencial de la poesía, y de la fictio, la de dar forma y figura a las operativas abstracciones de los incorpóreos intelectos celestes, que carecen de forma, o sea, de la posibilidad de ser representados.¹⁴

¹³ Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine – Histoire des mots Ernout-Meillet. Ver também Dicionário Escolar Latino- Português, organizado pelo latinista Ernesto Faria

¹⁴ SÉRES, Guillermo. La Ficción y la ‘Verdade del Entendimiento’: algunas Consideraciones de Poética Medieval. Universidad de Barcelona In: **Revista Poética Medieval**, 4 (2000), pp. 153-186. P. 169

A esse respeito, São Tomás de Aquino argumentava que a poesia, por sua falta de verdade (*veritas*), remete a coisas que não estariam ao alcance da razão (*ratio*), utilizando-se de metáforas para demonstrar as coisas visualmente, ou seja representá-la, enquanto a teologia utilizaria dos mesmos recursos por uma dimensão ética, ou seja, por ser necessário e útil que assim o proceda. E também, nesse sentido ético, de uma verdade representada, também o faria a história.

A *fictio*, a imagem, a fantasia, a maravilha, aliados à relação do homem com a narrativa de vida, ou narrativa da vida também teria peculiaridades que levantariam questões importantes sobre as definições e barreiras da história para o universo narrativo medieval, pois se é a história a narração ‘dos fatos acontecidos e testemunhados’, a maravilha, como fenômeno sensorial e mediadora de Verdade nos textos, que é a forma pela qual consideramos que se manifesta, faz parte da escrita da história na legitimação dessa mesma Verdade à qual todo o cabedal textual do medievo aspira e é a emanção.

Villani utiliza-se do elemento mítico em sua narrativa quando evoca para si a narração da fundação de Florença em sua *Croniche di Giovanni Villani dopo la Confusione della torre di babello* com o propósito de conferir, assim, autoridade a seu texto, e veracidade. Considerando que o elemento mítico está sujeito à *Fictio*, também funcionaria como uma forma de ‘desvelar’ uma verdade “representada”.

Escrita na língua toscana, modernamente conhecida como italiano, trata-se de uma crônica de cronologia linear que narra a história de Florença desde sua fundação até o século de seu autor – início de XIV. Além da exposição linear, apresenta também quadros detalhados do cotidiano mesclados com elementos sobrenaturais, utilizando recursos, até então inéditos, como os dados estatísticos.

Giovanni Villani, enquanto cidadão fiorentino, alimentava o projeto de escrever toda a história de Florença, desde sua fundação aos dias em que

vivia, delegando à cidade o valor e papel que esta merecia, a de figurar como ‘filha e projeto de Roma’:

La città di Firenze in quello tempo era câmera d'imperio, e come figlioula e fatura di Roma in tutte cose, e da'romani abitata; e però de'propii fatti di Firenze a queglii tempi non troviamo cronica né altre storie che de facciano grande memoria.” [A cidade de Florença, naquele tempo era parte do império, como filha e projeto de Roma em todas as coisas, e por romanos habitada; mas, de Florença àquele tempo não encontramos crônica nem outras histórias que lhe façam menção e grande memória.]¹⁵

Portanto, data o início de sua crônica no jubileu do ano de 1300, em Roma, e fornece a partir de então, a narrativa ano a ano da história de Florença, e seu esplendor.

Escreve Villani sobre a Batalha de Montaperti, ocorrida em quatro de setembro do ano de 1260:

E ciò fu uno martendì, a dì IIII di settembre, gli anni di Cristo MCCLX; e rimasevi il carroccio, e la campana detta Martinella, com innumerabile preda d'arnesi di fiorentini e di loro amistade. E allora fu rotto e annullato il popolo vecchio di Firenze, ch'era durato in tante vitorie e grande signoria estato per X anni. [Terça-feira, 4 de setembro, do ano 1260 de Nosso Senhor; e lá fora deixado o carroccio e o sino chamado Martinello, com a inesperada pilhagem dos florentinos e seus aliados. E assim fora derrotado e destruído o antigo povo de Florença, que após tantas vitórias manteve-se imponente por dez anos na condução de tão grande estado.]¹⁶¹⁷

O *carroccio*, uma charrete puxada por um boi ajaezado e vestido com o emblema da cidade, portanto símbolo de Florença havia sido ‘deixado’ ‘após inesperada pilhagem’ do exército florentino e seus aliados, portanto, seu abandono significava a derrota da cidade, e a derrota do povo que lá gorvenava.

¹⁵ Villani, Giovanni. **Nuova Cronica**. I, IV

¹⁶ Giovanni Villani. **Nuova Cronica**. VII, LXXVIII

¹⁷

Villani tece seu texto utilizando como elemento conferidor de Autoridade a Providência Divina, a exemplo do trecho a seguir, quando refere-se ainda à Batalha de Montaperti e suas consequências, ao dizer que *“mas o juízo de Deus na punição dos pecados aspira à manutenção de seu intento, e de quem Deus quer o mal, retira deste conhecimento e sabedoria”*¹⁸ para justificar a derrota guelfa, após a traição de parte de seu exército.

Villani parte de sua herança romana, mítica, para levar a cabo uma vocação semelhante, a de se estabelecer enquanto polo irradiador de cultura, de civilização, de conduta e modelo. De eternidade, tanto que afirma, no preâmbulo, escrever sua crônica para homenagear Florença, tida como ‘filha e criação de Roma’. E traz a sua definição para a história, que é aquilo que deve e merece ser lembrado, por ter caráter exemplar, ou seja, a ‘história, mestra da vida’, de Cícero:

“ (...)considerando a nobreza e grandeza de nossa cidade em nossos tempos, assegurar-me de fazer um memorial das raízes e origem de tão famosa cidade, e de suas mudanças infelizes e felizes, de seus acontecimentos passados; e não porque me considere a mim mesmo suficiente para esta empresa, mas para dar a oportunidade para os que vierem depois de mim de não serem negligentes em preservar as lembranças de feitos notáveis que aconteceram no passado, para dar exemplo aos que vierem depois, de suas mudanças, e das coisas que tiveram lugar em tempos já idos, de seus motivos e causas.”

Após nossas considerações acerca do texto medieval, podemos inferir algumas considerações.

O texto medieval, sendo qual for a sua inclinação, se literária ou histórica, aspira a um Sentido tanto quanto à sociedade que o cria. E tal sentido se expressa na condução a uma realidade que é Divina, e inteligível somente mediada pela contemplação, pois não possui *per se* representação plástica cognoscível, ou representação histórica. Portanto, somente pode ser

¹⁸ Giovanni Villani. **Nuova Cronica**. VII, LXXVIII

apreendida através do intelecto e de seus meios de abstração, dos quais fazem parte o elemento mítico, a fábula, a fantasia e o fantástico.

Também, verificou-se que o elemento maravilhoso, ou a *meraviglia*, sobretudo o maravilhoso cristão, e a *Fictio*, em sua acepção sensorial, funciona como balizador da Verdade que expressa, pois se a história é aquilo que é testemunhado, tanto o 'passado acontecido' quanto o 'hipotético', visto que, em boa medida esses dois 'passados' se equivalem, são percebidos, enquanto texto e enquanto testemunhos, também de forma sensível, já que o texto medieval somente existe em sua faceta tridimensional.

Nesse sentido, a escrita histórica medieval possui um carácter imagético que lhe é intrínseco, perfazendo com que as noções de verdade e ficção se equivalham. Não havendo autoridade em uma que suplante a da outra, pois ambas conduzem ao entendimento de Deus.

A História da África vista pelos Africanos: gênese e desenvolvimento da “Escola de Dakar” (1960-1990)*

José Rivair Macedo - UFRGS

Nascidos no século XIX, no mesmo instante em que as teorias raciais eram alçadas à posição de conhecimento científico no mundo europeu e norte-americano, os estudos sobre a África carregaram consigo marcas indeléveis de rótulos e estereótipos associados aos mitos raciológicos¹. Eles interferiram de modo significativo na constituição do campo da *africanologia*², e seus efeitos persistem no modo pelo qual as pesquisas acerca da África e dos africanos são realizadas e divulgadas ainda hoje. Por causa disso, uma das tarefas obrigatórias para os estudos africanos é refletir sistematicamente sobre como e em que circunstâncias foram organizados e produzidos os saberes eruditos que dão sustentação às disciplinas acadêmicas da africanologia.

Com efeito, o campo da *africanologia* resulta de modelos de interpretação nem sempre convergentes em seus fundamentos conceituais, teóricos e metodológicos, e nem mesmo em seus respectivos âmbitos de produção, difusão e recepção, na África e fora dela³. Assim, convém distinguir a

* Este texto é parte integrante do projeto de pesquisa “Portugueses e africanos no contexto da abertura do Atlântico: séculos XV-XVI”, agraciado com Bolsa de Produtividade em Pesquisa pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPQ, no período de 2013 a 2017.

¹ A bem fundamentada tese de doutoramento de Nicholas P. A. Medevielle, **La racialisation des africains: récits commerciaux, religieux, philosophiques et littéraires (1480-1880)**, The Ohio State University, 2006, reconstitui a maneira pela qual se deu a progressiva gestação, no domínio francês, de um discurso apoiado em pressupostos científicos que identificava as diferenças raciais e davam suporte a uma imagem negativa dos africanos nos séculos XVIII-XIX, vinculando-o ao colonialismo e à gestação de um ideário racista na Europa.

² O termo designa o campo de pesquisas sobre os povos, instituições e sociedades africanas. Ele nos parece mais adequado do que a expressão *africanismo*, ou africanista para os profissionais que a ele se dedicam devido ao caráter polissêmico que este último encerra. Com efeito, africanismo pode remeter aos movimentos político-sociais de identificação dos povos africanos surgidos ao longo do século XX, como reação ao racismo e ao colonialismo. Para V. Y Mudimbe, **The idea of Africa: african systems of thought**, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 1-37, africanismo designa o conjunto de signos produzidas pelo Ocidente a respeito da África e dos africanos.

³ Com alguma margem de generalização, é possível perceber a falta de comunicação entre o conhecimento sobre a África produzido na França do conhecimento produzido por autores africanos da comunidade “francófona”. No balanço historiográfico elaborado por Odile Goerg, “L’historiographie de l’Afrique de l’Ouest: tendances actuelles”, **Gêneses** (Paris), n. 6, 1991, o debate acadêmico e as divergências temáticas e de abordagem, de Hubert Deschamps a Jean-Loup Amselle, dizem respeito exclusivamente a autores franceses ou de formação francesa, sem a inclusão do que foi produzido pelos próprios autores africanos francófonos. Muito provavelmente por causa disso, no início do século XXI o *Groupe “Afrique Noire”*, integrado por pesquisadores africanos e não-africanos orientados pela experiente Catherine Cocquery-Vidrovich, realizou na Université de Paris VII uma mesa-redonda com o sugestivo

existência de pelo menos duas formas gerais de percepção da realidade africana, uma que vai de fora para dentro, tentando enquadrá-la em modelos gerais de explicação exógenos a ela, e outra que vai de dentro para fora e tende a realçar sua originalidade, sua especificidade⁴.

Esta distinção metodológica é fundamental porque torna claro um dos pontos nebulosos da abordagem dos problemas africanos, a questão do lugar dos enunciados e dos sujeitos envolvidos na constituição e difusão do conhecimento⁵. Não se trata, como parece à primeira vista, de opor simplesmente uma visão externa, eurocêntrica, a uma visão interna, afrocêntrica⁶, mas de avaliar dentro e fora da África que lugar é reservado aos africanos como sujeitos de seu próprio destino, como pensadores de sua própria realidade histórico-cultural, e que singularidades provêm de sua experiência social e de seu discurso. Além disso, tal distinção obriga-nos a considerar o que os africanólogos africanos e não-africanos entendem como o seu campo de estudo e pesquisa. A começar pelo que eles entendem por *África*⁷. O objetivo do presente artigo é detectar as premissas do conhecimento

título *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement?*, cujos textos foram publicados sob a coordenação de Séverine Awenengo, Pascale Barthélémy e Charles Tshimanga pela Editora Harmattan em 2004.

⁴ Fábio Leite, **A questão ancestral. África negra**, São Paulo, Palas Athena, Casa das Áfricas, 2008, designa-as, respectivamente, de “visão periférica” e “visão interna” (p. XVIII).

⁵ No plano historiográfico, percebe-se com certa facilidade a diferenciação entre os especialistas em história africana, identificados pelo termo usual de *africanistas*, que tem a África por objeto de estudo, e os historiadores africanos, cujos estudos são encarados como uma contribuição para a resolução de questões concretas, imediatas, que afetam suas respectivas sociedades. Ver nesse sentido as considerações de Ndaywel È Nziem, “African historians and africanist historians”, *In*, Bogumil Jewsiewicki; David Newbury (eds), **African historiographies. What history for which Africa?**, Beverly Hills; London; New Delhi, Sage Publications, 1986, pp. 20-27, para quem a confluência desses dois tipos de interpretação seria muito proveitosa para o avanço do conhecimento a história africana.

⁶ Por *afrocentrismo*, ou *afrocentricidade*, denomina-se uma tendência de interpretação promovida por autores africanos ou afro-americanos que, para fazer frente aos postulados etnocêntricos e racistas herdados do colonialismo europeu, desenvolvem argumentos gerais nos quais as criações africanas ocupam o centro da narrativa, invertendo a ordem do discurso e hipervalorizando o lugar da África e dos africanos na dinâmica histórica da humanidade. Devido ao caráter militante, esse modo de ver o passado não deixou de suscitar amplo debate nos meios acadêmicos, cujo balanço aparece nos estudos de Doudou Dieng, “Afrocentricité: polemique autour d'un concept”, *In*, V.V.A.A., **La conscience historique africaine**, Paris, l'Harmattan, 2008, pp. 141-145; Paulo Fernando de Moraes Farias, “Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural”, **Afro-Ásia** (Salvador), n. 29-30, 2003, pp. 317-343.

⁷ Esbarra-se aqui inevitavelmente nas questões identitárias e nas formas de articulação sócio-culturais propostas pela intelectualidade na segunda metade do século XX, que giram em torno de dois pontos axiais: o que é a África, e o que é ser africano. As respostas não são simples e alimentam um cerrado debate entre os próprios autores africanos, conforme se poderá ver em Anthony Kwame Appiah, **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997; Gerson Geraldo

histórico elaborado por um grupo particular de africanólogos da África ocidental, grupo às vezes denominado de “Escola de Dakar”.

A expressão “Escola de Dakar” deve ser tomada de modo livre. Não é possível, *strictu sensu*, identificar no conjunto dos trabalhos dos historiadores africanos a unidade teórico-metodológica e a recorrência de pressupostos de análise de uma escola histórica. Os elementos comuns identificáveis dizem respeito à proveniência dos estudiosos, em geral da África ocidental francófona, isto é, do Senegal, Mali, Guiné e Burkina Fasso; a vinculação direta ou indireta com o *Institut Fondamental de l’Afrique Noire*; uma visão crítica ao eurocentrismo e uma postura militante em defesa da identidade africana, tendência denominada por vezes de afrocentrismo ou afrocentricidade. A identificação encontra-se, pois, mais no discurso do que no modo de fazer história. Tal discurso, de resto, assumiu contornos fortemente nacionalistas e foi pautado pela busca de elementos identitários para os africanos no período da descolonização, semelhante ao que ocorre nos trabalhos dos historiadores da “Escola de Ibadan”, na Nigéria, e da “Escola de Dar-es-Salaam, na Tanzânia, na África anglófona⁸.

O nascimento da Africanologia francesa

A africanologia nasceu no período em que as sociedades africanas foram submetidas diretamente ao controle de governos e interesses econômicos europeus, entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX. Paralelamente à conquista e exploração dos territórios do interior do continente foram realizados estudos de caráter geográfico, antropológico e histórico primeiro por naturalistas, missionários e exploradores⁹, e depois por

Machevo, **A reconstrução do discurso identitário africano em Valentin Yves Mudimbe**, Maputo, Universidade Pedagógica, 2007.

⁸ Para uma avaliação global do contributo dessas correntes de interpretação ao pensamento social africano contemporâneo, ver o capítulo 6, ‘African glories: nationalist historiography’, pp. 223-260, da obra de Toyin FALOLA, **Nationalism and african intellectuals**, University of Rochester Press, 2004.

⁹ Nesta primeira fase, destacam-se os relatos de Mungo Park, David Livingstone, Heinrich Barth. Para um balanço crítico do último autor e o contexto em que viveu, ver Mamadou Diawara; Paulo Fernando de Moraes Farias, (eds), *Heinrich Barth et l’Afrique*, Rudiger Koppe Verlag, 2006. Ver ainda Alexsander Gebara, **A África de Richard Francis Burton**, São Paulo, Alameda Editorial, 2010.

pesquisadores que se foram especializando nos estudos sobre os costumes e as formas de organização dos povos com os quais passaram a manter contato. No bojo do colonialismo pode-se então identificar um movimento intelectual que se poderia denominar de “colonialismo científico”. Os traços gerais que o caracterizam estão marcados pela idéia de uma inferioridade inata dos colonizados, que são reiteradamente associados ao “primitivismo”, à “selvageria” ou ao “exotismo”¹⁰. Por vezes, as obras de caráter historiográfico restringiam seu estudo à ação dos colonizadores europeus, confundindo a história dos povos africanos com a história da dominação dos povos africanos¹¹.

Na França, o ponto de partida dessa tendência encontra-se na criação da *Société d'Anthropologie de Paris* (1859), e se consolidou com o surgimento da *Société des africanistes* (1930), cuja finalidade era promover discussões, pesquisas e reflexões sobre a África Ocidental Francesa. Dela participavam antropólogos e etnógrafos (Paul Rivet, Henri Labouret, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Marcel Griaule) e lingüistas (Marcel Cohen, Antoine Meillet), mas também pessoas conhecidas afetuosamente pelos demais como “velhos africanos”, quer dizer, administradores, funcionários do governo ou militares que durante muito tempo tinham servido nas colônias, ali adquirindo experiência e conhecimento¹². O presidente da entidade, o General Henri Gouraud, era capitão no “Sudão francês” e atuou diretamente na captura de

¹⁰ A respeito dos estereótipos das populações africanas no processo educacional durante o período colonial no Senegal, ver Abdoul SOW, “Le profil de l'ecolier noir a travers la littérature coloniale”, Lins, 2008. Disponível em <http://fastef.ucad.sn/Lien11/abdoulsow.pdf> (acesso em 18/08/2012); Carine Elzlini, “Georges Hardy, acteur et idéologue de l'enseignement colonial en Afrique Occidentale Française”, *In*, Enseignement et colonisation dans l'Empire français. Une histoire connectée?, Disponível em <http://colonisation-enseignement.ens-lyon.fr/spip.php?article58&contenu=resume> (acesso em 18/08/2012).

¹¹ Num entre tantos exemplos, veja-se a obra de Anfreuille de La Salle, **Notre vieux Sénégal. Son histoire. Son état actuel. Ce qui il peut devenir**, Paris, Augustin Chalamel Editeur, 1909, cujo título é por si mesmo evocativo. Nesse caso, os eventos retratados dizem respeito aos séculos posteriores ao XVII, quando holandeses e franceses estabelecem os primeiros contatos com as populações de Saint Louis, fixando as bases iniciais do que posteriormente seria o núcleo central da Sudão Francês.

¹² Convém lembrar que se pode observar este traço distintivo na africanologia francesa até pelo menos a década de 1960, quando destacados especialistas em matérias africanas, entre os quais Octave Houdas, Hubert Deschamps e Robert Cornevin, dividiram o gosto pela pesquisa com as tarefas da administração colonial.

Samory Touré, destacado líder dos povos mandingas da Guiné que resistiu às investidas militares francesas entre 1892 e 1898¹³.

Situação similar ocorreu com o etnólogo Maurice Delafosse (1870-1926), lembrado como o “pai” dos africanólogos franceses, que se destacou como o mais importante investigador dos antigos povos sudaneses e ao mesmo tempo respondia pelos assuntos culturais africanos na administração colonial¹⁴. Embora simpático àqueles povos, não deixou de cair nas armadilhas do “difusionismo”, procurando encontrar fora da África negra os motores essenciais de sua história¹⁵. Autor da monumental *Haut-Sénégal-Niger*, de 1912, na qual aparecem pela primeira vez articuladas as histórias dos grandes estados das savanas da África ocidental, Delafosse tinha dificuldade de pensar que no século IV da era cristã pudesse ter existido uma civilização autóctone, negra, com o porte e a influência do Reino de Gana. Em sua opinião, a primeira dinastia de governantes de Gana teria sido constituída por brancos - judeus-sírios que para lá teriam emigrado, provenientes de Cartago¹⁶.

Tem-se então que, na gestação do campo da africanologia, os primeiros movimentos partiram de fora da África. Tal iniciativa teve peso determinante nos enfoques e na forma de enunciação do discurso histórico, embora estivessem aureolados por princípios acadêmicos e científicos. Multiplicaram-se revistas especializadas, como o *Bulletin Générale de l'Afrique Occidentale Française*, a *Revue de l'Histoire des Colonies Françaises* (1913), o *Journal d'Ethnographie et de Sociologie* (1912) e sobretudo o *Journal de la Société des*

¹³ Para o histórico da instituição, ver Philippe Laburthe-Tolra, “La société des africanistes: des chercheurs aux hommes de terrain”, Artigo disponível em:

http://www.clio.fr/bibliotheque/pdf/pdf_la_societe_des_africanistes_des_chercheurs_et_des_hommes_de_terrain.pdf (acessado em 18/08/2012).

¹⁴ Sobre seu perfil intelectual, e seu papel na formação dos estudos africanos na França, ver Jean-Loup Amselle; Emmanuelle Sibeud (éds), **Maurice Delafosse: entre orientalismo et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste**, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, e a resenha do livro em Karen ARNAULT publicada nos **Cahiers d'Études Africaines**, n. 157, 2000.

¹⁵ O seu estudo “Sur des traces probables de civilisation égyptienne et d'hommes de race blanche à la cote d'Ivoire”, que teve grande aceitação nos meios acadêmicos franceses, identifica a civilização egípcia com a raça branca. Ver M. ZABOROWSKI. “De l'influence de l'ancienne civilisation égyptienne dans l'Afrique Occidentale”. **Bulletin de La Société d'Anthropologie de Paris**, vol. 2 nº 2, 1901, pp. 323-326.

¹⁶ Baseava-se para tal numa interpretação superficial da crônica sudanesa *Tarikh al Sudan*, de Al Sadi, composta em meados do século XVII. Ver Maurice Delafosse, **Haut-Sénégal-Niger** (Soudan Français), Paris, Émile Larose, 1912, vol. 2, pp. 22-25.

Africanistes (1935). Como se pode imaginar, o lugar reservado aos autores africanos era ínfimo, senão inexistente nesses periódicos, e quando eram convidados a participar, faziam-no na condição de informantes ou então de relatores dos costumes e tradições de seus respectivos povos¹⁷.

O caso mais notório de esquecimento ou desprezo intelectual diz respeito à vasta obra escrita nas primeiras décadas do século XX, em língua *puular*, pelo sábio senegalês Shaykh Musa Kamara (1864-1945), que tinha a intenção de ser uma síntese da história dos povos negros anteriores ao século XIX que viveram na África ocidental francesa, com particular interesse pelos fulas da região do Fuuta Toro. As 1700 páginas manuscritas jamais foram editadas e publicadas em vida do autor, mas várias décadas depois, em virtude de seu grande interesse documental, elas foram objeto de trabalho de uma equipe de especialistas em árabe, *puular*, antropólogos e historiadores franco-senegaleses, que ao editar a obra do antigo mestre africano deram-lhe o nome de *Zuhur al Basatin: Florilège au Jardin de l'Histoire des noirs*¹⁸.

O Institut Fondamental de L'Afrique Noire

No contexto de emergência do movimento político-intelectual que deu sustentação ao processo de descolonização, houve certo consenso em torno da necessidade de se repensar estruturalmente a concepção de história aplicada aos africanos. Foi nesse contexto que pesquisadores “nativos” passaram com maior frequência a reivindicar para si a tarefa de escrever sua história. Essa atitude transparece na preocupação institucional dos governos das jovens nações em oferecer condições para que os marcos de sua história

¹⁷ Vejam-se o caso dos cadernos de Yoro Dyao sobre os costumes e lendas senegalesas, traduzidos e publicados por Henri Gaden na *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, n. 1-2, 1912, pp. 119-137, ou a obra de recolha das tradições mandinga e bambara a partir da obra de autoria de Mamadi Aissa, que foi *cadi* e participante do tribunal da província de Nioro (Mali), realizada por Maurice Delafosse, **Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental**, Paris, Publications du Comité de l'Afrique Française, 1913. Sobre o significado posterior dos escritos de Yoro Dyao, ver Jean Boulegue, “A la naissance de l'histoire écrite senegalaise: Yoro Dyao et ses modèles (deuxième moitié du XIX siècle; début du XX siècle)”, *History in Africa*, n° 15, 1988, pp. 395-405.

¹⁸ Musa Kamara, **Zuhur al Basatin: Florilège au Jardin de l'Histoire des noirs**, sous la direction et avec une introduction par Jean Schmitz, avec la collaboration de Charles Becker et al. Traduction de Sa'id Bousbina, Paris, CNRS, 1998.

fossem recolocados em outros termos, como se pode observar num congresso internacional patrocinado pelo governo da Tanzânia em 1965, cujo ponto central do programa era a discussão para a reescrita da história em que se valorizasse a especificidade e autonomia da experiência histórica africana. Isto fica bem explicitado desde a introdução do evento, quando o historiador Engelbert Mveng, da Universidade de Yaoundé, Camarões, afirmava: “*A África tem o dever de afirmar a autenticidade de seu passado, não em virtude da imagem criada pelos observadores estrangeiros, mas em virtude da verdade daquilo que foi vivido, experimentado e expresso por ela mesma*”¹⁹.

Com o apoio de instituições internacionais, os estudos africanos ganharam importantes suportes de investigação. Em 1960 aparecia o mais respeitado periódico científico em africanologia até a atualidade, o *Journal of African History*, publicado pela Universidade de Cambridge. Datam dos anos 1960-1970 a elaboração de duas significativas obras de referência, a coleção inglesa *The Cambridge History of África*, em 8 volumes, dirigida por Roland Oliver e John Fage, e, sobretudo, a *Histoire Générale de l'Afrique* (História Geral da África) em 8 volumes, produzida com o patrocínio da UNESCO – obra que pretendia ser rigorosa e objetiva, lastreada em pressupostos teórico-metodológicos sofisticados para a época, submetida ao exame crítico de destacados especialistas africanos e não-africanos²⁰.

Essa reviravolta na perspectiva de análise sobre o passado africano deve muito aos resultados obtidos pelos investigadores do mais respeitado centro de pesquisas da África Ocidental. Criado em 1939 por Theodore Monod, o *Institut Français d'Afrique Noire* era composto por três núcleos de estudo, o Departamento de Ciências Naturais, o Departamento de Ciências Humanas e o

¹⁹ Engelbert Mveng, “Introduction générale”, In, V.V.A.A., **Perspectives nouvelles sur l'histoire africaine** (Congrès international d'Historiens de l'Afrique, University College, Dar-es-Salam), Paris, Présence Africaine, 1971, p. 17.

²⁰ Até muito pouco tempo circulava no Brasil apenas 4 volumes que tinham sido co-editados pela UNESCO e Editora Ática entre 1978-1982. Recentemente, a coleção completa foi traduzida e publicada por uma equipe de pesquisadores da UFSCAR, com o patrocínio da Secretaria de Educação Continuada, Educação e Diversidade, do Ministério da Educação (SECAD-MEC), distribuída gratuitamente para as bibliotecas públicas e disponibilizada on line nos portais da UNESCO (www.unesco.org) e do Governo Federal (www.dominiopublico.gov.br).

Departamento de Geografia, além de gerir o patrimônio de dois museus e publicar o *Bulletin de l'I.F.A.N.* Após a independência do Senegal, em 1960, a instituição passou a ser vinculada à Universidade de Dakar, com o nome de *Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, e em 1986, passou a se chamar *Institut Fondamental de l'Afrique Noire Cheikh Anta Diop*.

Entre os anos 1940-1960, os nomes de maior projeção do I.F.A.N eram de franceses formados na metrópole, entre os quais merecem destaque Charles e Vincent Monteil, pai e filho, que estudaram as antigas civilizações mandingas e a islamização do Sudão ocidental²¹, e Raymond Mauny, especialista em sociologia e em arqueologia, com trabalhos sobre as condições técnicas das navegações na África, a pré-história e o patrimônio material das antigas civilizações sudanesas²². Nesse primeiro período predominam estudos sobre as línguas, os costumes e as condições da vida das populações locais, com pouquíssima participação direta de eruditos africanos. Seus pesquisadores realizavam atividade conjunta com estudiosos de outros centros de pesquisa coloniais. Registre-se nesse sentido os trabalhos de Raymond Mauny em parceria com o pesquisador português Avelino Teixeira da Mota²³, do *Centro de Estudos da Guiné Portuguesa*, e a realização em 1947 da *I Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais*, em Bissau²⁴.

²¹ Charles Monteil, *Les empires du Mali* (Étude d'histoire et de sociologie soudanaises), *In*, **Bulletin du Comité d'Études Historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française**, 1929, pp. 291-447; Vincent Monteil, "O islão na África negra", *Afro-Ásia* (Salvador), n. 4-5, 1967, pp. 5-23.

²² Raymond Mauny, **Le navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise** (1434), Thèse complémentaire soutenue devant la Faculté des Lettres de Paris le 29 avril 1959, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960; Raymond Mauny, **Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie**, Dakar 1960.

²³ Raymond Mauny, "La contribution de l'I.F.A.N. à l'histoire de la découverte portugaise", *In*, V.V.A.A., **Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos**, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante Dom Henrique, 1961, Volume III, pp. 415-421; o resultado mais significativo dessa parceria foi a publicação por Theodore Monod, Avelino Teixeira da Mota e Raymond Mauny da **Description de la cote Occidentale d'Afrique (Senegal au Cap de Mont, Archipels) par Valentim Fernandes** (1506-1510), Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1951.

²⁴ Amadou Hampaté Bâ, "Le mythe du Mbélu", *In*, V.V.A.A., **Conferência internacional dos africanistas ocidentais** (Bissau, 1947), Lisboa, Junta de Investigações Coloniais, 1952, vol. V, pp. 347-355; G. J. Duchemin, "L'Organisation religieuse et son rôle politique dans le royaume sérère du sine (Senegal)", *In*, V.V.A.A., **Conferência internacional dos africanistas ocidentais** (Bissau, 1947), Lisboa, Junta de Investigações Coloniais, 1952, vol. V, pp. 369-376.

A mudança de nome para *Institut Fondamental de l'Afrique Noire* assinala uma mudança de enfoque nas tendências de pesquisa da instituição. Com a independência do Senegal, o *Bulletin de l'I.F.A.N.* não apenas passou a contar com contribuição mais significativa de pesquisadores estrangeiros, entre os quais Guy Thilmann, K. B. Dickson, David Robinson, Jean Boulegue e Paulo Fernando de Moraes Farias, mas também teve ampliado o número de pesquisadores africanos, com a participação de Cheikh Anta Diop desde 1962, e de Ousmane Silla e Sèkéné Mody Cissoko desde 1968. Ampliaram-se as temáticas de estudo, com questões sobre as formas de organização social e as formas de articulação entre as populações africanas, e com a publicação de fontes primárias escritas e o estudo das tradições orais locais. Esta virada rumo a um ponto de vista eminentemente africano se afirmou nos anos 1990, e a prova maior nesse sentido foi a homenagem feita ao mais fecundo e combativo intelectual do I.F.A.N., o pesquisador Cheikh Anta Diop.

Uma trajetória: Cheikh Anta Diop

A trajetória de Cheikh Anta Diop (1923-1986) ilustra perfeitamente bem os desafios, dilemas e possibilidades de um discurso autônomo e crítico. Originário de uma família aristocrática pertencente à confraria dos múridas, teve sua formação inicial nos moldes da tradição islâmica, e depois realizou estudos secundários nos moldes da tradição francesa, como sóia acontecer com os integrantes da elite colonial em Saint Louis e em Dakar. Em Paris, realizou estudos universitários em física nuclear e química, mas logo foi atraído para as ciências humanas, recebendo formação em história, lingüística, antropologia e sociologia e mantendo contato com pesquisadores importantes dos meios acadêmicos franceses, sobretudo com André Aymard, Gaston Bachelard e André Leroi-Gourhan²⁵. Distanciava-se todavia dos franceses ao

²⁵ Para sua biografia, ver Cheikh MBacké Diop, "Cheikh Anta Diop: l'homme et l'oeuvre", *In*, Babacar Mbaye Diop; Doudou Dieng; (orgs), **La conscience historique africaine**, Paris, l'Harmattan, 2008, pp. 75-96, esp. pp. 81-84; Alfa Oumar Diallo; Cíntia Santos Diallo; "Vida e obra de Cheikh Anta Diop: o homem que revolucionou o pensamento africano", **Ciências e Letras** (Porto Alegre), n. 44, 2008, pp. 115-124.

propor com ênfase a idéia da anterioridade das civilizações negras e a necessidade de uma identidade racial e cultural dos povos negros, temas tratados em sua tese de doutorado em 1951 que não foi defendida devido a inexistência de acadêmicos que se dispusessem a integrar a banca examinadora. Publicada em 1954 na forma de livro pela editora Presence Africaine, *Nations nègres et culture* tornou-se logo um clássico entre as obras de interpretação da realidade africana, despertando a admiração de uns e críticas de outros²⁶.

O caráter anti-colonialista e nacionalista do pensamento de Cheikh Anta Diop explica porque sua obra nunca foi bem recebida nos meios acadêmicos franceses²⁷, e depois no próprio Senegal. Até a década de 1970 sua atividade intelectual corria à margem da universidade, onde lhe foi negada a possibilidade de ingresso até 1981, quando ele já havia conquistado enorme projeção internacional²⁸. Só após seu ingresso como professor de história associado à Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Dakar é que ele pôde formar jovens pesquisadores e criar um instituto universitário de pesquisas em egiptologia. Até lá, seu grande parceiro de estudos foi Théophile Obenga, que, junto com Aboubacry Moussa Lam e Babacar Sall, afirmaram e divulgaram suas idéias dentro e fora da África. Sua atividade pessoal na formação de uma escola africana de egiptologia durou

²⁶ Sobre esse período de formação e os primeiros mal-entendidos com a intelligentsia francesa, informações de primeira-mão são fornecidas por Pathé Diagne, **Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde**, Paris, L'Harmattan, s.d., pp. 25-26, p. 33.

²⁷ A crítica francesa é muito desfavorável à obra de Cheikh Anta Diop, que classifica como não-científica devido aos compromissos ideológicos e as opções metodológicas. Em estudo recente ficou demonstrado que os mesmos argumentos utilizados para desqualificá-la carecem de base científica e resvalam para os juízos de valor. O que parece estar em causa é a legitimidade de um discurso concorrente com potencial capacidade de conquistar adeptos. Ver nesse sentido, Armelle Cressent, "Cheikh Anta Diop vu de France: épistémologie d'une police des frontières intellectuelles", *In*, V.V.A.A., **Les historiens africains et la mondialisation** (Actes du 3 congrès international des historiens africains), Bamako, Paris, AHA, Karthala, ASHIMA, 2005, pp. 330-344.

²⁸ Os principais adversários intelectuais de Diop foram os pesquisadores franceses que atuaram no I.F.A.N. e na Universidade de Dakar, principalmente Raymond Mauny e Jean Devisse, a quem responde ponto a ponto na parte final do livro **Anteriorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?** Paris, Presence Africaine, 1968, pp. 231-279

pouco mais de cinco anos devido a sua morte, em 1986, quando passou a receber sistematicamente prêmios e honrarias pelo conjunto da obra²⁹.

O núcleo central de suas proposições consiste na idéia da anterioridade da África na história da humanidade, primeiro como berço da humanidade na Pré-História e depois como berço da civilização do Egito. Da África negra é que teriam partido os modelos originais da sociedade egípcia, e não o contrário como se costumava pensar. O profundo parentesco entre o Egito antigo e a África Negra estaria apoiado em argumentos de ordem cultural, em evidências lingüísticas, da cultura material, das técnicas, das sensibilidades religiosas e da escrita; em argumentos de ordem sociológica, evidenciados por traços comuns entre as sociedades do Egito antigo e da África subsaariana; e argumentos de ordem antropológica e histórica, evidenciados por testemunhos documentais e análise da composição genética que atestam a identificação dos egípcios com a pigmentação e o fenótipo das populações de cor negra³⁰.

O reconhecimento da obra de Cheikh Anta Diop nos meios acadêmicos aumentou após sua participação como membro do comitê científico internacional organizado pela UNESCO para a redação da *História Geral da África*, com a responsabilidade de escrever sobre a história antiga africana. Para fundamentar cientificamente a análise histórica realizou-se no Cairo em 1974 um colóquio internacional intitulado “*Le peuplement de l’Egypte ancienne et le déchiffrement de l’écriture méroïtique*” (O povoamento do antigo Egito e a decifração da escrita meroítica), com a participação dele e de cerca de vinte especialistas provenientes do Egito, Sudão, Alemanha, Estados Unidos,

²⁹ Na África e para os afro-descendentes do Novo Mundo, o pensamento de Diop é considerado referência fundamental para entender a especificidade africana na história da humanidade, como se pode ver nos estudos de Boubacar N. Keita, “Cheikh Anta Diop: mestre da nova escola histórica negro-africana”, **Kulonga: Revista do Instituto Superior de Ciências da Educação da Universidade Agostinho Neto** (Luanda), número especial, 2000, pp. 12-19; Pathé Diagne, **Cheikh Anta Diop et l’Afrique dans l’histoire du monde**, Paris, L’Harmattan, s.d.; Jean Fonkoué, **Cheikh Anta Diop au carrefour des historiographies**, Paris, L’Harmattan, s.d..

³⁰ Por ocasião de sua morte, estes argumentos foram sintetizados em Cheikh Anta Diop, *Egypte ancien et Afrique Noire*, Dakar, Publications de l’I.F.A.N., 1986. O laboratório de egiptologia que criou na Universidade de Dakar formou pesquisadores que continuam a desenvolver reflexões e pesquisas a respeito dos vínculos entre o Egito e a África, como se pode ver em Babacar Mbaye Diop, “État des recherches sur les similitudes entre l’art de l’Egypte antique et celui de l’Afrique noire”, pp. 97-108; A. Moussa Lam, “Égypte ancienne et Afrique Noire: quelques nouveaux faits qui éclairent leurs relations”, pp. 125-139, *In*, V.V.A.A., **La conscience historique africaine**, Paris, l’Harmattan, 2008.

Suécia, Canadá, Finlândia, França e Congo. Os resultados obtidos reforçaram os pontos de vista de Diop e seus seguidores lhe garantiu o direito de preparar o capítulo inicial do segundo volume da coleção, em que pôde tornar público e de certa forma oficializar sua interpretação sobre a origem dos egípcios e suas conexões com a África negra³¹.

A “Escola de Dakar”

Menos polêmicos, mas não menos inovadores ou menos comprometidos com o avanço da africanologia foram os estudos realizados pelo pesquisador guineense Djibril Tamsir Niani (1932).

Como professor no Liceu Clássico e Moderno de Donka, em Conacry, na Guiné-Bissau, dividiu com Jean Suret-Canale a tarefa de escrever o primeiro manual de história da África Ocidental, a pedido do Ministério da Educação. Perpassada por um viés eminentemente anti-colonialista, a obra se encerra com um apêndice em que constam os traços gerais das repúblicas da Costa do Marfim, Daomé, Ghana, Guiné, Alto-Volta, Libéria, Mali, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo, e as fotografias de seus respectivos presidentes³². Paralelamente, com o apoio do governo de Sekou Touré, criava-se em 1959 o periódico *Recherches Africaines*, destinado aos estudos sociais, históricos e políticos, e no primeiro volume Niani publicou uma extensa monografia, *Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age*, que logo se tornou referência obrigatória para o estudo da formação da antiga sociedade mandinga e suas instituições sociais e políticas³³.

³¹ Cheikh Anta Diop, “Origem dos antigos egípcios”, In, Gamal Mokhtar (org), **A África antiga** (Coleção História Geral da África, vol. 2), Brasília, MEC, UNESCO, UFSCAR, 2010, pp. 1-36. Ver ainda no mesmo volume a síntese do colóquio “O povoamento do antigo Egito e a decifração da escrita meroítica”, pp. 821-856.

³² D. T. Niani; J. Suret-Canele, **Histoire de l'Afrique Occidentale**, Paris, Presence Africaine, 1960.

³³ D. T. Niani, “Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age”, **Recherches africaines: études guinéenes** (Conacry), tome 1, 1959, pp. 6-56. Texto disponível on line em: <http://www.webguinee.net/bibliotheque/archives/rechAfric/1959/remma.html> (acesso em 20/08/2012). O pioneirismo destas investigações motivou sua indicação pelo comitê acadêmico da UNESCO para a direção geral do volume 4 da **História Geral da África**, que se refere ao período cronológico situado entre os séculos XII-XVI.

Em que pese o anacronismo evidente na identificação de uma “Idade Média” na África³⁴, a obra de Djibril Niani abriu espaço para o amplo campo de pesquisas concernentes às antigas sociedades mandingas. Desde a realização de um congresso em Londres, em 1972, dedicado ao papel histórico da civilização mandinga na África Ocidental, ele, junto com Sekene Mody Sissoko, Mamadou Mané e Madina Li Tall, efetuaram incessantes pesquisas que tiveram por resultado a recuperação da história das sociedades mandingas na Guiné, Gâmbia e Casamance, e nesse sentido sua obra *Histoire des mandingues de l'Ouest* constitui um clássico da africanologia africana, fundamental para a avaliação histórica dos desdobramentos da formação social arcaica do reino do Gabu³⁵.

Ao longo de sua bem sucedida trajetória acadêmica, Niani manteve-se sensível ao papel dos saberes ancestrais das sociedades africanas, tomando a iniciativa de recolher as tradições orais e criar um arquivo sonoro da história dos povos antigos, preservando-os em fitas K-7 nos *Archives Culturelles du Sénégal* e no *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP)*, em Bissau, onde se podem encontrar relatos provenientes do Kaabu, Kankelêfa, Bérekolong, Bafatá, Kamboré e Kontubo-el³⁶. As tradições orais mereceram tanto sua atenção que, numa obra específica, ele restituiu por escrito a voz do griot Mamadou Kouyatê na gesta mais conhecida do Mali, concernente ao fundador mítico do império mandinga no século XIII, Sundjata Keita³⁷. O que chama a atenção, nesse caso, é seu compromisso com dois aspectos essenciais para a reconstituição da história de sociedades ágrafas ou com

³⁴ Tal nomenclatura se repete com certa recorrência na obra dos africanólogos importantes, entre os quais Basil Davidson; Roland Oliver e Anthony Atmore, cujo título de um dos livros é *Medieval Africa* (Cambridge University Press); e Paulo Fernando de Moraes Farias e sua importante coletânea documental intitulada *Arabic Medieval inscriptions from the Republic of Mali* (Oxford University Press).

³⁵ D. T. Niani, *Histoire des mandingues de l'Ouest: le royaume du Gabou*, Paris, Karthala; Arsan, s.d..

³⁶ Sobre a organização desses arquivos, ver Carlos Lopes, *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, pp. 28-29.

³⁷ D. T. Niani, *Sundjata ou a epopéia mandinga*, São Paulo, Editora Ática, 1978. A respeito da difusão do mito de Sundjata nas tradições orais, ver Ralph Austen, “The historical transformation of genres: Sundjata as panegyric, folktale, epic and novel”, in, Ralph Austen (ed), *In search of Sundjata: the mande oral epic, its history, literature, and performance*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1999, pp. 69-85.

baixo índice de letramento: a valorização da oralidade, da lingüística e da arqueologia, e a realização de trabalho de pesquisa interdisciplinar.

Com a abertura destes novos terrenos de investigação, as pesquisas tenderam a centrar a atenção na própria África, e não nas relações de outros continentes com a África, como acontecia até os anos 1950. Os temas de pesquisa se concentraram no papel de determinados grupos étnicos ou unidades político-sociais diferenciadas, como o papel histórico dos antigos fulas, e dos povos de Gajaaga, ou Galam, no Alto Senegal, no período anterior ao século XVIII³⁸. No *Bulletin de l'I.F.A.N.*, os pesquisadores incorporaram em suas investigações os dados extraídos das tradições orais³⁹ e da poesia épica⁴⁰, e o saber acumulado pelos *griots*. Mas a relação dos especialistas modernos e dos tradicionalistas não era fácil devido às reticências de muitos destes quanto ao caráter esotérico do seu saber; quanto ao eventual uso deste saber num modelo de conhecimento proveniente do mundo dos “brancos”; e devido ao fato de que, como profissionais da palavra, esperavam de seus ouvintes compensações financeiras que nem sempre estes tinham condições de oferecer⁴¹.

³⁸ Nesse sentido podem-se citar os livros de Abdoulaye Bathily, *Les portes de l'or: le royaume de Galam (Senegal) de l'ère musulmane au temps des nègriers* (VIII-XVIII siècles), Paris, l'Hartmann, 1989; Boubacar Barry, *Le royaume du Waalo: le Sénégal avant la conquête*, Paris, Karthala, 1985; e Oumar Kane, *La première hégémonie peule: le Fuuta Tooro de Koli Tenella à Almaami Abdul*, Paris, Dakar, Karthala, Presses Universitaires de Dakar, 2004.

³⁹ Ver as considerações do etnólogo Jean Girard, “Note sur l'histoire traditionnelle de la Haute Casamance”, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tome XXVIII n. 1-2, 1966, pp. 540-555, a respeito dos elementos históricos extraídos em 1964 das tradições míticas concernentes às origens dos fulas e mandingas do Gabu, a partir do depoimento de diversos chefes de aldeia e instrutores de ensino elementar.

⁴⁰ A especificidade da epopéia africana e sua contribuição para a reconstituição de elementos de caráter político são considerados no estudo de Bassirou Dieng, “La représentation du fait politique dans les récits épiques du Kayor”, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tome 42 n. 4, 1980, pp. 857-886, que a concebe como uma forma literária, pela qual se pode vislumbrar aspectos da sociedade em que o testemunho floresceu.

⁴¹ Tais dificuldades são apontadas no estudo pioneiro de Mamadou Mané, “Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIX siècle”, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tome 40 n. 1, 1978, pp. 87-120, que as interpreta da seguinte maneira: “*Nous avons alors compris la cause du refus de ces informateurs. En effet, ils sont pour l'essentiel des griots professionnels; et leurs connaissances sur le passé de nos pays leur servent de gagne-pain toutes les fois qu'ils le communiquent lors des veillées africaines à un personnage haut placé dans la société sur le plan matériel. Ainsi, beaucoup de griots traditionalistes d'aujourd'hui vendent leur savoir. Et c'est là un obstacle important auquel se heurtent les chercheurs qui sont démunis d'argent*” (p. 91). A questão é um pouco mais complexa e haveria aqui que estabelecer a distinção entre o saber exotérico e anedótico dos *griots* da África, vinculados às linhagens tradicionais dos chefes e das elites, e o saber bem mais profundo, esotérico, envolto em mistério e pouco propenso a ser partilhado pelos *domas*, que são os detentores do conhecimento imemorial, tal qual nos propõe Amadou Hampaté Bâ, “A tradição viva”, In, Joseph Ki-Zerbo (org), *Metodologia e Pré-História da África* (História Geral da África, vol. 1), Brasília, UNESCO, MEC, UFSCAR, 2010, pp. 176 e segs.

Resumindo, pode-se dizer que assim começou a ganhar forma uma disciplina de caráter acadêmico que evidenciava, com argumentos bem fundamentados, uma África bem diferente daquela que comparecia nos livros e manuais escolares do período colonial, onde se podia notar a frequência de movimentos migratórios; a vitalidade dos estados, reinos e impérios; a intensidade da circulação de mercadorias; a existência de uma longa tradição de resistência, cuja última fase, a do nacionalismo, havia derrubado os regimes coloniais. Se, por um lado, a obra de Cheikh Anta Diop produziu uma “historiografia das origens”, insistindo na idéia da anterioridade, a obra de Joseph Ki-Zerbo (1922-2006), outro nome incontornável da africanologia africana, voltava-se para a “historiografia dos processos”, preocupando-se em detectar os cenários e os sujeitos que, no plano político, social e econômico, no plano das representações e das estratégias de dominação, contribuíram para dar à África um perfil dinâmico, combativo e original⁴².

O ponto alto dessa tendência foi a publicação em 1972 por uma conhecida editora francesa do primeiro manual universitário de história da África escrito por um africano que permanece até hoje como um marco da historiografia, a *Histoire de l'Afrique Noire* (História da África negra). Já no capítulo introdutório, denominado significativamente de “As tarefas da história da África”, Ki-Zerbo convidava os historiadores africanos a assumir uma posição em face do passado, que lhe parecia ter sido colocado em segundo plano pelos líderes das jovens nações, mais preocupados com o tema do desenvolvimento. Apoiados no manancial de informações e métodos disponíveis a todos os historiadores, os que se dispusessem a pesquisar e escrever sobre a África teriam que, primeiro, enfrentar a barreira dos mitos criados pela colonização e devolver aos africanos sua personalidade histórica:

O historiador da África, sem ser um mercador de ódio, deve dar à opressão do tráfico de escravos e à exploração imperialista o lugar que elas realmente ocuparam na evolução do continente e que tantas vezes e tão

⁴² Eliakia Mbokolo, **África negra: história e civilizações**, Lisboa, Edições Colibri, 2007, vol. 2, p. 592.

habilmente é minimizado por certos historiadores europeus, com resultados terríveis para a mentalidade dos jovens africanos que nos bancos das escolas se alimentaram desses manjares envenenados⁴³.

A identificação do discurso crítico africano com o pensamento marxista se pode notar desde a obra de Cheikh Anta Diop, que utiliza livremente o conceito de *modo de produção*⁴⁴. Em Ki-Zerbo a contribuição do materialismo histórico é menos evidente porque, devido ao caráter genérico do seu livro, a opção de abordagem seguiu a via tradicional, cronológico-geográfica, com ênfase na evolução dos povos, sociedades e estados, e nas relações de dominação-resistência em relação às influências estrangeiras no continente. Suas respectivas obras não são comparáveis do ponto de vista dos objetivos, da forma e do conteúdo, a começar pelo fato de que Diop optou sempre por abordagens monográficas, enquanto Ki-Zerbo preferiu a perspectiva abrangente da longa duração histórica. A proximidade entre ambos só se pode observar na vontade de criar um discurso da autonomia, e em afirmar o ponto de vista africano sobre sua própria história.

Um viés diferente de leitura do passado ganhou forma a partir das pesquisas realizadas na década de 1980 pelo guineense Boubacar Barry, que a partir de 1964 vive no Senegal. Membro atuante do I.F.A.N., foi também sócio-fundador e secretário-geral da *Association des Historiens Africains* entre 1972-1980, momento em que a instituição era presidida primeiro por Sèkéné Mody Cissoko e depois por Ki-Zerbo - que se manteve no cargo até 2005. Aqui, vislumbra-se uma opção metodológica bem diferente daquelas apontadas acima, com abordagens de caráter estruturalista e análises que incidem

⁴³ Joseph Ki-Zerbo, **História da África negra**, Mem-Martins: Publicações Europa-América, s.d., vol. 1, p. 35.

⁴⁴ O uso livre do conceito fica bem evidente no capítulo 10 da já citada obra **Anteriorité des civilisations africaines. Mythe ou vérité historique?**, onde ele distingue, no plano econômico, o “modo de vida ou de produção silvestre”, baseado na caça e na coleta, do “modo de produção clânico”, fundado na combinação da agricultura e pecuária, e com propriedade coletiva da terra; e ainda o modo de produção das sociedades monárquicas de castas, que se designa por “modo de produção africano ou asiático”, e completa: “*Il faut noter l’absence des modes de production esclavagiste, féodal (au sens occidental) et capitaliste*” (p. 196).

essencialmente nos fenômenos sócio-econômicos e nas relações de dominação/resistência entre africanos e não-africanos.

A delimitação espaço-temporal de suas pesquisas diz respeito ao Senegal e, no máximo, à região da Senegâmbia, entre os séculos XV-XIX⁴⁵. Valendo-se de instrumental conceitual extraído da teoria da dependência⁴⁶, que deve muito aos intelectuais da CEPAL (Comision Económica para América Latina y el Caribe) e outros cientistas sociais latino-americanos e europeus entre os quais Raul Prebich, Theotônio dos Santos, André Gunder Frank, e o conceito de sistema-mundo proposta por Immanuel Wallerstein⁴⁷, o foco da análise reside na constituição de relações estabelecidas no âmbito do mercantilismo, e no desequilíbrio interno provocado pelo incremento do tráfico internacional de escravos a partir do Atlântico. Em última instância, seu interesse é detectar os motivos econômicos e políticos que, *“mais do que as diferenças de civilização, são a fonte de todos os males que afligem atualmente os povos africanos”*⁴⁸. A teoria da dependência encontra-se em sua aplicação mediada pela obra de um dos mais fecundos pensadores marxistas africanos, o egípcio Samir Amin, que, no prefácio de um dos mais conhecidos trabalhos de Barry disserta a respeito do *“subdesenvolvimento e dependência na África negra. Origens históricas e formas contemporâneas”*⁴⁹.

⁴⁵ Boubacar Barry, *La SÉNÉGAMBIE du XV au XIX siècle: traite négrière, islam et conquête coloniale*, Paris, Editions Harmattan, 1988. Ver ainda, “La Senegambie sous le monopole du commerce portugais aux XV-XVI siècles”, *Studia* (IICT - Lisboa), n. 47, 1989, pp. 229-244.

⁴⁶ A articulação do pensamento marxista à teoria da dependência teve grande aceitação nos meios intelectuais africanos, influenciando pesquisadores do I.F.A.N.. e do CODESRIA em Dakar, nas universidades nigerianas em Ibadan e nas universidades do Mali. Infelizmente não tivemos acesso ao trabalho de Jean-Loup Amselle, *L’Occident décroché. Enquete sur les postcolonialismes*, Paris, Éditions Stock, 2008, que é o mais aprofundado estudo deste ponto. Ver a síntese desta discussão em João Paulo Borges Coelho, “Notas em torno da representação africana de África (ou Alguns dilemas da historiografia africana)”, In, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds), *Representações de África e dos africanos na história e cultura: séculos XV a XXI*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa - Centro de História de Além Mar, Universidade dos Açores, 2004, p. 285.

⁴⁷ Para uma avaliação geral do impacto do pensamento latino-americano sobre os intelectuais africanos, ver Eduardo Deves Valdez, “La circulación de ideas en el mundo periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano em Africa”, *Anos 90: Revista do PPG de História da UFRGS* (Porto Alegre), vol. 10 n. 18, 2003, pp. 88-98; Eduardo Deves Valdez, *O pensamento africano sul-saariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e asiático*, Rio de Janeiro, EDUCAM, CLACSO, 2008, esp. pp. 146-152.

⁴⁸ Boubacar Barry, *Le royaume du Waalo*, p. 35.

⁴⁹ Deste autor, ver a obra clássica *O desenvolvimento desigual: ensaio sobre as formações sociais do capitalismo periférico*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1976, em que tem em referência o caso do Mali. Outra obra nessa mesma linha foi escrita pelo historiador e cientista social guienense Walter

Mas a apropriação dessas referências não se fez de modo a-crítico, e de certo modo deu à obra de Boubacar Barry um toque original, porque embora sua interpretação esteja assentada numa perspectiva relacional, a ênfase concentra-se na reação dos africanos em face das pressões externas que desembocaram na conquista colonial. Para ele, só uma relação global, seguida da análise das dinâmicas internas das sociedades africanas poderia permitir abordar, com objetividade, o estudo do passado que deveria necessariamente guiar e inspirar a construção do futuro. Sua posição a esse respeito é enunciada com bastante clareza:

O historiador africano deve deixar de escrever sobre o seu passado tendo em referência uma outra história, a fim de superar esse obstáculo que consistiu, durante muito tempo, a ou fazer a apologia de nossas sociedades tradicionais ou simplesmente negar a elas todo interesse histórico. Não temos necessidade de nos definir em relação aos outros mas, em vez disso, convém buscar em nossa história, recolocada corretamente na evolução geral da humanidade, os mecanismos de sua dinâmica interna⁵⁰.

Revisões e críticas

Nos anos 1990 começou a ganhar forma uma nova tendência de abordagem entre os autores africanos, mais preocupada com o pluralismo, com a busca da especificidade, da originalidade e diversidade das realidades históricas africanas, e com a atualização das técnicas e métodos de pesquisa. Nesta perspectiva de estudo, a ênfase não está mais exclusivamente na “identidade africana”, como se a África comportasse uma realidade homogênea. O que se procura é identificar as várias Áfricas, considerando a diversidade ambiental e a diversidade étnico-cultural. Doravante, passou a

Rodney, **Como a Europa subdesenvolveu a África**, Lisboa, Seara Nova, 1975, em que é formulada uma penetrante análise das condições pelas quais, a partir dos contatos com os europeus, os interesses econômicos do capitalismo promoveram gradualmente o empobrecimento (humano, econômico, tecnológico) do continente africano e bloquearam as possibilidades de seu desenvolvimento interno, a partir de relações econômicas instauradas por ocasião do tráfico de escravos, que se aceleraram com o colonialismo e o neo-colonialismo.

⁵⁰ Boubacar Barry, **Le royaume du Waalo**: p. 35.

interessar tanto os grandes quanto os pequenos Estados, as formações sociais predominantes e as que são minoritárias e mesmo específicas de um povo. O objetivo tendeu a ser o estabelecimento um conhecimento que respeite as particularidades, um conhecimento menos preocupado em detectar traços gerais que, no final das contas, é onde se alojam os pré-juízos e os pré-conceitos. Diversidade de abordagens e diversidade de escalas de análise, eis as orientações principais da nova geração de africanólogos africanos.

Outro traço a ser sublinhado é a revisão crítica de alguns pressupostos nacionalistas ou identitários defendidos pelas primeiras gerações de intelectuais da “Escola de Dakar”, que, segundo os pesquisadores atuais, ao insistir na crítica ao eurocentrismo e ao colonialismo, teriam contribuído para a criação de um panteão de heróis ou de eventos comemorativos, minimizando as relações de poder, as desigualdades e hierarquias decorrentes das relações sociais dentro do próprio continente. Nas palavras de um desses críticos, o historiador guineense Carlos Lopes:

Tratava-se de escrever a história dos povos da África, longe do binômio colonizador-colonizado, afastando-se o mais possível da historiografia colonial, exceto quando esta fornecia argumentos favoráveis à superioridade africana. É a história das interações e dos oprimidos, mas também de uma idílica e harmoniosa sociedade pré-colonial. Longe de lutas de classe ou de poder, longe de hipóteses susceptíveis de pôr em causa a precariedade das evidências e metodologias⁵¹.

A insistência na crítica ao eurocentrismo e ao colonialismo teria direcionado o foco de análise dos historiadores de Dakar para a crítica às interferências externas, minimizando os compromissos político-sociais dos chefes africanos em determinados processos ou contextos históricos, ou silenciando a respeito de certos temas que pudessem enfatizar as

⁵¹ Carlos Lopes, “A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos”, *In*, V.V.A.A., Colóquio **Construção e ensino da História de África** (7-9 de junho de 1994), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 27.

desigualdades e hierarquias nas formas de organização social africanas⁵², como o problema da “escravidão doméstica”⁵³, e o papel das elites locais na implantação e manutenção do sistema colonial⁵⁴. Contra essa visão que, sem querer ou não, permanece unívoca e homogeneizadora, defendem outro tipo de discurso histórico em que as bases de análise repousem em idéias-chave como *contato*, *comércio*, *culturas* e *poderes*, abertas à iniciativa histórica dos diferentes grupos sociais locais e internacionais, ao papel das elites e também dos indivíduos comuns.

Deslocar o foco do discurso para as dinâmicas sociais internas supõe uma mudança de postura diante da história que rompe com o viés afrocentrista, nacionalista e dependentista, que acabou tornando-se refém dos poderes políticos estabelecidos⁵⁵. Ao insistir no papel determinante e quase exclusivo dos agentes externos nas relações de dominação que afetam os processos históricos africanos, reforça-se o que Ibrahima Thioub qualifica de “paradigma da vitimização”, pelo qual certos fatores de explicação são reduzidos à categorias morais e os africanos acabam sendo “infantilizados”,

⁵² As respostas dadas pelos intelectuais africanos e afro-americanos aos efeitos do colonialismo e racismo no momento de constituição das organizações político-sociais pós-coloniais foram examinadas de modo abrangente no artigo de Frederick Cooper, “Conflito e conexão: repensando a história colonial da África”, **Anos 90: Revista do PPG de História da UFRGS** (Porto Alegre), vol. 15 n. 27, 2008, pp. 21-73, a partir dos referenciais teóricos do Grupo de Estudos Subalternos.

⁵³ Para Ibrahima Thioub, “Regard critique sur les lectures africaines de l’esclavage et de la traite atlantique”, In, V.V.A.A., **Les historiens africains et la mondialisation**, pp. 271-292, a quase ausência de estudos consagrados à escravidão doméstica pelos historiadores africanos contrasta fortemente com a antiguidade do fenômeno e sua generalização à escala continental. Seus estudos procuram explicar o funcionamento dos mecanismos do tráfico internacional, enquanto coube a pesquisadores não-africanos, europeus (Claude Meillassoux) e norte-americanos (Paul Lovejoy, Martin Klein) fazer o estudo das formas de escravidão entre os africanos.

⁵⁴ Na avaliação historiográfica de Mamadou Fall, “Chimères, attitudes et positions dans l’historiographie africaine”, In, V.V.A.A., **Les historiens africains et la mondialisation**, *op. cit.*, pp.254-268, a identificação das linhagens tradicionais como motor da história do Senegal levou a que, na obra de pesquisadores importantes do I.F.A.N., entre os quais Oumar Kane para o Fuuta Tóoro, Boubacar Barry para o Waalo, Abdoulaye Bathily para o Galam e Mbaye Guèye para o Cayor e o Baol, certas identidades étnicas fossem identificadas com determinados territórios, contrariando a lógica das dinâmicas locais e reforçando por vezes a própria perspectiva de unidade tentada no período colonial.

⁵⁵ Segundo o moçambicano João Paulo Borges Coelho, “Notas em torno da representação africana de África”, In, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues, (eds), **Representações de África e dos africanos na história e cultura: séculos XV a XXI**, p. 285, esta aproximação com as instâncias políticas teria provocado não só um déficit epistemológico, mas também teria enfraquecido a capacidade crítica - atenuada pela necessidade de um discurso que acaba sendo um misto de exaltação e corroboração dos poderes estabelecidos.

colocados na posição de vítimas passivas⁵⁶. Sem negar a existência das pressões e influências externas, os autores recentes procuram acentuar a complexidade das estratégias africanas, a multiplicidade de agentes e interesses que dão sentido às dinâmicas históricas⁵⁷. Defendem que, ao reivindicar a autonomia dos sujeitos históricos africanos, tem-se por consequência o reconhecimento de seus acertos e desacertos, retirando-os de qualquer modo da apatia, da inércia e da resignação, e restituindo-lhes a iniciativa mas também a responsabilidade pela sua história.

Esta posição crítica, em nosso entender, não invalidam os pressupostos dos historiadores e cientistas sociais da “Escola de Dakar”, nem sua extraordinária contribuição para a construção do campo da africanologia. Recolocam-nos todavia em seu próprio tempo e contexto: o da descolonização. Seu principal mérito foi fundamentar um discurso de autoridade em bases acadêmicas, científicas, e reivindicar legitimidade para a visão dos próprios africanos sobre o seu passado, quebrando deste modo como o monopólio do discurso ocidental.

⁵⁶ Pierre Boilley, Ibrahima Thioub, “Pour une histoire africaine de La complexité”, In, Séverine Awenengo, Pascale Barthélemy, Charles Tshiomanga (éds), **Écrire l'histoire de l'Afrique autrement?** (Groupe ‘*Afrique Noire*’. Cahier n. 22 – CNRS), Paris, Budapeste, Torino, L'Harmattan, 2004, pp. 23-45.

⁵⁷ A mais contundente crítica ao “paradigma da vitimização” e o “paradigma sacrificial” nas interpretações da realidade africana foi elaborada pelo pensador camaronês Achille Mbembe, “As formas africanas de auto inscrição”, **Estudos Afro-Asiáticos** (Rio de Janeiro), ano 23 n. 1, 2001, pp. 171-209, para quem seria preciso abandonar todas as formas de essencialismo e de discurso identitário e buscar as práticas concretas, móveis, reversíveis e instáveis, pelas quais os africanos dão sentido à sua existência.

Reflexões sobre a História da Cozinha Portuguesa Medieval através do Livro de Receitas da Infanta D. Maria

Elisa Paula Marques - UFSC

Um Manuscrito de Cozinha Medieval Português

Rabelais dizia que a gastronomia é uma arte complicada, da qual o estômago é o pai.¹ E podemos considerar que é também um dos melhores reflexos dos hábitos e costumes de uma época. Sentemo-nos, pois à mesa medieval, acompanhados de um manuscrito; O Livro de Cozinha da Infanta D. Maria de Portugal.

Este manuscrito, que não chegou a ser impresso, trata-se do mais antigo livro de cozinha portuguesa, conhecido até o momento: o Manuscrito I-E 33 da Biblioteca Nacional de Nápoles, e temos contato com ele através da edição crítica mais completa: O Livro de Cozinha da Infanta D. Maria de Portugal de Giacinto Manuppella². Um códice, que apesar dos problemas paleográficos e cronológicos que levanta, é valioso, contribuindo não só para o vocabulário histórico da língua portuguesa, como também mostrando um lado importante da vida social que é a arte de cozinhar e bem comer, numa época da história gastronômica portuguesa de que muito pouco se conhece.

O Códice pertencia a Dona Maria de Portugal, filha de Dom Duarte, Duque de Guimarães, e neta de Dom Manuel. As casar-se com Alexandre Farnésio, Duque de Parma, Plâncencio e Castro, a jovem versada em latim e grego, viajou em 1565 para residir em Parma. O códice, que teria sido levado pela infanta para a Itália, faz parte de um grupo de cinco tomos³. Os fólios⁴ reúnem 61 receitas, divididas em quatro cadernos; o de manjares de carne

¹ BAKKTIN, Mikail. **A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC, 1993.

² MANUPPELLA, Giacinto. **Livro de cozinha da infanta D. Maria de Portugal**. Códice português I.E.33 da Biblioteca Nacional de Nápoles. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1986.

³ O termo tomo se refere a uma divisão bibliográfica que pode ou não coincidir com o volume.

⁴ Número que indica a paginação.

(que contabilizam 26 receitas), o de manjares de ovos (4 receitas), de manjares de leite (7 receitas), e das “coisas de conservas” (24 receitas).

Para G. Manuppella,⁵ os quatro cadernos que o compõem eram originalmente separados e independentes, produzido em épocas diferentes e por 3 autores, provavelmente fidalgos. As características ortográficas dos cadernos localizam sua origem entre fins do século XV e início do século XVI. A data provável em que foi concebido o manuscrito, (não necessariamente as receitas, que podem ser mais antigas) é anterior a 1565. Podendo ser enquadrado entre as décadas de 1530 e 1560 também para o estudioso, pelo menos uma das receitas, intitulada “vinho de açúcar” (que se bebe no Brasil) foi acrescentada posteriormente.

Segundo o historiador e gastrônomo Alfredo Saramago, a rainha vinha de uma família conhecida por seus bons cozinheiros e era muito interessada em boa cozinha. Ela devia saber da importância que os tratados e compêndios culinários assumiam não só para a aristocracia como também para a alta burguesia em busca de prestígio social.⁶ Trata-se pois, de um livro de cozinha voltado para a elite, para as grandes casas, que mostraria, também, como a alimentação e os modos à mesa serviam para marcar a diferença entre os grupos sociais.

Um manuscrito culinário por si só não poderia ser considerado um testemunho das práticas culinárias de seu meio e sua época. Primeiramente porque ele se inspira, na maioria das vezes em modelos anteriores, datados em alguns casos de séculos. Constituindo-se não raras vezes numa pura repetição do original. Mas o estudo minucioso das receitas é muito útil ao historiador da cozinha, desde que possa se separar a análise em alguns itens principais. O primeiro seria o título da receita, depois os produtos utilizados e por fim os sabores, as cores e os cheiros que dele possam resultar.⁷

⁵ G. Manuppella. op. cit. p. 05.

⁶ Idem.

⁷ FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANAR, Massimo (org.) São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p.448-460.

Um mesmo nome pode indicar pratos muito diferentes, mas o fato do nome existir já pode ser considerado um indício precioso. Os termos que compõe uma receita podem identificar heranças ou modificações ao longo do tempo. E mesmo os pratos que levam o nome de pessoas, personagens ou lugares devem merecer especial atenção, pois um caldo sarraceno, que leva toucinho e vinho no seu preparo não indica a influência árabe e seu nome deriva apenas da sua apreciação escura.⁸

Nas análises atuais⁹, será útil lançar mão de sabores para indicar os parâmetros de uma cozinha medieval, reconstruí-los, entretanto, é uma tarefa arriscada já que a distinção entre eles é uma questão de cunho cultural, variável no tempo e no espaço. As cozinhas medievais giram em torno de três sabores fundamentais, a partir da combinação de “grupos” de alimentos ou ingredientes: o uso de especiarias caracteriza o sabor forte; o açúcar, o sabor doce; e o vinagre e o agridoce¹⁰ (as frutas cítricas como limão, na região do mediterrâneo) dão o caráter ácido aos pratos.

Tomando como base apenas um de seus cadernos- o de carne, alimento considerado fundamental desde a antiguidade, observa-se que o Livro de Cozinha da Infanta Dona Maria se encaixa nos parâmetros de sabores que o define como um típico representante da cozinha medieval.

Para o antropólogo Claude Lévi-Strauss a cozinha assim como a linguagem é uma forma de atividade humana universal.¹¹ O ato de comer é comum aos seres humanos seja por necessidade de sobrevivência, ou pelo aspecto social já que podem estabelecer relações entre si o mundo que os cerca. Mas o que interessa neste projeto é que o fato de comer não é igual nem em todas as sociedades nem em todas as épocas. O período compreendido como Idade Média ainda é visto como um bloco compacto e imutável. E ao

⁸ Idem.

⁹ Uma destas análises é a da Nova Filologia que não só estuda e interpreta os textos de línguas em termos de seu significado e história das palavras, mas também examina detalhadamente a autenticidade e as origens do material textual. Esta prática constitui uma linha de investigação um tanto diversa da antiga filologia que se preocupa com problemas em torno dos textos ao invés da interpretação dos textos como dados históricos e lingüísticos.

¹⁰ Picante ao gosto.

¹¹ O triângulo culinário. IN: Levi Strauss. São Paulo; Lare documentos, 1968.

procurar analisar os livros de receitas portugueses citados estamos recorremos ao que havia de diferente na cozinha portuguesa que a diferenciava das outras cozinhas medievais do mesmo período. Isso pode ser verificado através da escolha e preparação dos alimentos, reforçada no modo de servir e de se comportar à mesa. O que faz deste estudo uma boa possibilidade para se falar, para além da comida, de símbolos, regras e representação dos grupos para os quais os livros examinados serviam de manual.

A perspectiva de investigação dos manuscritos culinários, pode ser inserida em uma tradição mais longa de textos referentes ao universo da cozinha. E podemos observar em várias receitas um carácter de medicina preventiva, própria do galenismo medieval, mas que segundo Santos e Fagundes¹², considerava o corpo humano um microcosmos, ou seja o espelho do universo, macrocosmo.¹³ A saúde resultaria num equilíbrio, numa relação harmoniosa dos quatro humores (Teoria Humoral)¹⁴ e de suas qualidades (quente, frio, seco e úmido) no corpo humano. O desequilíbrio interno dos humores e de suas qualidades provocaria a doença. A dietética sempre teve o homem como centro de sua atenção e isso transparece nas próprias receitas que as vezes parecem conselhos para uma vida saudável. A manutenção da saúde corporal era segundo obras médicas medievais mantida por intermédio de práticas e hábitos alimentares salutar, e isso fica evidente nas receitas culinárias. A guisa de ilustração, citamos:

¹² SANTOS, Dulce O. Amarante e FAGUNDES, Maria Daíza da Conceição. **Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano**. História, Ciência e Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, 2010.p.333-342

¹³ Aline Silveira, historiadora do período medieval aponta que ; “De acordo com o sistema associativo e simpático de perceber o mundo natural na Idade Média , o ser humano seria um pequeno mundo, o microcosmos. Os olhos , por, exemplo entendidos como iluminadores da percepção foram associados em tal sistema, no qual o paralelo cósmico-antropológico apresenta o ser em sintonia com o universo percebido como um todo de relações simpáticas.”

¹⁴ A teoria humoral ou teoria dos quatro humores constituiu o principal corpo de explicação para a saúde e a doença entre os séculos IV a.C. e o século XVII. Também conhecida por teoria humoral hipocrática ou galénica, segue a teorias segundo a qual a vida seria mantida pelo equilíbrio entre quatro humores: sangue, fleuma, bilis amarela e bilis negra procedentes, respectivamente, docoração, sistema respiratório, fígado e baço. Cada um destes humores teria diferentes qualidades: o sangue seria quente e úmido; a fleuma, fria e úmida; a bilis amarela, quente e seca; e a bilis negra, fria e seca. Segundo o predomínio natural de um destes humores na constituição dos indivíduos, teríamos os diferentes tipos fisiológicos: o sanguíneo, o fleumático, o bilioso ou colérico e o melancólico.

Frango para os Hécticos (tísicos)¹⁵. Criem separados uma dúzia de frangos, cujo único alimento consista de titela¹⁶ de cágado, cozida ou cevada: esse alimento deverá ser sempre fresco. Diariamente cozinhe-se um frango em pouca água, até desmanchar. Em seguida esprema-se a carne, que saia todo o suco; coem o caldo e levem-no novamente à panela com uma colher de açúcar rosado. Deixe-se ferver um pouco, côa-se novamente, e estará o caldo pronto.¹⁷

Podemos perceber que ao mesmo tempo uma receita poderia servir para a preparação de um alimento e/ou de um remédio. Desde que Galeno afirmou “diet was the most useful arm of medical science”¹⁸, os médicos não cessaram de recomendar receitas, muitas delas a base de especiarias para prevenir e curar doenças.¹⁹

Então compreender um livro de cozinha como registro social e objeto a partir do qual é possível aprender aspectos da sociedade é um fenômeno historiográfico relativamente recente²⁰. A necessidade de se utilizar a via da alimentação para estudar a sociedade introduz novas perspectivas de análises das relações sociais. Para Fernand Braudel existia a necessidade de se investigar além do evento alimentar e situá-lo num quadro maior e mais amplo e que desse conta das conjunturas de curta e longa duração²¹. Em dois artigos²² Braudel elevou o estatuto da alimentação a objeto “sério” de estudo e

¹⁵ Em muitas receitas observa-se o uso de ingredientes cujo poder de sustância dos alimentos preparados remete, por exemplo, a uma estética onde predominava a voluptuosidade das formas corporais. Ao contrário dos tempos atuais que impõe a todos, independentemente de constituição corporal, silhuetas magras; no tempo em que esta receita foi compilada ser esbelto poderia anunciar, ao invés de saúde, a tuberculose.

¹⁶ Parte carnuda do peito.

¹⁷ Frango para os Hécticos (tísicos). Receita número 12 do Livro de Cozinha da Infanta Dona Maria. IN: **O livro de cozinha da infanta Dona Maria de Portugal**. op. cit.p.24.

¹⁸ WILKINS, John M. and HILL, Shaun. **Food In the Ancient World**. Malden: Blachwell Publishing, 2006. p. 217.

¹⁹ A pimenta do reino “mantém a saúde, conforta o estômago, dissipa os gases. Ela faz urinar, cura os calafrios das febres intermitentes, cura também picada de cobra, provoca o aborto de fetos mortos. Quando bebida serve para tosse, mastigada com uvas-passas purga o catarro, abre o apetite” In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. **Virtudes Medicinais das Especiarias**. p.480.

²⁰ Os trabalhos de antropólogos e sociólogos foram anteriores ao dos historiadores. Mas a entrada da história nesse campo foi decisiva para consolidar uma perspectiva teórica interdisciplinar.

²¹ BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. IN: **Escritos sobre a História**. São Paulo: perspectiva, 20009.p.41-78.

²² Vida Material e Comportamento Biológico e Alimentação e Categorias de Alimentos. In: **Annales**, v.1.6, 1961.

a alimentação passou a ser entendida conjuntamente com o contexto biológico, econômico, social e cultural do período estudado.

E é dentro deste quadro maior que analisamos o manuscrito culinário de D. Maria. A cozinha portuguesa do período embora não diferisse das outras do restante da Europa, esboça alguns elementos originais. O descobrimento das “terras além-mar”, e de um caminho para as Índias propiciou o aumento da quantidade de especiarias disponíveis e bem rápido foram incorporadas aos hábitos alimentares dos portugueses. Vasco da Gama abriu o caminho das Índias para os portugueses, de modo que não precisaram mais depender de venezianos e árabes para obter especiarias. Apesar da longa viagem contornando a África e dos naufrágios, os mercadores das Índias orientais provenientes de Portugal, Holanda e Inglaterra obtiveram polpidos lucros.

O descobrimento da América se insere nesta busca por aromas e sabores exóticos que pudessem ser comercializados na Europa. Num primeiro momento os europeus que chegavam à América vinham em busca dos produtos do Oriente e nas palavras de Olaya Echeverría, “apensar do cenário americano que resplandecia com todo seu exotismo, odores e sabores originais jamais vistos nem sonhados pelo homem europeu, demoraram para descobrir suas particularidade”²³. Confundiam os produtos e tentavam a todo custo encontrar aplicações conhecidas para os novos alimentos. Quando ficou claro que a América não possuía os condimentos orientais, os exploradores iniciaram culturas de várias especiarias, sendo que o açúcar foi uma das que mais se adaptou ao clima tropical americano.

Os preparos (receitas) das cozinhas abastadas saíam pelas portas e chegavam mais longe, numa circularidade propiciada pelos que preparavam os alimentos. Havia uma intenção na confecção de manuscritos culinários que pretendia tornar imutável o preparo de determinados alimentos.

²³ ECHEVERRÍA, Olaya Sanfuentes. Europa Y su percepción Del nuevo mundo a través de las espécies comestibles y los espacios americanos em El siglo XV. **Historia(Santiago)**vol.39 , n. 2, Santiago 531-556, jul/dec. 2006.

A Dialética na Portugal Quinhentista

Podemos inferir que Portugal, um país independente desde 1143, já possuía grandes tradições culinárias. Muitas receitas do período medieval e também algumas que ainda hoje são produzidas baseiam-se em pratos que já existiram em séculos anteriores²⁴. Mesmo sabendo que algumas receitas foram escritas no século XVI, muitas delas são cópias de receitas mais antigas. Um livro caseiro de receitas é sempre a compilação de cópias de receitas que agradaram e foram passadas de uma geração à outra. Nunca se terá a certeza da época em que primeiro se executou tal receita, pelo menos com base nesse tipo de livro caseiro.

Comparando-se a alimentação quinhentista com a atual, a partir da leitura de livros que tratam do assunto como *A Arte de Comer em Portugal na Idade Média* de Salvador Dias Arnaut²⁵, podemos dizer-se que a da população em geral era genericamente pobre, prevalecendo, na maioria das vezes, a quantidade dos alimentos sobre a qualidade. Naquela época (séculos XIV e XV) se comia basicamente cereais, carne, peixe e vinho. Sendo a carne a base por excelência da alimentação. Dentre os cereais tem-se o trigo, o milho, o centeio. As exceções, apontadas por Arnaut, eram os banquetes em que além da quantidade a qualidade e a excentricidade dos pratos eram elementos de status. Sobre o banquete podemos citar Bakhtin:

Uma refeição não podia ser triste. Tristeza e comida eram incompatíveis, afinal o banquete celebraria a vitória sobre a morte. O comer, enquanto enquadramento essencial da palavra sábia, da alegre verdade, reveste-se de uma importância especial. Uma ligação eterna sempre uniu o banquete a palavra simpósio. As conversações à mesa são livres e brincalhonas. Rebelais estava certo de que não se podia exprimir a verdade a não ser no ambiente à mesa. As conversações à mesa misturavam livremente o profano e o sagrado, o superior e o inferior, o espiritual e o material²⁶

²⁴ É uma pena que o terremoto de 1755, além de ter destruído inúmeras vidas, tenha deixado em suas cinzas, as cinzas do passado português, com a destruição dos monumentos e livros sobre os mais variados assuntos, incluindo, com certeza, a culinária.

²⁵ ARNAUT, Salvador Dias. *A Arte de Comer em Portugal na Idade média*. Lisboa: colares Editora, 1986.

²⁶ BAKHTIN, Mikhail.op.cit. p.12.

No Livro de Cozinha da Infanta Dona Maria, podemos imaginar pela elegância do prato que este deveria ser servido em uma ocasião especial. Nestas ocasiões a qualidade e a natureza dos alimentos, as quantidades consumidas, os modos de preparo, tudo concorre simbolicamente para definir a classe de pertença, a “qualidade da pessoa”, como se dizia então. Essa expressão já era empregada nos textos de medicina antiga, mas para indicar as características individuais do consumidor e suas necessidades alimentares subjetivas, condicionadas ao mesmo tempo, pelo clima, meio, a estação, o trabalho exercido e claro, pelo sexo, a idade, a constituição física. Na Idade Média (principalmente entre os séculos VII e IX) a noção de qualidade da pessoa muda radicalmente de sentido; ela designa não mais a identidade fisiológica do indivíduo, mas sua pertença social.²⁷

A dietética não se define mais apenas como um conjunto de preceitos de higiene, mas revela-se portadora de uma nova dimensão de norma social, de código de comportamento, um exemplo dado por Massimo Montanari é o do monge Alcuin que apresenta as diversas manifestações possíveis do “pecado da boca”, e não deixa de condenar a falta comedida por aqueles que se servem de pratos mais refinados do que seria adequado a sua “qualidade pessoal”²⁸.

A culinária revela traços sutis, das pessoas e dos tempos, ou seja, das várias culturas. Algumas receitas revelam o ciclo de um período onde o “tempo”, grande velocista de nossa época, se revela cauteloso e moroso. No cotidiano, havia “tempo” para o preparo demorado dos alimentos, das compotas e assados.

Tomem umas cinco ou seis dúzias de peras, não muito maduras nem muito verdes, e dêem-lhes uns cortes oitavados, lançando-as imediatamente numa vasilha com água fria. Em seguida, ponham água a ferver num tacho, e deitem ali as peras para cozer, perfurando-as antes ao comprido, duas

²⁷ MONTANARI, Massimo. Os camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilo de alimentação. IN: FLANDRIN, Jean-Louis ; MONTANARI, Massimo (Org.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. p.296-297.

²⁸ Idem.

vezes. Para saber se estão cozidas, espetem-nas com um alfinete. Se caírem, estão boas. Tirem então as peras da água, e coloquem-nas em uma peneira, abafando-as com panos de cozinha. A seguir, façam uma calda em ponto regular, e lancem-na morna sobre as peras, que já estarão arrumadas num tacho; a calda deve cobrir as peras, e o tacho há de ficar bem abafado. **Durante oito dias seguidos** dêem uma fervura na calda, cada dia mais forte, e derramem-na morna sobre as peras que ficaram no tacho. **Useм desse processo por mais sete dias, dia sim, dia não.** Se no fim desse tempo a compota não estiver no ponto desejado, continuem fervendo a calda e derramando-a morna sobre as peras, por mais **dois dias**. Finalmente, levem tudo junto ao fogo, peras e calda, acrescentem um pouco de água-de-flor, e deixem ferver regularmente por uma meia hora. Separem novamente as peras de sua calda, a qual, após ser coada, voltará novamente para junto das frutas. Enquanto se fizer a compota, **a calda será coada diariamente**, antes de se juntar às frutas. E será conveniente **clarificar essa calda de dois em dois dias**. Se durante o fabrico da compota aparecerem nódos brancas na calda, levem tudo ao fogo, para uma fervura. Para que as frutas fiquem mais bonitas, cada dia adiciona-se-lhes uma calda nova. (grifos nossos)²⁹

Vemos que alguns pratos levavam dias para serem curtidos e saboreá-los era o presente pela espera. As receitas de doces abusam da disciplina do leitor: massas folhadas, biscoitos, compotas, doces de frutas — marmelo, pera, flor-de-laranjeira, pêssigo e limões. Os condimentos apontam para a importância das especiarias vindas do oriente: cravo-da-índia, pimenta, canela, gengibre, cominho, açafrão, ervadoce e o arbusto almíscar³⁰.

O fascínio pelas especiarias pode parecer estranho hoje. Sabemos que não há nada de inerentemente valioso nestes produtos, que são em grande parte extratos vegetais derivados de seivas secas, gomas e resinas, cascas de árvores, raízes, sementes e frutas secas. Além disso, são nutricionalmente irrelevantes. Mas na Europa medieval eram altamente desejados e se tornava extremamente vantajoso para os comerciantes atravessarem grandes distâncias para manter os exóticos produtos sempre presentes, principalmente

²⁹ Perinhas Dormideiras. Receita do Livro de Cozinha da Infanta Dona Maria de Portugal

³⁰ A palavra especiaria não designava qualquer tempero na cozinha, mas apenas os produtos exóticos, vindos de longe. Muitos destes produtos não tinham a função culinária, mas terapêutica. Para saber mais ver. Tempero, Cozinha e Dietética nos séculos XIV, XV e XVI, de Jean-Louis Flandrin.

a mesa dos nobres. Por serem em sua grande maioria, duráveis, leves e fáceis de acomodar nos longos percursos, as especiarias viajavam e chegavam a seus destinos com suas características de sabor e odor intactas. Elas eram ideais para o comércio a longa distância – e quanto maiores fossem essas distâncias pelas quais eram transportadas, mais desejadas, exóticas e caras se tornavam.

Um fato curioso é que sua aparência na natureza era praticamente desconhecida pelos europeus, tanto pelos comerciantes que as traziam do oriente, como pelos consumidores. Isso fez com que histórias fantásticas envolvessem o cultivo e a colheita das especiarias, como podemos ver num relato de Heródoto sobre a colheita da canela:

Dizem os árabes que os paus secos que chamamos de canela são trazidos a Arábia por grandes aves, que os carregam para seus ninhos feitos de barro e localizados sobre precipícios nas montanhas que nenhum homem é capaz de galgar. O método inventado para se obter os paus de canela é este; as pessoas cortam os corpos de bois mortos em pedaços muito grandes e os deixam no chão perto dos ninhos. Depois, elas se dispersam e as aves vem voando e carregam a carne para seus ninhos, os quais sendo fracos demais para suportar o peso, caem no chão. Os homens aproxima-se e apanham a canela. Adquirida desta maneira, ela é exportada para outros países.³¹

Essas histórias envolviam em mistério as verdadeiras origens dessas mercadorias incomuns e serviam para justificar o pagamento de somas extraordinárias pela sua posse.

O atrativo desses produtos não estava somente ligado ao status mundano, as especiarias tinham também um apelo místico. Elas eram vistas por alguns autores cristãos como estilhaços do paraíso que haviam caído no mundo para atenuar a miséria terrena.³² O gosto que proporcionavam e o cheiro que exalavam possuíam algo que os ligava com o divino e o sobrenatural. O uso religioso do incenso fornecia o aroma do reino celeste, algumas culturas embalsamavam os mortos com uma seleção de especiarias.

³¹ DALBY, Andrew. op.cit. p.27

³² Idem.p. 78

A combinação de suas origens misteriosas e distantes, seus altos preços e valor simbólico de status, junto com suas conotações místicas e religiosas fez o poder das especiarias no mundo antigo e medieval.

A exemplo das roupas os alimentos também se revestiam de um valor externo e aparente que se inscrevia na hierarquia social. A linguagem alimentar do séculos XV e principalmente XVI se reveste de um conteúdo cada vez mais ostentatório, onde existe espaço para a produção cenográfica e teatral. O alimento não poderia ser apenas saboroso, deveria surpreender os convidados e comensais. assim podemos inserir o que Lisa M. Hargreaves denominou de ciborgue gastronômico na cozinha medieval, ou seja, criações híbridas de alimentos que invadem o território do grotesco tão caro a Rabelais.

Os tratados e livros de culinária constituem fontes fundamentais sobre a alimentação e a vida cotidiana, entretanto como aponta Vanessa Asfora, à valorização dos livros de cozinha como fonte para a história, e questões de método envolvendo seu tratamento parecem pouco discutidas.³³ Sobre a alimentação na Idade Média um trabalho pioneiro parece ser o artigo de Allan Grieco, que levanta um importante questionamento: somente o fato de uma receita aparecer em um livro de cozinha significa que ela era realmente, sempre preparada, servida e consumida?³⁴ Esta pergunta segundo Grieco pode ser respondida pela análise serial da fonte e no cruzamento das informações ali contidas com outras advindas indiretamente de outras fontes.³⁵

Grieco também levanta outras questões que podemos fazer em relação ao manuscrito culinário que estamos analisando. Se as receitas desses livros eram realmente preparadas, é possível dizer algo sobre o grupo social ao qual elas estavam destinadas? Dentro do conjunto de receitas praticadas, o que se sabe sobre seu contexto de preparação? Trata-se de receitas cotidianas, elaboradas para banquetes ou para tratamento de doentes? Qual a frequência

³³ ASFORA, Vanessa. **Apício: história da incorporação de um livro de cozinha na Alta Idade Média (séculos VII e IX)**. Tese de doutorado. São Paulo. USP, 2009. p.5

³⁴ GRIECO, Allen. Alimentação e classes sociais no fim da Idade média e na renascença. IN: FLANDRIN, Jean-Louis ; MONTANARI, Massimo (Org.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. p.466-477.

³⁵ Idem.

de preparação destas receitas. Algumas eram preparadas com mais regularidade do que outras?

Se não há respostas definitivas, podemos procurar saída para algumas delas investigando as obras dentro do contexto em que foram escritas. O historiador Carlo Ginzburg, interessado em mostrar como os detalhes aparentemente sem importância são surpreendentemente relevantes à explicação científica propõe encontrar as raízes de um paradigma indiciário estudando sinais e pormenores muitas vezes negligenciados. "Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la." ³⁶, aponta Ginzburg. É isto o que se propõe este artigo, confrontar pistas, traços, resíduos, nesse caso, escondidos entre tampas, panelas temperos e cheiros.

³⁶ Sinais: raízes de um paradigma indiciário: IN Carlo Ginzburg. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo; Cia das Letras, 2003. p177.

Do passado façamos tábua-rasa? Retrato do historiador paralisado pelo tempo passado (e do medievalista pela Idade Média)

Joseph Morsel* - LAMOP – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

A História é objeto de uma construção, cujo lugar não se compõe do tempo homogêneo e vazio mas daquele preenchido pelo presente (*Jetztzeit*). Assim, para Robespierre, a Roma Antiga era um passado carregado de presente (*Jetztzeit*), passado que ele fez explodir para fora do contínuo da História.

(Walter Benjamin, *Sobre o Conceito da História*, 1940)

Na França, o título desta exposição (“Do passado façamos tábua-rasa?” – em francês “Du passé faisons table rase?”) seria imediatamente identificada como uma referência explícita à famosa canção revolucionária de Louis Pottier, *A Internacional* (1871), que tem a frase em questão como um dos versos da primeira estrofe (substituída na versão portuguesa por outra referência bem distinta – *Cortai o mal bem pelo fundo*). Há uma diferença significativa, contudo, entre mim e Louis Pottier (além do seu talento): o ponto de interrogação, ao qual retornarei.

Na *Internacional*, o apelo a que se fizesse tábua-rasa do passado decorre, evidentemente, do ideal revolucionário da canção e de seu contexto específico (a repressão da Comuna Parisiense de 1871). Mas repousa também, por um lado, sobre a representação ocidental do tempo que, por sua vez, distingue e encadeia passado/presente/futuro (no âmbito de uma filosofia do tempo cujos fundamentos remontam sempre e sempre a Aristóteles e a Santo Agostinho). Por outro lado, o apelo em questão repousa também sobre a possibilidade, admitida desde cerca de 1800, da promoção de uma ruptura entre o passado e o presente que faça advir um novo futuro (ideal

revolucionário).

Eu não estou aqui para lhes falar do tempo da revolução, e nem mesmo da revolução do tempo cerca de 1800, sobre a qual me contento em recomendar a vocês autores bem mais competentes do que eu, como Reinhart Koselleck, David Lowenthal, Daniel Shabetai Milo ou François Hartog³⁷, além de outros ainda que desconheço. Destacarei apenas, na esteira desses autores, que a ruptura entre passado e presente ocorrida por volta de 1800, acompanhada da ampla difusão de uma nova unidade de mensuração do passado, o século³⁸, é precisamente o que tornou possível a formação da ciência histórica, por oposição à cronographia providencialista anterior.

Nessa perspectiva, o título de minha exposição altera o sentido inicial do verso de Pottier, porque aí o passado representa a história previamente realizada sobre a qual se funda a antiga ordem do mundo. Já no nosso caso, trata-se de considerar o passado não como aquilo que *passou*, mas como o conceito básico para o historiador, aquilo por meio do qual ele tende a designar e, sobretudo, a qualificar o seu objeto. Em resumo, não aquilo *sobre o que* o historiador pretende trabalhar, mas *a maneira* pela qual conceitua o seu objeto, o que tem, é claro, implicações concretas sobre aquilo que ele efetivamente trabalha.

Se me interrogo acerca do passado como objeto conceitual do historiador (e não simplesmente como contexto histórico), é porque me parece que o tema constitui um desses “tópicos irrefletidos” capaz de explicar certas aporias do trabalho do historiador e, por extensão, o sentimento de crise (ou de desconforto, se quisermos evitar o tom brutal do termo) que atingiu certos historiadores – ao menos na Europa – há algumas décadas (no mais tardar a

* O texto foi traduzido por Álvaro Mendes Ferreira (UFF) e Mário Jorge da Motta Bastos (UFF), ao qual agradeço vivamente também pelo convite a participar do encontro em Niterói.

³⁷ R. Koselleck, **Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten**, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979; D. Lowenthal, **The Past is a Foreign Country**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; D. S. Milo, **Trahir le temps (Histoire)**, Paris, Belles Lettres, 1991 (2ª ed. 1997) ; François Hartog, **Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps**, Paris, Seuil, 2003.

³⁸ Milo mostra bem o nascimento do século como unidade sistemática de medida do tempo por volta de 1800 dentro do contexto da ruptura revolucionária, mas parece-me que não realça o fato de se tratar menos de uma unidade de medida do tempo do que *do passado*.

partir dos anos 1990, constituindo-se a passagem ao século XXI em ocasião da multiplicação de balanços críticos e preocupados – ainda que tal preocupação se restrinja, frequentemente, ao problema da função social do historiador)³⁹. É a esse questionamento acerca dos efeitos conceituais do passado que remete o ponto de interrogação do título desta apresentação.

Em busca de um “giro temporal”

Os historiadores, com certa aflição, segundo uns, ou com certa lucidez, segundo outros, evocam, assim, a crise epistemológica em que se encontra a história, ao contrário, por exemplo, na França, da geografia (que a superou)⁴⁰ e

³⁹ Cf., a título puramente indicativo, algumas publicações em língua alemã (Horst FUHRMANN, **Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit**, Munich, Beck, 1996; Hans Werner GOETZ (dir.), **Moderne Mediävistik: Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung**, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999; Hans Werner GOETZ (dir.), **Die Aktualität des Mittelalters**, Bochum, Winkler, 2000; Johannes FRIED, **Die Aktualität des Mittelalters. Gegen die Überheblichkeit unserer Wissensgesellschaft**, Stuttgart, Thorbecke, 2001; Hans Werner GOETZ et Jörg JARNUT (dir.), **Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung**, Munich/Paderborn, Fink, 2003; Peter MORAW et Rudolf SCHIEFFER (dir.), **Die deutschsprachige Mediävistik im 20. Jahrhundert**, Ostfildern, Thorbecke, 2005; Valentin GROEBNER, **Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen**, Munich, Beck, 2008) e em língua francesa (Alain GUERREAU, **L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?**, Paris, Le Seuil, 2001; S.H.M.E.S.P. (dir.), **Être historien du Moyen Âge au XXI^e siècle (38^e congrès de la SHMESP, 31 mai-3 juin 2007)**, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008). Convém, contudo, recordar que, para além da legitimidade social definida por uma função, é, sobretudo, a sua capacidade explicativa racional e coerente que a historiografia deveria demonstrar. Se os eruditos e os romancistas conseguem “fazer reviver” um acontecimento ou um período tão bem (quando não melhor) do que um historiador, é porque a função científica do historiador (= dos seus escritos) não é essa. É exatamente por isso que organizei o meu **L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent**, disponível na internet (<http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/SportdecombatMac/pdf>, ou ainda em <http://hal-paris1.archives-ouvertes.fr/halshs-00290183/fr/>), 2007, numa feição dupla, relembando de partida as diferenças entre a Idade Média popular (*moyenâgeux*) e a Idade Média científica (*mediéviste*), tentando a seguir usar a capacidade explicativa do historiador sobre uma transformação de longo prazo. Considero que apenas a luta pela cientificidade da História (simultaneamente nos seus procedimentos e na sua articulação com as outras ciências sociais – e não com as “Humanidades”) permitirá resistir contundentemente à erosão que afeta, nas nossas sociedades, todas as atividades que não engendram, em curto prazo, um ganho (material) mensurável.

⁴⁰ A “renovação” corresponde àquilo que se chama às vezes “giro geográfico” ou “nova geografia” (cf. Jacques Lévy, **Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le Monde**, Paris, Belin, 1999; termo já empregado em 1996 por Marcel Gauchet em *Le Débat*, 92 (1996), p. 41), associados em particular aos nomes de Jacques Lévy (atualmente professor na École Polytechnique Fédérale de Lausanne) e de Michel Lussault (professor na École Normale Supérieure de Lyon) e apoiados em obras teóricas, na revista *Espaces Temps* e no *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (Paris, Belin, 2003). Além de tais jogos de etiquetamento (“giro”, “nova”), o importante a ter em mente é que essa geografia saiu das suas trilhas batidas e se “regenerou” graças, de um lado, a um grande esforço de conceituação; de outro (e consequentemente), ao abandono da concepção naturalizada do espaço que lhe havia sido legada pelo século XIX; e enfim a uma notável estratégia de investimento do campo acadêmico e editorial (que não deixa de recordar o que se passou desde os tempos da pretendida Escola dos *Annales* na França ou, mais tarde, da *microstoria* na Itália). Há aí, acima de todas as

da arqueologia (que a está superando)⁴¹. O exemplo dessas duas disciplinas irmãs poderia sugerir que a crise epistemológica em questão está relacionada à falta (ou à raridade, ou ainda à ineficácia) de reflexões sobre o objeto usualmente atribuído à história (e academicamente reproduzido), a saber: o tempo (equivalente estrutural do espaço para a geografia, e da estratificação para a arqueologia).

Portanto, assim como a geografia livrou-se do espaço “natural” pelo recurso à espacialidade, da mesma forma o historiador deveria superar o tempo “natural” em prol da temporalidade. Assim como a espacialidade, concebida como algo diferente da relação dos homens com a nossa representação naturalista do espaço, constitui uma dimensão essencial dos fenômenos sociais (donde a geografia), da mesma forma a temporalidade, concebida como algo diferente da relação dos homens com a nossa concepção naturalista do tempo, deveria constituir uma dimensão essencial dos fenômenos sociais (portanto, a história)⁴².

Assim como ocorreu um “giro espacial”, será necessário que se produza *também* (e não no lugar dele!) um “giro temporal” a partir do qual seria abandonado o *tempo* como quadro natural da ação humana em benefício da temporalidade como dinâmica da experiência⁴³. Um tal “giro temporal” não

dúvidas, todos os elementos de que teria necessidade quem quisesse refletir sobre um estratégia de “regeneração” da história.

⁴¹ Especificamente sob a forma de arqueogeografia, da qual um dos principais promotores me parece ser Gérard Chouquer (atualmente diretor de pesquisas no CNRS). A reflexão conceitual já está presente (cf. em particular **Quels scénarios pour l'histoire du paysage ? Orientations de recherche pour l'archéogéographie**, Coimbra/Porto, CEAUCP, 2007), bem como o abandono da concepção subsidiária da arqueologia em face da história e, portanto, estreitamente estratigráfica e unilinear (isto é, o que está por baixo é mais antigo do que está por cima), que fora inicialmente própria a esta, em favor – como o nome indica – de uma compreensão espacializada das interações humanas e destas com o meio. Em contrapartida, a arqueogeografia ainda não conseguiu impor-se entre os arqueólogos, provavelmente por carecer de uma estratégia eficaz para atrair investimentos no campo acadêmico e editorial.

⁴² A profundidade da obstrução aparece particularmente clara, segundo me parece, na ambiguidade permanente entre a história-tempo passado e a história-ciência histórica, o que conduz quer a utilizar grafias diferentes (história e História, a maiúscula assinalando a ciência histórica – mas às vezes o inverso!), quer a distinções nocionais (adjetivos distintos: histórico e historiográfico, o segundo remetendo à ciência histórica; história *versus* ciência histórica, isto é, *versus* historiografia), mas que são todas fortemente pessoais e pouco compartilhadas (idiosincrasias), logo de forma alguma sistemáticas nem mesmo frequentes, que devem sempre, pois, ser recordadas ao quando aparecem pela primeira vez.

⁴³ “Dinâmica da experiência” consiste numa tentativa de conceito analítico referente ao caráter temporal da ação, por influência de “campo de experiência” de Reinhart Koselleck, o qual, por sua vez, remete às representações coletivas autóctones e se expressa em termos espaciais (“campo”) – precisamente

significa, contudo – ao menos a meu juízo –, duas coisas, isto é, não deve se limitar a dois tipos de procedimentos.

① Por um lado, não se trata simplesmente de recuperar a temporalidade própria da sociedade estudada (no meu caso, a sociedade medieval), concebida como uma faceta particular do seu sistema de representações exótico, e que deveria, portanto, ser estudada da mesma forma que a espacialidade, a organização material, o sistema de parentesco etc. Não quero dizer que não se deva fazê-lo – ademais esse é um dos temas que leciono atualmente em Paris –, mas que o “enriquecimento do questionário” (segundo o que reconhecia a antropologia histórica) não é a mesma coisa que a mudança do questionário, isto é, do modo de apreensão racional do objeto estudado.

De fato, o pano de fundo comum de diversos trabalhos consagrados nestas últimas décadas ao tempo medieval (limitando-me a esse período acadêmico) é o fato de que estes são fundamentalmente concebidos como a maneira pela qual as pessoas representavam, recortavam, mensuravam o tempo – quer dizer, o balanço das diferenças entre eles e nós, a diferença decorrendo sempre deles, na sua relação (subentende-se: não-objetiva) com aquilo que é, para nós, uma realidade evidente sobre cuja objetividade não paira a menor dúvida. Existe, portanto, o tempo físico, homogêneo, universal, objetivamente mensurável – em suma, o nosso – e há uma forma pela qual as sociedades “não-modernas” (isto é, do passado – ou do presente quando subdesenvolvidas) procedem, da maneira que podem, para se situar nele, ou se desvencilhar deste tempo inelutável do qual não podem escapar porque são incapazes de concebê-lo...

No que se refere à sociedade medieval, o passe de mágica, a meu juízo crucial, mas completamente ignorado, é realizado pela conversão – que todos praticamos mais ou menos automaticamente – das datações medievais ao nosso calendário (por exemplo, *feria quarta post diem sancti Martini, anno domini millesimo duodecimo* para designar o dia equivalente de hoje há mil

porque, nas representações coletivas, o tempo é, no essencial, pensado, expresso e medido espacialmente.

anos atrás, isto é, o dia 12 de novembro de 1012). No entanto, uma tal conversibilidade jamais questionada (porque parece puramente técnica) simplesmente sustenta a ideia de que só existe uma única relação com o tempo, cuja transformação é apenas lexical, na maneira de falar – bastando, portanto, traduzir as datas à nossa língua para estabelecer o seu sentido.

② A segunda coisa à qual não se deveria reduzir aquilo a que chamo de “giro temporal” seria, por outro lado, o fato de simplesmente reintegrar a duração e/ou a cronologia à reflexão. É a isso que mais comumente se limitou o “giro temporal” (ou “histórico”) promovido por diversos antropólogos nos anos 1980, favorecendo simplesmente a incorporação da cronologia e/ou da duração às suas reflexões⁴⁴ – enquanto que a antropologia (assim como a sociologia) foi fundada e se desenvolveu alheia (e até mesmo em oposição) à história (vede, em especial, os trabalhos funcionalistas, estrutural-funcionalistas ou estruturalistas de Malinowski, de Radcliffe-Brown ou de Lévi-Strauss, respectivamente, para nos limitarmos aos monumentos da antropologia).

Um tal “giro temporal” da história significa, pois, que o historiador deve deixar de considerar o tempo como quadro natural da ação dos homens sobre os quais se debruça, como um tempo anterior ao social e no qual o social se processaria. É preciso, portanto, abandonar (direta ou indiretamente) as filosofias idealistas do tempo, quer sejam hegeliana (o tempo como maldição humana) ou heideggeriana (o tempo como ôntico do homem).

De maneira diversa, e sem pretender torná-la a única via possível da mudança de perspectiva⁴⁵, eu lembrarei que Marx, se não chegou a instituir uma filosofia particular do tempo, elaborou uma filosofia da história que altera

⁴⁴ Notável exceção parece-me ter sido o trabalho de Catherine Alès sobre os ianomâmis do espaço amazônico que leva a sério a dimensão temporal não apenas dos fenômenos sociais estudados, mas, também os efeitos cognitivos ligados à escala temporal adotada pela pesquisadora, a qual afeta bastante fortemente o sentido atribuído às observações (o que explica, p. ex., que se tenha podido atribuir aos ianomâmis um estrutura de linhagens quando entre eles o parentesco é de cognação. C. Alès, “Chroniques des temps ordinaires. Corésidence et fission yanomami”, *L'Homme*, 113 (1990), p. 73-101, em especial, p. 92-93.

⁴⁵ Cf., por exemplo, as reflexões do filósofo François Jullien sobre aquilo que ele chama de “transformações silenciosas” (F. J., **Les transformations silencieuses (Chantiers, I)**, Paris, Grasset, 2009), a partir das representações chinesas do tempo – ou, pelo menos, daquilo que se apresenta como tal, a importância aqui estando menos na exatidão da sua apresentação do que do efeito de distanciamento que produzem diante daquilo que nos parece evidente.

radicalmente o sentido da temporalidade, ao afirmar que o homem está, por princípio, inserido na história, e, portanto, (e apenas portanto), no tempo⁴⁶. Assim, o tempo só é passível de consideração a partir da história (e não o inverso, como em Hegel) e assim não pode ser nada além de uma construção social (histórica) cuja significação não pode se restringir a uma faceta da cultura da sociedade estudada, mas remete, inapelavelmente, à dinâmica social (histórica) da sociedade em questão.

Mortífera especialidade do passado

Porém, um verdadeiro “giro temporal” só será possível se o historiador abdicar de ser considerado como um especialista do tempo, ou mais exatamente de porções delimitadas do tempo. Daniel S. Milo inicia assim o seu estimulante *Trahir le temps*, por uma alegoria das origens da ciência segundo a qual “as disciplinas se reuniram para repartirem entre si as tarefas”, dentre as quais a geografia recebe em seguida, na partilha, o espaço, e a “história, posteriormente apoiada pela geologia e pela biologia evolucionista, [recebe] o tempo.”⁴⁷

A história seria, portanto, uma ciência (ou disciplina) do tempo, ou mais exatamente, do tempo social (se compreendermos assim a distinção operada pela introdução da biologia e da geologia). Mas o que mostra, além disso, a alegoria de Milo, é que o tempo é o tempo, com várias maneiras de estudá-lo, mas cuja natureza não se questiona como tal, sendo este tempo adotado pelos historiadores como se fosse um objeto evidente e natural⁴⁸ – exatamente da

⁴⁶ Cf. especialmente, as observações de Giorgio Agamben, “Temps et histoire. Critique de l’instant et du continu”, em: G. A., **Enfance et histoire. Dépérissement de l’expérience et origine de l’histoire**, (1978) trad. fr. Paris, Payot, 1989, p. 111-130.

⁴⁷ D. S. Milo, **Trahir le temps**..., p. 7. É o que também parece admitir, p. ex., Jacques Le Goff, “Au Moyen Âge : temps de l’Église et temps du marchand”, (1960), reeditado em : J. L. G., **Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais**, Paris, Gallimard, 1977, p. 46-66, aqui p. 60: “É preciso cobiçar uma investigação exaustiva que mostrasse, em certa sociedade histórica, o jogo [...] de todos esses tempos no seio do Tempo. Assim começaria a esclarecer a matéria mesma da história [isto é, o Tempo – J. M.] e poderia fazer reviver na trama da sua existência os homens, caça do historiador.”

⁴⁸ Há alguns anos, Michel de Certeau, **Histoire et psychanalyse entre science et fiction**, Paris, Gallimard, 1987, p. 89, sugeriu que “a objetificação do passado após três séculos” poderia ter “feito do tempo o impensado de uma disciplina que não cessa de utilizá-lo como um instrumento taxonômico”. Constatação que segue igualmente F. Hartog, **Régimes d’historicité**..., p. 18: “O tempo tornou-se a essa altura o pão cotidiano do historiador, o qual o naturalizou ou instrumentalizou. Não é pensado, não

mesma maneira que a geografia adotou como objeto um espaço concebido como natural que, por fim, chegou a paralisar os geógrafos. No caso do historiador, o tempo social é fundamentalmente concebido sob a forma do “passado”, uma vez que as sociedades que são objeto de trabalho do historiador são sociedades anteriores – sendo a história do contemporâneo regularmente submetida a processos acerca da sua legitimidade, em especial da parte de outros historiadores que destacam a proximidade da pesquisa daqueles com a pesquisa jornalística ou judiciária...

Decerto, Marc Bloch se opôs, na sua famosa *Apologia da História*, datada de 1941-1942, à afirmação de que “a história é a ciência do passado”⁴⁹, mas ele fez isso em reação à perspectiva usual e dominante entre os historiadores, como testemunha, por exemplo, um artigo de Paul Mantoux, de 1903, no qual o historiador responde ao famoso artigo do sociólogo François Simiand, publicado no mesmo ano e na mesma revista, e que pretendia definir as regras de um método histórico científico (por oposição às regras do método que chamamos, hoje, de “positivista”).

Neste artigo, que representa a historiografia dominante na época, Mantoux define expressamente a história como uma “narrativa cronológica dos fatos” e “o encadeamento deles em sua ordem de sucessão”, “uma narrativa, uma descrição, um quadro [...] do que é particular, do que ocorre apenas uma vez”, em suma, uma história cuja “missão é comemorar o passado, todo o passado”⁵⁰.

Mantoux encarna, decerto, a historiografia dominante no entorno de 1900 – mas, ainda um século mais tarde (em 2000), um dos historiadores de maior destaque no mundo germanófono, Peter Blickle, não hesitou em incluir

porque seja impensável, mas porque não se pensa sobre ele ou, mais precisamente, porque não se pensa nele.” Mas seja o que for, está claro que o tempo é a dimensão da história, embora o mesmo F. Hartog possa definir seus “regimes de historicidade” como “modos de relação com o tempo: formas de experiência do tempo, aqui e acolá, hoje e ontem. Maneiras de ser no tempo” (*ibid.*, p. 20) – esta última noção ecoando evidentemente o *Ser e Tempo* de Heidegger...

⁴⁹ M. Bloch, *Apologie pour l’histoire, ou Métier d’historien* (1941/42), ed. Étienne Bloch, 2^a ed. Paris, Colin, 1997, p. 49.

⁵⁰ P. Mantoux, « Histoire et sociologie », *Revue de synthèse historique*, VII (1903), p. 121-140, aqui p. 122-123.

em sua grande obra derradeira sobre o “comunalismo” uma declaração liminar segundo a qual “o objeto da ciência histórica é a reconstrução do passado, desde que situa o homem no centro do seu interesse.”⁵¹

A perspectiva de oposição de Marc Bloch está longe, portanto, de haver sido plenamente adotada. Devemos, ainda, reconhecer que, apesar dessa denúncia, e da sua definição, bem conhecida, da história como “ciência dos homens no tempo”, o próprio Marc Bloch nunca chegou a abandonar a alternativa passado/presente, recorrente na *Apologia* e, por conseguinte, a prorrogação do passado como objeto próprio do historiador: porque não estudar o passado em si e por si, como fazem os “antiquários”⁵², mas como meio para a compreensão do presente implica, ainda assim, ao fim e ao cabo, a manutenção do “passado” como categoria evidente, desviando assim a sua crítica⁵³.

⁵¹ Peter Blickle, **Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform**, München, Oldenbourg, 2000, t. 1, p. 1. A “reconstrução do passado” como objeto da história (como da memória) é igualmente uma categoria que aparece em Paul Ricoeur (cf. “La marque du passé”, *Revue de métaphysique et de morale*, 17 (1998/1), p. 7-31, p. ex. p. 15), ainda que fale mais frequentemente de “representação do passado”: P. Ricoeur, “L’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, **Annales HSS**, 55 (2000), p. 731-747, *passim*. Quanto a “ressurreição do passado” como horizonte da história, ela é expressamente admitida por Henri-Irénée Marrou: “Comment comprendre le métier d'historien”, em: Charles Samaran (dir.), **L’histoire et ses méthodes**, Paris, Gallimard, 1961, p. 1465-1540, aqui p. 1468-1470 (onde opõe, p. ex., “o tempo presente tal qual foi vivido pelos heróis ou atores que estudamos e o tempo reencontrado como o revive, o ressuscita, o reatualiza o historiador”).

⁵² Cf. Ernst Troeltsch, **Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt**, München/Berlin, Oldenbourg (Historische Bibliothek, 24), 1911, p. 5-7 (onde opõem “o fim maior que toda pesquisa histórica busca implicitamente: a compreensão do presente” e as pesquisas que não se interessam senão pelos objetos do passado em si e “são boas para os antiquários e não exigem nem o menor trabalho”, bem como M. Bloch, **Apologie...**, *op. cit.*, p. 60, onde distingue o ofício do historiador daquele dos “antiquários ocupados, por mórbida dilação, em desnudar os deuses mortos.”

⁵³ Que as coisas fiquem claras: não procuro de forma alguma prover a ideia de um historiador que escaparia ao seu presente a fim de reconstituir “o que passou”. Gustav Droysen mostrou claramente desde os anos 1840 a inabilidade dessa posição rankeana: o historiador trabalha necessariamente no seu presente e a partir do seu presente, da mesma forma que o antropólogo não pode nem deve, no contexto da sua observação participante, deixar de ser um estrangeiro. O que constrange o historiador a historicizar o seu próprio trabalho, sua racionalidade, seus conceitos etc. para construir um saber que tem pouco a ver com o saber “autóctone” (cujo conhecimento é necessário ao historiador, mas não exaure de forma alguma o entendimento do sistema social em tela): o problema não é hierarquizar esses dois saberes, especialmente com recurso (explícito ou não) da metáfora do *desvelamento*, o historiador revelando em última instância o sentido das ações das pessoas do passado – um sentido que lhes escapara. Não se pode hierarquizar tais saberes, pois são de duas naturezas diversas (familiaridade *versus* saber racionalista) e têm dois objetos distintos: a ordem (para o saber “autóctone”) e a dinâmica interna (para o historiador). Por outro lado, é incontestável que o trabalho científico (compreendido aí a história) enriquece o presente, cuja inteligibilidade aperfeiçoa (o que nada tem a ver com a concepção ingênua da história *magistra vitae*, destinada a orientar as decisões do futuro ou a evitar que as sociedades reproduzam os erros já cometidos) –, e que é a inteligibilidade de tudo aquilo que podemos observar a partir do presente que constitui o objeto do trabalho científico. Por conseguinte, o que recusa na oposição passado/presente não é o trabalho a partir do presente acerca

“O passado” é, pois, a porção do tempo humano naturalmente instituído (formulação cujo caráter contraditório eu assumo) como objeto do historiador – e ele é, em seguida, ainda mais desmembrado em subespecialidades, elas próprias validadas academicamente e, assim, naturalizadas. Por exemplo: os medievalistas trabalham sobre a Idade Média, ou são os especialistas em Idade Média em sua condição de seção particular do passado a eles reservada em meio aos historiadores.

Mas esse passado, concebido quer como um fim em si mesmo (como para Mantoux ou Blickle), quer como um meio de aceder à compreensão do presente (discurso corrente⁵⁴ que tem talvez como uma de suas mais claras manifestações o título da principal revista de história britânica, a *Past & Present*, no entanto fundada numa perspectiva anticonservadora e, em parte, marxista), mostra-se consideravelmente problemático. A ciência histórica que se constitui por volta de 1780 (segundo Koselleck), foi assim concebida como um meio, ao mesmo tempo, de colocar em cena e de superar (em suma, de instituir) a ruptura entre passado e presente realizada, pela primeira vez, pelo episódio revolucionário francês.

O foco sobre o passado corresponde, aqui, a um anseio mais ou menos explícito de instituir um hiato radical entre o “agora” e o “antes”, radicalismo cuja motivação ideológica, cerca de 1800, não escapará a ninguém. Mas sua importância reside, sobretudo, no fato de que contribuiu à formação da ciência histórica. O foco sobre o passado privilegia enfaticamente a ruptura em detrimento da transformação, e ninguém ficará surpreso ao constatar que os

de sociedades passadas, é o distanciamento do objeto histórico (a inteligibilidade da dinâmica interna das sociedades e da sua articulação) por um procedimento de pura exploração dos arquipélagos longínquos, estudados por eles mesmos e, em suma, fora da história: a metáfora dos “arquipélagos longínquos” remete aqui evidentemente à obra de Marshall Sahlins, **Des îles dans l'histoire**, (1982) trad. fr. Paris, Gallimard/Seuil, 1989, na qual, precisamente, a antropologia procura reintroduzir a história na antropologia – da mesma maneira que seria bom que a história fosse reintroduzida em muito estudo pretensamente histórico que se contenta, contudo, em revisitar o passado...

⁵⁴ Cf. p. ex. J. G. A. Pocock, “The Origins of Study of the Past: A Comparative Approach”, **Comparative Studies in Society and History**, 4 (1962), p. 209-246, especialmente p. 211, onde Pocock considera “the conditions under which a historian may exist whose aim is to study the past and its relationship to the present”, a historiografia não passando de um dos modos da consciência que os homens têm do seu passado (“men’s awareness of their past”), ou ainda a consciência que têm de um passado crucial para seu presente (“men’s awareness that they have pasts which are important in various ways to their present”).

historiadores adotam usualmente uma argumentação (ou reflexão) que privilegia as viragens brutais, as rupturas, explicitadas por um vocabulário tinto de “crises”, “revoluções”, “mutações”, “viradas”, “renascimentos” etc.⁵⁵ Por conseguinte, são raros também os desafios lançados a tal afirmação de uma fratura que não chegam à proposição inversa de uma continuidade, como se a única alternativa se desse entre conservação ou ruptura⁵⁶.

Não é, portanto, o passado que se impõe ao historiador, mas o historiador que, no estado atual da ciência histórica, se institui como tal ao se apropriar do passado (e da ruptura). Porque a especificidade do discurso historiográfico *corrente* (e não de qualquer um possível) reside justamente, como bem demonstrou o filósofo Gérard Mairet, no estabelecimento de uma equivalência entre a história e o histórico, equivalência/deturpação justamente permitida pela mobilização da categoria do passado: “a especificidade do discurso da história consiste em tomar por história aquilo que é dito sobre o passado”⁵⁷.

⁵⁵ Remeto assim novamente a uma das minhas primeríssimas inquietações, pois já tive a oportunidade de chamar a atenção sobre a aporia que constitua o discurso sobre a “crise da nobreza” ao fim da Idade Média, por não se conseguir (ou se tentar) conceber uma dinâmica global de transformação (J. Morsel, “Crise ? Quelle crise ? Remarques à propos de la prétendue crise de la noblesse allemande à la fin du Moyen Âge”, **Sources. Travaux historiques** 14 (1988), p. 17-42). Mas me propunha então simplesmente a substituir a palavra “crise” por um conceito de “mutação” destinado a caracterizar uma transformação “multiscalar” (mas em escalas *espaciais*) resultando de um processo duplo de desestruturação e reestruturação simultâneas (ao passo que a idéia de “crise” leva em conta apenas a desestruturação) – e, posteriormente, tentei estudar essa dinâmica a propósito do que chamei de “sociogênese da nobreza” na Alemanha meridional (em francês, cf. J. Morsel, “L’invention de la noblesse en Haute-Allemagne à la fin du Moyen Âge. Contribution à l’étude de la sociogénese de la noblesse médiévale”, in J. Paviot, J. Verger (dir.), **Guerre, pouvoir et noblesse au Moyen Âge. Mélanges en l’honneur de Philippe Contamine**, Paris, PUPS, 2000, p. 533-545). Assinalo também – porém a fim de deixá-las de lado visto não serem, a meu juízo, historiográficas – as grandes narrativas teleológicas que se prendem às origens (“o nascimento”) de fenômenos atuais ou subatuais : a Europa perseguidora, a individualização etc. bem como as abordagens evolucionistas (veja-se o que seria o nome de uma das maiores coleções históricas na França, intitulada *Évolution de l’humanité* [Evolução da Humanidade], lançada em 1920 por Henri Berr que prossegue até hoje), as quais repousam sobre concepções organicistas mais ou menos assumidas - Judith E. Schlanger, **Les métaphores de l’organisme**, Paris, Vrin, 1971, havendo mostrado precisamente como a metáfora organicista clássica (funcional e hierárquica) está orientada a um sentido evolucionista pela introdução de uma dimensão temporal até então ausente, o que permite transferências conceituais entre biologia evolucionista e a organização social no tempo sobre as quais chamou a atenção Sigrid Weigel, *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*, München, Wilhelm Fink, 2006).

⁵⁶ É particularmente o caso daqueles que consideram que a queda do Império Romano do Ocidente não ocorreu e que as instituições imperiais ainda perdurariam, bem ou mal, por vários séculos cf. Chris Wickham, “La chute de Rome n’aura pas lieu”, **Le Moyen Âge**, 99 (1993), p. 107-125.

⁵⁷ G. Mairet, **Le discours et l’historique. Essai sur la représentation historique du temps**, Paris, Mame, 1974, p. 171. Essa obra bastante desconhecida é recomendada também por suas considerações acerca da estrutura serial do acontecimento, por suas análises críticas do simplismo

Com o “passado” situamo-nos, pois, *ipso facto*, no centro do processo discursivo pelo qual o discurso da história se nega como discurso e se afirma como narrativa pura e transparente, verdadeira, sobre as sociedades *desaparecidas* (isto é do passado), longe da concepção da história como ciência da transformação social reivindicada por certos historiadores, atualmente ainda em menor número⁵⁸. Porém, se admitirmos que o historiador trabalha menos com sociedades *desaparecidas* do que com sociedades que se *transformaram* – e, assim, o estatuto da história contemporânea em si deixa de ser um problema – então o “passado” não poderá ser nada além do conjunto das transformações em questão, por oposição ao “estado passado” estático e acabado ao qual ele é, sistematicamente, reduzido. (Será que deveríamos, então, falar mais de “passando” do que de “passado”?)

Ora, a função social diretamente vinculada a esta concepção de trabalho com as sociedades *desaparecidas* – da qual se assenhoram instantaneamente os historiadores que padecem da falta de legitimidade social – é a da preservação contra a perda, da luta contra o esquecimento. Sentimo-nos, portanto, no direito de interrogarmo-nos se, para além das diferenças de definição da história (Mantoux, Bloch, Blickle etc.), a referência fundamental ao passado – que ela fosse promovida ou ao menos não eliminada – não é o que permitiu que se desenvolvesse uma grave confusão acerca do trabalho do historiador, neste caso entre história e memória, apesar dos apelos de historiadores a que se diferenciem muito bem ambas as coisas⁵⁹.

causal do historiador e por suas observações nada indulgentes sobre muitos luminares da historiografia do século XX.

⁵⁸ M. Bloch, *Apologie...* ; J. Morsel, *La noblesse contre le prince...* ; A. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain...* Não preciso insistir em quanto essa concepção deve, diretamente ou não, à filosofia da história marxiana.

⁵⁹ Cf. especialmente Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”, em: P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, I, Paris, Gallimard, 1984, p. xv-xlii, aqui p. xix-xx (enquanto em 1978, no seu artigo “Memória coletiva” em: J. Le Goff et al. (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz-CEPL, 1978, p. 398-401, o binômio-chave era memória coletiva/memória histórica, e história e memória podiam ainda não ser fundamentalmente opostas, mas hierarquizadas ou, em todo o caso, ligadas por uma relação genética). Apresentação do debate igualmente por F. Hartog, *Régimes d'historicité...*, p. 133-162. A distinção feita aqui não tem relação com aquela que opera Paul Ricoeur entre história e memória, a primeira sendo uma prática de escrita destinada a estabelecer a verdade enquanto a segunda é uma palavra viva, um testemunho que visa à fidelidade (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 646-648, e “L'écriture de l'histoire et la représentation du passé”, *Annales H.S.S.*, 55 (2000), p. 731-747): a memória da qual se fala não é muito mais que a lembrança.

A memória (entendida, aqui, não como somatório de recordações, mas como comemoração) está, por um lado, relacionada a uma afirmação de identidade⁶⁰, ao mesmo tempo (e como corolário) que a uma demarcação em face das memórias concorrentes, baseando-se numa seleção em função de imperativos do momento⁶¹. A memória é, portanto, uma representação do passado, quer dizer, ao mesmo tempo a figuração de uma essência passada, apresentada como presença direta e absoluta no presente. A história, ao contrário, como abordagem científica exclui a triagem (que não se confunde com a constituição de um campo de observação), e não pretende desvelar uma essência, mas apresentar resultados que são sempre provisórios e passíveis de aperfeiçoamento.

Assim, na perspectiva aqui adotada, a confusão entre história e memória, mantida pela pressão social sobre os historiadores, intimando-os a justificar sua atividade em termos de uma utilidade social que seja evidente⁶², não resultaria apenas dessa pressão, mas seria indissociável da configuração do objeto deles, portanto, de sua epistemologia – e o emprego, por Paul Mantoux, do conceito de “comemoração”, antes mencionado, me parece justificar essa suspeita. Por conseguinte, é todo esse esquema temporal subjacente (com a oposição entre passado e presente) que fragiliza a prática do ofício, porque é ele que possibilita a conversão do passado em objeto dos historiadores.

Bloqueios mentais

⁶⁰ Um filme recente, *Be kind, Rewrite* (Michel Gondry, 2008), mostra claramente a separação entre a história e o passado comunitariamente apropriado (a memória) quando nele se diz a uma senhora (a fim de justificar a realização de um filme apresentando uma versão falsa da vida de Fats Waller e tendo como locação a vizinhança de Passiac, Nova Jérsei, na qual ela vive): “*Our past belongs to us, we can change it if we want*”. Na mesma perspectiva, J. G. A. Pocock, « The Origins of Study of the Past... », p. 212-213, reconhece que existem tantos passados quantos grupos sociais e propõe usar “the word past-relationship” to express this specialised dependence of an organised group or activity within society on a past conceived in order to ensure its continuity”, sabendo que “a society, then, may have as many pasts, as it has past-relationships...”, isto é, tantas histórias (“histories”).

⁶¹ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa 1995, p. 14, insiste fortemente nessa seletividade.

⁶² Gérard Noiriel, *Sur la “ crise ” de l’histoire*, (1996) 2^a éd. Paris, Gallimard, 2005, p. 111-114, 242-245.

Porém, o fato de que o “passado” tenha se mantido como um objeto central no discurso do historiador não pode ser atribuído de maneira simplista apenas à imprudência desses profissionais: ele nos remete, também e, sobretudo, à resistência dos bloqueios que se lhes impõem⁶³. O “passado” só pode ser considerado como uma das partes de um sistema de representação do social particularmente coerente, o que dificulta muito – já que torna pouco concebível – que se avance em prol de uma real explicitação.

Colocar em questão o “passado” como objeto do historiador implica, consequentemente, questionar também os instrumentos lógicos, teóricos ou retóricos que lhe permitem crer que articula, em seu ofício, realmente o presente e o passado. Trata-se, em particular, de pôr em causa não apenas o binômio conceitual (passado/presente), mas aquilo que possibilita a crença na ideia de que, apesar de sermos incapazes de retornar efetivamente ao passado (salvo na ficção científica), é o passado que o historiador pode observar a partir do presente através dos vestígios desse passado – que lhe asseguram, ao mesmo tempo, a sua revelação e o seu perfeito reconhecimento.

Sem pretender ser exaustivo, mencionarei dois aspectos que, a meu juízo, “estruturam” o pensamento histórico e dificultam o questionamento do caráter certo, evidente, da articulação passado/presente. Um deles está ligado à temporalidade do próprio historiador (cativo de seu tempo e das suas representações coletivas); o outro está situado no centro mesmo da semântica histórica (isto é, a procura por indicadores significativos).

① A memorialização da história (isto é a assimilação da história à memória) a que me referi há pouco, baseada na confrontação passado/presente, foi amplamente fortalecida por um processo paralelo, também ele fundado na mesma confrontação, mas que dessa vez o inscreve

⁶³ Mencionarei aqui apenas por alto (por simples razões de lugar) uma dimensão sociológica que conviria necessariamente de ser levada em conta, pois contribui bastante para reproduzir o caráter de evidência do objeto “passado”: a organização acadêmica da pesquisa, que segmenta os historiadores por períodos, subperíodos (como a Alta Idade Média, Idade Média Central ou Clássica, Baixa Idade Média) – com os esforços reais do ponto de vista dos recrutamentos profissionais, dos convites aos colóquios, dos temas de publicação etc. – o que dota “o passado” de um consenso tácito, pois a única coisa sobre a qual se disputa é a maneira como se lhe pode recortar...

no território e, desse modo, favorece o seu caráter de evidência natural: este processo é aquele do tombamento, da patrimonialização⁶⁴.

O “patrimônio” (no sentido atual e coletivo do termo, e não no jurídico e particular) baseia-se, com efeito, diretamente no fenômeno da ruptura entre passado e presente que promove a mudança do regime de historicidade por volta de 1800. Anteriormente, a relação com o passado apoiava-se no princípio da reutilização permanente (reaproveitamento, *spolia*), de tal forma que a noção de “patrimônio” era simplesmente impensável porque pressupõe a consciência de uma descontinuidade e o receio de uma perda. Daí, precisamente, o nascimento do museu e dos arquivos públicos também por volta de 1800.

Desde a década de 1960, acentuando-se vertiginosamente a partir da seguinte, o discurso patrimonial inscreve na natureza das coisas (e especialmente do território) a confrontação passado/presente, em detrimento da historicidade dos lugares, monumentos, paisagens etc. em questão, isto é, das etapas do que Gérard Chouquer chama de “transformissão” (a transmissão e a transformação progressiva entre o passado e o presente)⁶⁵, reduzindo essa

⁶⁴ Sobre a “naturalidade” coletivamente prestada ao território como espaço apropriado por um grupo, cf. particularmente Guy Di Méo (dir.), **Les territoires du quotidien**, Paris, L'Harmattan, 1996. O desentendimento acerca do conceito de “lugar da memória” elaborado por Pierre Nora, largamente entendido como *lugar* ao contrário da sua significação, parece-me precisamente bastante revelador do parentesco que acabou por ser admitido entre memória (nacional) e patrimônio (nacional). Aliás, não é decerto por algum acaso que se confiou a P. Nora a introdução geral da grande mesa-redonda **Tri, sélection, conservation. Quel patrimoine pour l'avenir? (Actes de la table ronde organisée sous l'égide de l'École nationale du patrimoine, 23, 24 et 25 juin 1999)**, Paris, Monum/Éditions du patrimoine, 2001, p. 15-17.

⁶⁵ Uma observação central de P. Nora na sua “Introdução” à mesa-redonda citada na nota precedente mostra bem a profundidade do problema: “É claro hoje para todos que o patrimônio não é uma mera herança do passado, mas uma construção do presente” (p. 17). Além de a claridade postulada não se reportar de fato senão a uma porção restrita, minoritária, de pessoas que se interrogam sobre a natureza desse conceito e das suas relações com os de “história” e de “memória”, e mesmo se a dimensão efetivamente construída (com suas conotações de artificialidade e de instrumentalização) do “patrimônio” deva ser retida, observar-se-á sem dificuldade como a argumentação está instalada no âmago do binômio passado/presente – como se a redefinição das relações entre história e patrimônio pudesse limitar-se a opor herança (a qual se impõe) e construção (o que se guarda). Por conseguinte, a posição crítica que P. Nora adota implicitamente em face aos acólitos do tombamento mediante essa observação perde boa parte da sua pertinência, visto manter-se fechada no quadro passado/presente – em vez de aprofundar a noção “herança”: em vez de remeter um e outro respectivamente ao passado e ao presente, é preciso admitir que o “patrimônio” (no sentido atualmente comum do termo) repousa sobre a confrontação do passado com o presente ao passo que a “herança” inclui o conjunto de transformações (acréscimos, subtrações, reclassificações, ressemantizações de usos) que afetaram uma forma a partir do momento em que foi realizada. A herança é assim uma transmissão ao mesmo tempo que uma transformação, donde o neologismo proposto por Gérard Chouquer de “transformissão”

“transformissão” a um problema: toda modificação introduzida nesse entretempo torna-se uma falha a ser evitada – ou mesmo corrigida pela restauração (e cada vez mais pela reconstituição virtual na tela em 3D), quer dizer, pela falsa ressurreição de um passado desaparecido, ressuscitado para ser embalsamado⁶⁶. Consequentemente, toda transformação no futuro deverá ser banida, isto é, um presente eternizado e a história recusada.

A relação passado/presente é, pois, dotada de um efeito de naturalidade ainda maior do que no único discurso do historiador – tanto mais que no novo regime de historicidade que se afirma, designado “presentismo” por François Hartog⁶⁷, a sobrevalorização do presente decorre fundamentalmente de uma depreciação do futuro (em oposição ao regime de historicidade anterior, dito “moderno”, no qual a perspectiva de futuro foi concebida com otimismo, como promessa de progresso e de esperança), o que acentua ainda mais a configuração do presente em relação ao passado.

② De outro modo, o que me parece facilitar notavelmente o duplo aspecto de epifania e de *mimesis* do passado (“mostrar como foi de fato” segundo a famosa fórmula de Ranke) pelos historiadores é a noção de “vestígio”, na condição de vetor entre o passado e estes historiadores, e de figura especular (invertida)⁶⁸ de uma realidade desaparecida. Mas, seria equivocado, mais uma vez, considerar que isso diga respeito apenas aos historiadores, digamos, tradicionais (“positivistas”) na esteira de Ranke.

para designar o que constitui fundamentalmente o objeto do historiador e do arqueólogo.

⁶⁶ O paradigma a tal respeito, numa época quando a categoria dominante era a de “monumento histórico” (aí inclusos os documentos escritos, qualificados de *Monumenta historica* nas múltiplas coleções editoriais das quais a alemão não é senão a mais conhecida) em vez da hegemonia atual do “patrimônio” poderia ser encontrado no caso da igreja condal de Faverney (Haute-Saône), datada do século XII porém dotada, na época moderna, de uma decoração em gesso destinada a mascarar-lhe o caráter medieval: entre 1844 e 1848, o edifício foi restaurado de volta à sua feição medieval (elimina-se, pois, o envelope moderno) e é assim que foi classificada e tombada “a igreja de Faverney, retornada ao medieval” (Simon Piéchaud, Patrick Blandin, “Pour une politique de protection raisonnée du patrimoine: l’expérience de la Franche-Comté”, em: **Tri, sélection, conservation...**, p. 108-114, aqui p. 109). Pois o tombamento consiste sempre em escolher um estado determinado (que se pensa exprimir a essência do objeto, logo em geral seu estado original – mas não necessariamente) e fossilizá-lo.

⁶⁷ F. Hartog, **Régimes d’historicité...**

⁶⁸ Deixarei de lado aqui a dimensão especular do discurso historiográfico clássico, para o qual já tive a oportunidade de chamar a atenção, (**L’Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...**, p. 40-42), ao que se poderá ajuntar tanto o título (*Speculum*) da principal revista norte-americana de história medieval quanto o seu logo (um escudo figurando uma mão com um espelho).

Com efeito, a definição de história como “conhecimento a partir de vestígios”⁶⁹ constitui, certamente, uma das premissas mais bem estabelecidas nas representações dos historiadores, tanto na França como em outros lugares. Étienne Anheim observou recentemente a este respeito que essa ideia constitui um dos raros pontos de consenso entre os defensores do Método histórico e seus adversários⁷⁰, constituindo, assim, “uma base de identidade para a história além dos embates entre escolas”⁷¹.

O questionamento desta certeza partilhada e irrefletida tornou-se ainda mais necessário desde que a assimilação da história a um “conhecimento a partir de vestígios” se viu “parafusada” nos anos 1980 pelo famoso “paradigma indiciário” de Carlo Ginzburg⁷², que viu aí não uma particularidade da história, mas um sinal de sua pertença a um conjunto mais vasto de disciplinas do (re)conhecimento (medicina, psicanálise, criminologia, jurisprudência, crítica de arte, divinação etc.). Essa classe de disciplinas é caracterizada por um certo tipo de operação cognitiva, a dedução particularista (quer dizer, que liga o vestígio a um e apenas um ato), que chega a excluir a história do campo das ciências definidas em relação ao paradigma galileano (na base das nossas ciências experimentais, iterativas e nomológicas).

O importante aqui não é a negação do estatuto de ciência à história, mas que, sendo assim, o conhecimento por vestígios posto em ação pelos historiadores deixe de ser uma técnica “selvagem” ligada à necessidade prática (a impossibilidade de acessar “diretamente” o objeto de estudo) para transformar-se numa epistemologia de pleno direito, dotada de uma genealogia

⁶⁹ M. Bloch, *Apologie pour l'histoire...*, p. 71.

⁷⁰ Essa unanimidade obtida sem confronto entre escolas aparentemente opostas é claramente ilustrada pelo que me parece ser um lapso de Marc Bloch: de cor, ele atribui erroneamente a expressão “conhecimento a partir de vestígios” (“*connaissance par traces*”) a François Simiand, quando porvém de Charles-Victor Langlois (em Ch. V. L et Charles Seignobos, **Introduction aux études historiques**, (1898) reed., Paris, Kimé, 1992, p. 29, 65-67).

⁷¹ É. Anheim, “Singulières archives. Le statut des archives dans l'épistémologie historique. Une discussion de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricoeur”, **Revue de Synthèse**, 125 (2004), p. 153-182, aqui p. 155-156.

⁷² C. Ginzburg, “Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice” (ed. ital. 1979), **Le Débat**, 6 (1980), p. 3-44, reed. modificada (nova tradução, ausência de iconografia) sob o título “Traces. Racines d'un paradigme indiciare”, em : C. G., **Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire**, Paris, Flammarion, 1989, p. 139-180 et 268-286 (ed. citada aqui).

que ponha a interpretação do vestígio no lado da caça e o historiador no lado do caçador: “Mas, por detrás deste paradigma indiciário ou divinatório entrevê-se o gesto talvez mais antigo da história intelectual da espécie humana: aquele do caçador ajoelhado sobre a lama a perscrutar os traços da presa.”⁷³

Colocada assim no princípio (tanto do ponto de vista temporal quanto intelectual) da história, o conhecimento por meio de vestígios vira uma espécie de fraqueza genética e, portanto, consubstancial da história – e não contingente às suas condições de formação no século XVIII, logo corrigível. O conhecimento por meio de vestígios entra dessa forma na natureza da história – e, graças a esse conhecimento, decorre a fixação da história na relação passado/presente como ressurreição do passado.

Pois, quando se examina a natureza semiótica do “vestígio” em questão, na obra de Ginzburg como em seus predecessores, observa-se facilmente que ele constitui fundamentalmente uma “pegada” e não uma “pista” (isto é, uma série orientada de traços)⁷⁴ nem um “índice” (ou seja, uma *parte* do objeto, um resto remetendo por metonímia ao objeto original), tampouco um “sintoma” (isto é, o signo perceptível de uma presença imperceptível), para recordarmos os diversos tipos de signos⁷⁵.

Ora, de um ponto de vista semiótico, a pegada testemunha um contato *passado* com o agente (a pegada só se torna visível no momento em que se retira o pé), de tal forma que se considere usualmente que a pegada remete a um desaparecimento. Focalizado assim na relação matriz/pegada, o vestígio-

⁷³ C. Ginzburg, « Traces... », p. 151. A metáfora cinegética encontra-se também, p. ex., em J. Le Goff (cf. *supra*, n.11).

⁷⁴ Teria eu, aliás, a tendência de considerar que a naturalização metafórica do correr do tempo e do andar unilinear, ao revés (anamnésico) do historiador está assegurada pelo uso geral do termo “fontes”, pelo que se observa precisamente 1) que se impõe (e se generaliza com a mesma metáfora aquífera em *todas as línguas européias*) no momento mesmo quando se constitui a ciência histórica (período entre 1750-1850), e 2) que a fonte-poço (donde o historiador vai içar suas informações) foi substituída em fim do século XIX pela fonte borbotante que engendra um curso d’água que chega “naturalmente” ao historiador. Sobre essas diversas metáforas, a sua transformação e sua possível significação, cf. a minha obra em preparação *Spectres des sources*.

⁷⁵ Cf. particularmente os trabalhos de Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, cuja primeira edição italiana data de 1975 e já estava na sexta em 1979 (data da publicação do texto de C. Ginzburg); em inglês: **A Theory of Semiotics**, Bloomington/London, Indiana University Press, 1976, p. 217-224; em francês: **Sémiotique et philosophie du langage**, Paris, P.U.F., 1988, p. 52-59; **Le signe. Histoire et analyse d’un concept**, Bruxelles, Labor, 1988, p. 140-144.

pegada torna-se desde já um operador fundamental da concepção da história como reconstrução/ressurreição do passado⁷⁶ – e de um passado pensado como série de eventos (cada qual deixando um vestígio e cada vestígio estando fechado sobre si mesmo).

É dessa forma, como “conhecimento por pegadas”, que a história se vê assimilada a uma reconstrução/ressurreição do passado, a ruptura temporal entre a impressão e o seu leitor situando-se no âmago do emprego da metáfora do “conhecimento por meio de vestígios” para a história: uma pegada indica algo que, no momento da sua leitura, é irreversivelmente passado.

Tratar os documentos-traços como pegadas é, destarte, indissociável da esperança desesperada de ressuscitar o passado que estava no bojo do raciocínio historiográfico clássico. O vínculo assim estabelecido e reproduzido entre a história e o passado explica, sobretudo: 1) que os historiadores em geral tenham tanta dificuldade em livrar-se da tarefa memorialista que lhes é atribuída, 2) que o trabalho dos historiadores seja tão mal distinguido, aos olhos dos “profanos”, das ficções do tipo *O Código da Vinci*, 3) que qualquer pessoa possa se definir como historiador (ou historiador medievalista) desde que haja publicado algumas linhas sobre o passado (a Idade Média) sem que ocorra a ninguém a ideia de denunciar (ou pelo menos, eficazmente) o engodo.

Toda a ambiguidade jaz na preposição “sobre”: se, de fato, o historiador trabalha sobre documentos antigos, documentos *do* passado (no sentido do “anteriormente”, do “outroa”), nada permite considerar que sejam documentos *sobre* o passado. O que caracteriza a história medieval, por exemplo, é em verdade menos a *Idade Média* do que a *história*: o fato que ela se realize a

⁷⁶ Encontra-se uma manifestação clara disso em Krzysztof Pomian, “Histoire et fiction”, *Le Débat*, 54 (1989), p. 114-137, reed. em (e citado segundo) K.P., *Sur l'histoire...*, *op. cit.*, p. 15-78, aqui p. 47-48: “Embora estando presente, um objeto datado pertence a um passado determinado período das suas origens. Pertence no sentido em que guarda a marca que faz parte da sua identidade da mesma forma que guarda às vezes a marca de diversas vicissitudes que experimentou ao longo da sua história. Uma vez datado, o objeto adquire assim uma dupla pertença temporal. [...] Também é efetivamente um intermediário entre nosso presente e o passado que representa junto de nós, do qual é um vestígio e cujo conhecimento torna possível.” A escolha é tanto mais significativa, pois K. Pomian se incorpora claramente àquilo que foi a “Nova História” (dita às vezes também “Escola dos *Annales*”), o que faz lembrar novamente quão generalizada é a *episteme* do “conhecimento a partir de vestígios”.

respeito da Idade Média tem com certeza *efeitos* práticos específicos (natureza e forma da documentação etc.) – mas porquê seria necessário transformar essas especificidades em propriedades intrínsecas da história medieval, cuja única consequência é fragmentar a história e cavar o fosso em relação às outras ciências sociais?

Por conseguinte, os historiadores não trabalham *sobre* o passado, mas *com* o passado *sobre* sociedades, neste caso sociedades antigas (e, no que tange aos medievalistas, a sociedade medieval) – mas não porque elas sejam *do passado*, mas porque elas são *sociedades* (objeto das ciências sociais, independentemente da antiguidade ou modernidade destas) e porque elas existem “no tempo” (objeto específico do historiador no seio das ciências sociais) – caso se queira recordar Marc Bloch – ou, noutras palavras e sobretudo, porque elas são sociedades que se *transformaram* e cuja transformação é observável. Não se trata de meros jogos de palavras, porque o que a assimilação do documento a uma pegada que remete a uma ausência faz desaparecer é simplesmente a sociedade – não como substância facilmente conversível em ator coletivo dotado de um inconsciente meta-individual, mas, abstratamente, como “o social”.

Para concluir: a focalização clássica (e ideológica) da história sobre a relação de oposição passado/presente, aferrolhada por uma noção mágica, objeto de culto geral, o vestígio (irmão siamês, aliás, da outra deusa do historiador, a “fonte”), torna esse último duplamente incapaz de compreender as sociedades antigas como, por exemplo, a sociedade medieval: por um lado, ela enviesa nossa compreensão das sociedades antigas, às quais emprestamos implicitamente a nossa temporalidade em vez de tentarmos compreender como elas integram a variável temporal no seu sistema de representações e nas suas relações sociais.

Por outro lado, ao aferrolhar a história numa estéril confrontação passado/presente, esta focalização interdita a elaboração do quadro teórico e epistemológico que permitiria integrar a história no concerto das ciências

sociais, no meio das quais a história poderia notadamente assumir a tarefa do estudo científico da mudança social. Para vir a ser uma ciência histórica capaz de explicar a transformação das sociedades, será necessário que os historiadores se resolvam um dia a pôr em causa a nociva oposição passado/presente que se lhes incumbiu – rejeição que constituiria uma dimensão-chave de um indispensável “giro temporal”, não apenas entre os historiadores mas no conjunto das ciências sociais.

Bernardo de Claraval e o Latim da Idade Média

Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira – PPGEL/UNEB

Introdução

Le latin du moyen âge est au contraire la continuation normale du latin classique, dans la forme évoluée qu'il affecte chez les écrivains de la basse latinité¹.

Costuma-se chamar o latim usado na escrita medieval, em lugar das línguas vernáculas, de baixo-latim, latim tardio, latim da decadência e, até, latim bárbaro, denominações preconceituosas que refletem, sem dúvida, o conceito de barbárie e obscurantismo que até pouco tempo se difundiu sobre a Idade Média. Muitos conceitos foram atribuídos ao latim medieval, quando ele, é de fato a continuação do latim clássico e, não em vão, foi o veículo de toda uma civilização e de uma riquíssima literatura. Os séculos XI e XII, por exemplo, marcaram um ponto alto nesse longo período que se convencionou chamar Idade Média e que, cronologicamente, cobriu cerca de mil anos. No século XII, Bernardo de Claraval é, sem dúvida, um dos seus mais legítimos representantes. É fato evidente que a Igreja, também do ponto de vista linguístico, exerceu uma função centralizadora e unificadora, sendo o latim o principal responsável por esse tipo de ação, já que era a língua universal da Igreja. Bernardo de Claraval foi explicitamente e com sucesso um grande mestre espiritual: não se limitou ao testemunho silencioso, mas falou, pregou, escreveu. Com grandes dotes literários ele produz uma considerável obra, toda ela escrita em latim. Desse modo, ao estudioso da Idade Média é impossível escapar a figura de Bernardo de Claraval e sua obra que inclui sermões, cartas e tratados.

¹ STRECKER, Karl. *Introduction a l'étude du latin medieval*. Traduite de allemand par Paul Van de Woestijne. 3. ed. revue et augmentée. Lille: Giard, 1948, P. 15. O latim da Idade Média, ao contrário, é a continuação normal do latim clássico, na forma evoluída em que se encontra entre os escritores da baixa latinidade. (tradução nossa)

Periodização da Língua Latina

Considera-se tradicionalmente a história da língua latina como se estendendo por um período, que se inicia no século IX a.C. e se prolonga até os últimos dias do Império, aproximadamente 450 d.C.; porém, embora nos últimos séculos, as línguas românicas entrem em concorrência com ele, o latim continua presente, desde a queda do Império Romano até a Renascença, como a língua da Igreja, do culto, das escolas, da teologia, da ciência, da filosofia, do direito e da literatura, constituindo-se no instrumento de toda a civilização medieval, prolongando-se, ainda, até as seis primeiras décadas do século XX, como língua oficial do Vaticano e dos rituais da Igreja católica, especialmente, a missa. O latim da Idade Média deve ser, pois, estudado em sua evolução histórica: o latim clássico não deixou, de repente, de existir para ser substituído por outro latim.

Entendemos que a divisão da evolução do latim em etapas cronológicas é, até certo ponto, arbitrária; uma das divisões possíveis é a sugerida por Väänänen², que adotamos:

- **O período arcaico.** (das origens até ao final do II a.C.), também conhecido como período das origens; tem como documentos as *Leis das doze Tábuas*, os *cantos dos Sálios* e *cantos dos Arvais*, além de outras manifestações de caráter profano de conteúdo diverso.
- ♦ **O período pré-clássico** (final do séc. II à metade do séc. I a.C.) representado não só por inscrição de todos gêneros, mas também pelos remanescentes literários (textos e epígrafes de autores como Livio Andrônico, Névio, Enio, Plauto e Terêncio).
- ♦ **O período clássico** (81a.C. – 17 d.C.), apogeu da prosa e da poesia, representado por autores como Salústio, Cornélio Nepos, Tito Lívio,

²VÄÄNÄNEN, Veikko. *Introducción al latín vulgar*. Versión española de Manuel Carrion. Madrid: Gredos, 1968 p. 36

mas, sobretudo, por Cícero e César; Horácio, Vergílio, Catulo e Ovídio. De Cícero a Tito Lívio, a sintaxe parece ter sofrido certas modificações, provavelmente influenciada pela língua falada. Nessa fase, estabeleceu-se uma distinção entre a língua utilizada na literatura (latim clássico) e a usada na fala das populações de todas as classes e regiões, assim como nos textos sem pretensão literária, variedade que recebeu vários nomes, o mais consagrado dos quais, “latim vulgar”.

♦ **Período pós-clássico** (14 d.C. a 200), fase coincidente com os reinados dos imperadores de Tibério a Trajano, reúne textos literários que já não seguem os moldes clássicos em sua totalidade, como Fedro, Sêneca, Petrônio, Plínio e Marcial e outros mais conservadores como Tácito e Quintiliano.

♦ **Latim tardio** (200 até às línguas romances) fase coincidente com a decadência do Império Romano e a ascensão do cristianismo como religião. Esse período nos leva até o final da latinidade propriamente dita. Representada, sobretudo, por escritores cristãos, podemos lembrar Agostinho, Jerônimo e Ambrósio.

Também se pode incluir nessa história da língua latina toda a produção literária em latim, durante a Idade Média e o Renascimento, a qual foi muito importante, só, lentamente, cedendo lugar às literaturas em línguas românicas. Os séculos XI e XII, por exemplo, marcaram um ponto alto nesse longo período que se convencionou chamar Idade Média e que, cronologicamente, cobriu cerca de mil anos. No século XII, Bernardo de Claraval é, sem dúvida, um dos seus mais legítimos representantes. Bernardo de Claraval foi explicitamente e com sucesso um grande mestre espiritual: não se limitou ao testemunho silencioso, mas falou, pregou, escreveu. Com grandes dotes literários ele produz uma considerável obra, toda ela escrita em latim.

Convém ainda citar o comentário de Isidoro, em IX,³ sobre a língua latina e suas fases:

³Apud WRIGHT, Roger. **Latín tardio y romance temprano**. Versión española de Rosa Lalor. Madrid: Gredos, 1989, p. 146.

Latinas autem linguas quattuor esse quidam dixerunt, id est Priscam, Latinam, Romanam, Mixtam. Prisca est, quam vetustissimi Italiae sub Iano et Saturno sunt usi, incondita, ut se habent carmina Saliorum. Latina, quam sub Latino et regibus Tusci et ceteri in Latio sunt locuti, ex qua fuerunt duodecim tabulae scriptae. Romana, quae post reges exactos a populo Romano coepta est, qua Naevius, Plautus, Ennius, Vergilius poetae, et ex oratoribus Gracchus et Cato et Cícero vel ceteri effuderunt. Mixta, quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in Romanam civitatem inrupit, integritatem verbi per soloecismos et barbarismos corrumpens. (IX 1.6-7)⁴

Convém observar que a unidade política do Império Romano, mesmo depois do seu fim, assegurava a seus habitantes, muitos dos quais eram bilíngues (conheciam o latim e o grego), grandes possibilidades de comunicação linguística: no Oriente, pela “*Koinê*” grega, no Ocidente, pelo latim falado, da norma dita “vulgar” e mantida pelo comércio, a evangelização e a escola. Até a sua decadência, a “România”, (ou juntos os territórios onde se falava latim), conheceu uma evolução linguística relativamente homogênea, sendo as mudanças de um modo geral, pan-românicas.

A produção literária, artística ou prática da Idade Média foi grande e toda ela se compunha em latim. Em latim, se escreveram as leis e as ordenações emanadas de soberanos e autoridades eclesiásticas. Enorme é o acervo de histórias, biografias, crônicas, obras científicas e filosóficas escritas em latim. Sobre tudo imensa é a literatura cristã. A *Patrologie cursus completus de Migne* tem algumas centenas de volumes, grande parte de autores latinos, afirma Maurer Jr.⁴ que também sugere: “é provável que a herança estrutural das

⁴ Alguns dizem que houve quatro línguas latinas, isto é, a Antiga, a Latina, a Romana e a Mista. A Antiga era a que usavam os povos muito antigos da Itália em tempos de Juno e Saturno, como nos “*Carmina Saliorum*”. A Latina se falava em tempos de Latino e dos reis, pelos toscanos e outros no Lácio, nela se escreveram as *doze tábuas*. A Romana começou quando os romanos expulsaram os reis; usada eloquentemente pelos poetas Nêvio, Plauto, Ennio e Vergílio, e pelos oradores Graco, Catão, Cícero etc. A Mista surgiu quando o Império se estendeu mais completamente, quando novos costumes e gentes chegaram ao Estado Romano, corrompendo a integridade das palavras com seus solecismos e barbarismos. (A tradução e os grifos são nossos)

⁴ MAURER Jr., Theodoro Henrique. **A unidade da România Ocidental**. São Paulo: SBD-FFLCH-USP, 1951.

línguas românicas ocidentais teria sido mais pobre, não fosse esse contato contínuo com a tradição latina pela língua escrita”.

Características do Latim Medieval

Quando se inicia de fato a Idade Média?

Oliveira⁵, na Apresentação à Edição Brasileira do Dicionário da Idade Média, afirma que suas origens datam do final do Império Romano (começo do século V) e sua vigência histórica estende-se até o século XVI, quando se instaura a grande Renascença Italiana que ela preparou.

Aliás, duas Renascenças assinalaram a Idade Média: a Carolíngia, no século IX, que promoveu a latinização dos povos germânicos e a sua conquista espiritual pela Igreja Católica e a do século XII, quando se dá, nos mosteiros, a ressurreição dos estudos clássicos, fonte do humanismo europeu. É, justamente neste século que desponta a figura de Bernardo, o abade de Claraval.

Em tempos modernos, cada vez mais se evidencia a injustiça e o falso juízo pejorativo e desdenhoso que se tinha da Idade Média, considerada, então, apenas como uma lacuna inexpressiva entre a queda do Império e o Renascimento.

De fato, nos diz Herrero⁶ “o latim do medievo é uma língua sem povo, sem comunidade linguística, porém apoiada na tradição de uma coletividade, como por exemplo, o latim litúrgico”.

O agente da latinidade medieval é a comunidade intelectual; mesmo nos séculos XII a XVI, em que algumas nações já dispunham de língua própria, todo homem culto falava e escrevia em latim, que era uma língua de superior riqueza em relação às incipientes línguas nacionais.

⁵ OLIVEIRA, Henry Franklin de. Apresentação à edição brasileira: breve panorama medieval. In LOYN, Henry R. (Org). **Dicionário da Idade Média**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.p. V-VII.

⁶HERRERO, Victor José.**Introducción al estudio de la filología latina**. 2. ed. Corregida e aumentada. Madrid: Gredos, 1981, p. 146.

Como instrumento de uma cultura rica e dinâmica, o latim do medievo inova no vocabulário, na semântica, nos processos de sufixação, na composição e até na estrutura gramatical e, muitas dessas criações passam para as línguas românicas, tornando-as instrumentos mais aptos para a expressão da cultura moderna.

O latim medieval serviu de modelo não só no léxico, mas também na sintaxe, sendo o parâmetro da prosa literária das línguas românicas ocidentais. Trata-se, pois, da influência culta. Tem também grande peso o latim eclesiástico ou latim cristão.

Para Herrero⁷, o latim medieval não toma como modelo o latim clássico e purista da época de Cícero e do Império. A sintaxe é, em geral, simples, com preponderância da parataxe. Usam-se os tempos sem regras, dando, às vezes, a formas passadas o valor de presente e vice-versa. Os pronomes se mesclam e se confundem em suas significações e valores, além do ablativo absoluto, aparecem, também, nominativos e acusativos absolutos. Na morfologia, as palavras mudam caprichosamente de gênero e de número; os verbos depoentes se empregam como ativos, desaparecendo as desinências passivas; abusa-se das construções perifrásticas e das construções com *facere*.

O Latim eclesiástico ou cristão

Como já dissemos, é fato evidente que a Igreja, também do ponto de vista linguístico, exerceu uma função centralizadora e unificadora, sendo o latim o principal responsável por esse tipo de ação, já que era a língua unificadora e universal da Igreja.

Depois da queda do Império Romano e das invasões germânicas, época do florescimento da Igreja com seus bispos, conventos, colonização monástica e peregrinação a Roma, a força coesiva da comunidade religiosa e da civilização cristã, que tinha a sua língua própria, o latim, funcionou como

⁷ Ibidem, p. 157

conservadora do pensamento romano e foi atribuída à cristandade uma importância muito grande como fator social, também, do ponto de vista linguístico.

Na própria Igreja, há, em termos de língua, um aspecto culto, outro, popular. O aspecto culto, representado pelos escritos de seus Padres e Doutores, o popular, utilizado nas celebrações por toda a comunidade cristã. A Igreja teve que levar em conta esse processo de modificação de sua língua oficial, principalmente nos atos litúrgicos, como batizados, casamentos e a própria missa. Assim, a Igreja, no Concílio de Tours (ano de 813), prescreveu, oficialmente, aos seus sacerdotes o uso da língua popular, da chamada *rustica romana lingua*.

A primitiva mensagem cristã se formulou na *Koiné* grega; essa foi, portanto, a língua ecumênica do cristianismo em seus começos. A *Koiné* era, por assim dizer, uma língua internacional. Também, nos primeiros anos do cristianismo, a língua oficial da liturgia será o grego. O Concílio de Nicéia, no ano de 325, é um concílio bilíngue, com textos originais escritos em grego. Só no meado do século IV se dará a entrada do latim.

Porém, apesar de ser o grego a língua oficial e litúrgica, coexistia com ele a língua latina falada pelo povo, o latim vulgar.

Desse modo, podemos entender que o latim cristão em seus começos seja formado por uma mescla linguística de diversos elementos: grego, neologismos, hebraísmos, vulgarismos, e tenha uma morfologia e sintaxe simplificada.

Segundo Strecker⁸ é da Bíblia e dos escritos dos Padres da Igreja que provém a maioria dos nomes gregos que se encontram no latim medieval. Aliás, a influência da Igreja na Idade Média não se limita ao domínio da língua: toda a Idade Média se reveste com seu signo.

Inicialmente, o latim usado pela Igreja estava mais próximo da variedade vulgar, porém, através dos escritos dos Padres e doutores da Igreja, embora se

⁸ (STRECKER, 1948, p. 16),

tente uma maior aproximação com o povo, essa norma eclesiástica manteve um contato muito íntimo com o latim literário. Há que se distinguir o latim dos rituais católicos, usado na liturgia e o latim dos escritores cristãos, cujos sermões eram escritos, burilados e revisados, pois, é ao mundo inteiro e àqueles que estão por vir que seus textos se dirigem. Certamente, não nos chegou às mãos a forma livre e espontânea com a qual eles se dirigiram aos seus monges e aos cristãos em geral, durante a proclamação desses sermões.

Os aspectos mais significativos do latim cristão se encontram, naturalmente, no vocabulário, mas, também, atingem a morfologia e a sintaxe.

A maioria dessas peculiaridades aproxima o latim cristão do latim falado, também chamado “latim vulgar”. O latim da Patrística, porém, herdeiro do latim clássico, tinha pontos de contato, mas estava longe de identificar-se com o latim falado, até mesmo por seu caráter literário.

Bernardo de Claraval no cenário da Idade Média

Como já dissemos, ao estudioso da educação e do pensamento medievais é impossível escapar à figura de Bernardo de Claraval, um homem que exerceu grande influência do ponto de vista político, cultural, religioso e literário na Idade Média, constituindo-se em um marco do século XII, acertadamente chamado “o século de São Bernardo”.

Bernardo: o autor

De que lugar nos fala Bernardo? Fala-nos com o poder da Igreja, na sua posição de Abade de Claraval, Padre e Doutor da Igreja⁶.

Bernardo, dizem, foi o “último dos Padres”, mas, certamente, não menor que os primeiros. Além do título de “*Doctor Melifluus*” que recebeu do papa Pio VIII, em 1830, por causa da fluidez do seu estilo que “escorre como favo de

⁶ Convém lembrar que os conceitos de Padre e Doutor da Igreja são distintos. **Padres, Santos Padres ou Padres da Igreja** são os escritores da Igreja Católica considerados intérpretes autorizados da tradição cristã, qualificados por Antiguidade, santidade de vida (que não significa canonização), ortodoxia de doutrina e aprovação da Igreja; já o título de **Doutor da Igreja** é concedido a teólogos ou autores espirituais, cujo ensinamento é reconhecido como eminente.

mel”, mereceu também o de “Doutor Mariano”, os textos do século XII já o chamam “servidor e cantor, devoto da Virgem”.

De Claraval, ele expandia a sua luz sobre toda a cristandade. Sem confundir contemplação com acomodação, Bernardo foi, deveras, o equilíbrio entre os dois extremos pendulares entre os quais oscila o sentido da vida, como há vinte e cinco séculos o viu Aristóteles: a ação e a contemplação, também expressas na regra beneditina *ora et labora*. Dizia Bernardo de si mesmo: “Ego enim quaedam chimaera mei seculi, nec clericum gero nec laicum” ‘Eu sou como a quimera do meu século, nem clérigo, nem leigo’.⁹

Quando começa a atuar e a escrever, no primeiro quarto do século XII, a Igreja vive uma grande renovação a cargo dos monges de Cluny: a reforma gregoriana, que vem restabelecer a ordem na sociedade cristã do ocidente.

Toda a sua atividade político-eclesial foi, sem dúvida, condicionada à situação histórica do momento, quando os povos europeus adquirem, pouco a pouco, sua fisionomia nacional. Do ponto de vista religioso, assiste-se à supremacia e à dominação da Igreja Católica da Europa. Porém, essa dominação não foi sem crises; doutrinas filosóficas ameaçaram, frequentes vezes, a autoridade da Igreja. Bernardo investe com veemência contra aqueles que ele considera nocivos ao reino de Deus, chegando a participar de controvérsias doutrinárias com o também monge Abelardo, controvérsias essas que nada mais eram do que a incompreensão de duas atitudes espirituais diferentes diante da maneira de compreender não só a Sagrada Escritura, como a vida e a fé. Os dois se enfrentam no concílio de Sens, em 1140, e Abelardo, que já havia sido condenado uma vez, recebeu nova condenação ratificada pelo papa.

Pobre e humilde, sem ambições terrenas, o santo foi, por estranho paradoxo, segundo a expressão de um historiador, “o Soberano não coroado da Europa”.

⁹ SAN BERNARDO, **Obras completas de San Bernardo**. Madrid: Gredos 1983, p. 801 (tradução nossa)

Nove séculos nos separam de Bernardo de Claraval, mas a sua obra, expressão de sua doutrina, reflexo de sua vida e de sua atividade, é mensagem sempre viva e particularmente atual em nossos dias.

É significativo o número de livros e artigos que, sem cessar, aparecem em torno da pessoa e da obra de Bernardo, porém, sabemos por Leclercq (1983, p.9), que “Bernardo de Claraval é um mundo que nunca se acaba de explorar”, *“De Bernardo nunquam satis”*.

Bernardo: a obra

Como já se mencionado na introdução, Bernardo foi explicitamente e com sucesso um grande mestre espiritual: não se limitou ao testemunho silencioso, mas falou, pregou, escreveu.

Quase todos os abades contemporâneos de Bernardo foram construtores. Erguiam belos monumentos que queriam sempre mais belos e mais suntuosos do que os que viam em suas viagens; disputavam uns aos outros a primazia na vanguarda da criação artística. Mas Bernardo, segundo Duby¹⁰, não se preocupou em construir. “Bernard de Clairvaux parle. Il écrit surtout”. “En vérité le bâtiment cistercien lui doit tout”.⁷ A sua palavra guiou tanto a arte de Cister, quanto toda a vida da Ordem, porque essa arte é inseparável da moral que ele encarnava.

Desde cedo, desenvolveu o gosto pela leitura: lê não somente a Bíblia, mas também os clássicos. No convívio com esses escritores, afirma Riché¹¹ :

Ele aprende a escrever o latim elegante e a estruturar o pensamento num discurso bem ordenado. Não imitará, porém, os períodos longos da frase clássica; escreverá frases de sintaxe simples, espontaneamente moldadas na simplicidade cisterciense e torna-se, por isso mesmo, uma das mais belas expressões do latim cristão dos padres do ocidente.

¹⁰ DUBY, Georges. **Saint Bernard l'art cistercien**. Paris: Flammarion, 1979, p. 11.

⁷ Bernardo de Claraval fala. Sobretudo escreve. Contudo, o edifício cisterciense deve-lhe tudo (tradução nossa).

¹¹ RICHÉ, Pierre. **Vida de São Bernardo**. Trad. Attilio Cancian. São Paulo: Loyola, 1991, p.16.

Com grandes dotes literários, Bernardo de Claraval produz uma considerável obra escrita. Teórica, homilética e mística que pode ser dividida em três grandes grupos: as cartas, os sermões e os tratados.

As **cartas** contam aproximadamente quinhentos exemplares e tratam de variados assuntos.

Os **sermões** constituem quase a metade de sua obra, e estão divididos em cinco grupos:

Os **tratados** também são numerosos, sendo cada um deles fonte de vital importância para a abordagem dos problemas que afetavam a Idade Média, como o amor, a liberdade e a graça.

Suas obras foram conservadas e copiadas com veneração. Na Idade Média, o número de seus manuscritos é maior do que o de Agostinho. Foram publicadas 124 vezes em três séculos, diz-se, desde a invenção da imprensa.¹²

A história da difusão de suas obras e, em consequência, de sua influência, também avançam de uma maneira muito sensível. Aparecem traduções nos Estados Unidos, na América Latina, na Europa e em coleções de grande repercussão, como a BAC (Biblioteca de Autores Cristianos) e as *Sources Chrétiennes*. Somente na Espanha, fizeram-se quatro diferentes edições de suas obras, no século XX, sendo a última delas uma edição completa e bilíngüe, realizada por um grupo de monges cistercienses da Espanha, em 1990. É de se lamentar, pois, que, apesar de toda essa difusão e fama, poucas e esparsas sejam as traduções em língua portuguesa.

Em seus escritos, abundam os trechos bíblicos de diversos livros que ele sabe utilizar com o matiz que pede o contexto. Também sabe enxertar uma frase bíblica em outra, sem que chegue a perder a identidade. Em Bernardo, todas as fontes são inseparáveis e todas as expressões se harmonizam na unidade.

¹² GILBERT, P. **Introdução à teologia medieval**. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, p.99

Os sermões de Bernardo nos permitem, pois, ratificar a afirmação de Kristeva:¹³ “Qualquer texto se constrói como um mosaico de citações e é a absorção e transformação de um outro texto” Os Sermões de São Bernardo deveras assemelham-se a uma colcha de retalhos habilmente selecionados. São citações, paráfrases, alusões, interpretações da Patrística, de textos litúrgicos e, sobretudo, dos Evangelhos que a pena de Bernardo, imitando a agulha de exímio alfaiate, consegue unir com pontos invisíveis, arrematar e transformar num belo painel: num texto de rara beleza considerado um verdadeiro primor da literatura cristã medieval.¹⁴

Vale lembrar que, na cultura monástica da Idade Média, todo contato com a Escritura é um contato com Cristo. Assumir a linguagem da Bíblia não é, pois, somente uma questão de estilo. A Bíblia e a tradição patrística eram assimiladas, sobretudo, através da *Lectio divina*, compreendida não só como a leitura da Sagrada Escritura, mas com a passagem pelas etapas sugeridas por Gregório Magno: pela **História**, ou seja, pela leitura inicial, depois pela **Alegoria** que é o sentido doutrinal, até chegar à **Analogia**, ou seja, à **contemplação**, apreendido o mais alto significado da Escritura. As referências à Bíblia e aos Padres da Igreja funcionam como o argumento de autoridade que objetiva fundamentar “as verdades inquestionáveis”.

O cristianismo deu máxima consagração ao livro. Era a religião do livro santo. Cristo é o único Deus que a arte antiga representava com um livro, nos diz Curtius¹⁵. A Bíblia se constitui, pois, no discurso fundador, na medida em que funciona como referência básica no imaginário de toda comunidade cristã.

Além disso, todo discurso religioso, pela sua própria natureza, tem a ver com outro discurso religioso: é a especificidade desta relação com o sagrado que possibilita a intertextualidade entre os sermões e outros textos cristãos, especialmente a Sagrada Escritura. A interlocução se estabelece entre Deus e

¹³ KRISTEVA, J. *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1974

¹⁴ OLIVEIRA, Jaciara Ornélia Nogueira de. **Enlaces e desenlaces entre participípios e gerúndios**, 2004. Tese (Doutorado em Letras) Instituto de Letras. Universidade Federal da Bahia, 2004

¹⁵ CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura européia e idade média latina**. Trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec, 1996. P. 322

os profetas, a intertextualidade, relação de um discurso com outros discursos, referida à assimetria entre os planos espiritual e temporal, forma uma condição característica do discurso religioso.

O que se diz de Bernardo de Claraval é que ele “pensa como a Escritura e fala como a Escritura”. Nos seus sermões, a palavra de Deus, extraída do Evangelho ou de outros textos cristãos, é citada direta e abundantemente em trechos mais longos ou mais curtos, em citações diretas, ou indiretamente inseridas no seu discurso. Desse modo, outros discursos, intertextualmente colocados, têm lugar no interior do discurso de São Bernardo nos sermões *In laudibus Virginis Matris*. São vozes da Sagrada Escritura e de outros textos cristãos que emergem polifonicamente, numa relação de aliança quer explícita, quer implicitamente. Assim, é possível observar nos sermões de Bernardo a relação polifônica, ou seja, a escrita em que se lê o discurso do outro, a intertextualidade, estabelecendo um diálogo entre o presente e o pretérito; entre o momento histórico da enunciação de Bernardo e o momento histórico da enunciação dos Evangelistas ou de outras vozes da comunidade cristã. Convém notar, ainda, que essa intertextualidade é trabalhada de tal forma por Bernardo, que faz com que o texto adquira, na forma de um conceito polifônico, uma unidade e uma coerência, na medida em que ele os enriquece e desenvolve livremente, os lê e os repete a seu modo, construindo o seu próprio pensamento.

Sabe-se que a cultura da Idade Média era substancialmente eclesiástica, marcada profundamente pelo cristianismo e o latim da Igreja é já um latim modificado sob influência popular; porém, se perde, por um lado, as sutilezas do classicismo aproximando-se da estrutura linguística popular, por outro ele se conserva mais rico, tanto no léxico como na estrutura gramatical. É evidente que a Igreja do ponto de vista linguístico e ideológico exerceu uma função centralizadora e unificadora e que Bernardo, Padre e Doutor da Igreja, exerceu grande influência do ponto de vista político-eclesiástico, cultural, religioso e literário na Idade Média, constituindo-se em um marco do século XII, acertadamente chamado “O século de São Bernardo”.

O movimento dos seus períodos segue as leis da oratória e suas frases, particularmente incisivas, tornam-se verdadeiras máximas da vida cristã. Isso se deve à educação humanista que ele recebeu. A fim de obter os melhores resultados da persuasão, o Abade de Claraval sabia manejar a retórica com maestria; para prender e convencer o seu público, constituído principalmente dos seus monges, ele os incita à “cumplicidade”, a se sentirem co-responsáveis na obra da salvação:

Não podemos esquecer que a cultura da Idade Média era substancialmente eclesiástica, marcada profundamente pelo cristianismo e o latim da Igreja é já um latim modificado sob influência popular; porém, se perde, por um lado, as sutilezas do classicismo aproximando-se da estrutura linguística popular, por outro ele se conserva mais rico, tanto no léxico como na estrutura gramatical. Há de se notar, também, que para os autores cristãos da Idade Média, especialmente para Bernardo de Claraval, a língua latina não era a língua materna, mas a língua adquirida na escola, com toda a perfeição formal e virtuosidade técnica; é verdade que a profundidade desse estudo coloca o latim para ele como segunda língua, uma língua que guardava as peculiaridades da norma e do léxico aprendido na escola, mas, também, as “mazelas” do falar e do escrever cotidianos como soe acontecer com os escritores cristãos desse período para os quais a prática de falar o latim nas dependências dos Mosteiros, era comum.

Bernardo domina a língua latina, escreve com elegância e estrutura o pensamento num discurso bem ordenado, brinca com as palavras e os sentidos; joga com a sinonímia, a paronímia e a polissemia, trabalha com as flexões de nomes e verbos, transita entre o que a palavra significa e como significa. Enfim, Bernardo constrói o sentido do seu discurso articulando com o texto bíblico e outros textos cristãos, reconstruindo-os e, muitas vezes atribuindo a eles novas formas de significar, numa relação de intertextualidade. É, pois, o diálogo com outros textos cristãos uma forte característica da obra de São Bernardo.

Desse modo seus procedimentos de expressão bíblica são muito variados: algumas vezes esgota todos os significados de uma palavra, outras, comenta a sua etimologia, outras, ainda, reúne em torno de uma palavra-chave outras expressões que a explicam e a realizam convertendo-a no tema principal.

Outras vezes também, muda ou retira uma letra (*caritas* por *claritas*) ou uma sílaba ou, até, escolhe uma palavra parônima, (*aemulemur* por *epulemur*) deslizando de uma ideia para outra: caridade em lugar de claridade ou ‘rivalizar-se com’ em lugar de ‘banquetear-se com’. Quando fala sobre o reinado de Sião polemiza com o uso da preposição: não **em** Sião, mas **sobre** Sião “porque em Sião reinou Davi, sobre Sião, no entanto, deve reinar o Senhor Deus e ele reinará: sobre Sião, sobre a sede, sobre o trono, sobre o reino”.

Conclusão

Bernardo de Claraval, Padre e Doutor da Igreja, exerceu grande influência do ponto de vista político-eclesiástico, cultural, religioso e literário da Idade Média, constituindo-se em um marco do século XII, acertadamente chamado “o século de São Bernardo. O monge de Claraval não se limitou ao testemunho silencioso, mas falou, pregou e escreveu abundantemente. Com seu estilo, ao mesmo tempo doce e ardente, que lhe valeu o título de Doctor Mellifluus, faz das palavras a sua melhor forma de argumentação e da sua frase verdadeiras máximas da vida cristã. Soube trabalhar os textos da Escritura sagrada como se fossem seus e conseguiu deveras mostrar que “*Plenna quippe sunt omnia supernis mysteriis, ac caelesti singula dulcedine redundantia*”¹⁶ ‘Na verdade todas as palavras estão cheias de profundos mistérios e cada uma delas derrama celeste doçura’.

O estilo latino de Bernardo não fica nada a dever, em matéria de arte, força e riqueza de expressão, aos melhores modelos antigos. O movimento de

¹⁶ Bernardo de Claraval (tradução nossa)

seus períodos segue as leis clássicas da oratória e suas frases, segundo Pintarelli, se tornam verdadeiras máximas da vida cristã. Suas obras são consideradas obras-primas da eloquência e da oratória ligada aos pósteros.

Quanto à Bíblia, sabemos por Leclercq¹⁷ que Bernardo possuía um conhecimento preciso, amplo e profundo do texto sagrado, por isso interpreta, constantemente, a Escritura, porém, se entrega a essa tarefa de uma maneira bem original: identifica-a de tal modo com sua própria psicologia, que, muitas vezes, a utiliza sem se dar conta e sem fazer referência a ela. Lendo São Bernardo, tem-se a impressão de que a Bíblia penetrou tanto no seu interior, que os textos, longe de ser um ornamento estilístico, lhe vêm naturalmente ao espírito; porém, não a citará como “*auctoritas*”, como o farão depois os escolásticos.

¹⁷ (1990, p.27)

Entre Vícios e Virtudes: Pecado, Pureza e Salvação numa Viagem Imaginária ao Além túmulo

Solange Pereira Oliveira – FAPEMA/UFMA

Introdução

Os elementos que caracterizam o mundo do Além foram de fundamental importância para os medievos que cultivavam uma crença na existência de vida após a morte, bem como a inquietação em saber as características do lugar que abrigariam essa vida no além-túmulo. Assim “a preocupação dos homens e das mulheres com o pós-morte ocupava então um lugar essencial. Tal cuidado não concernia somente ao “estado” dos indivíduos, mas também à localização de suas vidas futuras.”¹⁸

Como as relações entre os espaços dos vivos e dos mortos não se dissociavam e estavam muito presentes no cotidiano medieval, nada mais sensato para essa população pensar, ainda, nos elementos que poderiam existir no Outro Mundo. A esse respeito, convém lembrar o papel desempenhado pelos clérigos na perpetuação dessa crença e na construção desses espaços que recebiam as almas dos mortos, tal como eles entendiam e interpretavam.

Como representante de Deus na Terra, a Igreja Católica era considerada uma importante instituição espiritual na Idade Média que tinha como principal missão transmitir os ensinamentos divinos à comunidade cristã. Diante da superioridade espiritual legitimada pelo sagrado, essa instituição tentava fortalecer o seu poder de influência diante dos medievos apresentando-lhes normas de condutas terrenas que trazem consequências no pós-morte.

Nesse sentido que as narrativas de viagens imaginárias medievais ao Além se constituem em um exemplo dos discursos eclesiásticos sobre o destino das almas no mundo dos mortos que recebem segundo os seus

¹⁸ LE GOFF, Jacques. “Além”. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p.21.

méritos ou deméritos as recompensas no espaço do Paraíso e o sofrimento nos espaços do Inferno e Purgatório.

Esses relatos nos oferecem uma descrição detalhista da estruturação do Além divididos em Inferno, Purgatório e Paraíso, bem como os discursos cristãos sobre os modelos de conduta que conduzem as almas a esses espaços.

Tomamos como referência nesse estudo o manuscrito *Visão de Túndalo*, exemplo de narrativa de viagem imaginária ao Além, por tratar-se de um texto que apresenta as intencionalidades eclesásticas em converter os cristãos através de uma pedagogia religiosa, pois mostra as penas e glórias das almas no Além alocados conforme a sua conduta nos espaços do Inferno, Purgatório e Paraíso.

A obra de autoria anônima produzida no ano de 1149 por um monge cisterciense de origem irlandesa e possui várias traduções (espanhol, francês, provençal, gaélico, português, alemão, inglês entre outras) que circularam por toda a Europa, entre os séculos XII e XV. Existem duas versões portuguesas do manuscrito, o códice 244 e o códice 266, ambas produzidas entre o final do século XIV e o início do século XV. Utilizamos aqui a versão do códice 244, proveniente do mosteiro de Alcobaça, na tradução de Frei Zacarias de Payopelle, que consideramos ser a mais detalhada das versões portuguesas.

Nesse relato, o cavaleiro Túndalo, personagem principal, é um nobre de boa linhagem que vivia nas vaidades do mundo e não cuidava da sua alma. Fica como se estivesse morto por um espaço de três dias, enquanto seu espírito é conduzido por um ente celestial para conhecer e vivenciar os tormentos do Inferno, Purgatório e as alegrias do Paraíso. Ao passar por essas experiências no Além o cavaleiro volta ao seu corpo regenerado e torna-se um modelo de um bom cristão, de acordo com os preceitos da Igreja. O objetivo ao contar a experiência de Túndalo, experiência esta tida como verídica por quem

escutava o relato, se assim podemos inferir, serve de exemplo para que outras pessoas seguissem os passos do cavaleiro regenerado¹⁹.

Desse modo, a apropriação dessa narrativa, contada pelos clérigos, servia aos interesses ideológicos dos eclesiásticos que divulgavam os seus ensinamentos, como um manual pedagógico de comportamento para os medievos alcançarem a sua salvação, evitando os caminhos do pecado.

O Inferno, Purgatório e Paraíso na *Visão de Túndalo*.

Segundo a doutrina religiosa cristã, dependendo do comportamento que se tinha na vida terrena as almas estariam sujeitas ao repouso ou tormentos eternos. Mediante a construção desses relatos de viagem ao Outro Mundo, o Além foi um dos temas utilizados pela Igreja Católica para difundir as glórias e punições que as almas estariam sujeitas nos três lugares do Reino Eterno: Inferno, Purgatório e Paraíso.

A organização desses espaços estão relacionados ao tipo de ordenamento social da vida terrena dos medievos, pois suas crenças e atos estão intimamente ligados ao mundo dos mortos. Segundo Jacques Le Goff, em seu livro *O nascimento do Purgatório* é necessário pensarmos na organização da Geografia do outro mundo:

Organizar o espaço do seu além foi uma operação de grande alcance para a sociedade cristã. Quando se aguarda a ressurreição dos mortos, a geografia do outro mundo não é uma questão secundária. E pode esperar-se que exista uma relação entre a maneira como essa sociedade organiza seu espaço aqui embaixo e o seu espaço no além, pois os dois espaços estão ligados através das relações que unem a sociedade dos mortos e a sociedade dos vivos.²⁰

¹⁹ ZIERER, Adriana M. S. Oralidade, Ensino e Imagens na *Visão de Túndalo*. In: **Domínios da Imagem (UEL)**, Londrina, ano III, v. 6, 2010, p.7-22. Disponível em:

<http://www.uel.br/revistas/dominiosdaimagem/index.php/dominios/article/view/83/50>

Acesso em 10/12/2012.

²⁰ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993, p. 18.

Assim a *Visão de Túndalo* nos oferece uma estruturação do Além Cristão identificando as moradas das almas (Inferno, Purgatório e Paraíso) e sua distribuição hierárquica conforme as ações dos seus méritos ou deméritos. Para além dessa ordenação desses espaços, é imprescindível pensar os cenários desses lugares de fundamental importância para o processo de evangelização cristã, pois os elementos que a compõem não são diferentes das paisagens que se encontram aqui em baixo.

Deste modo, apresentaremos de forma geral, os cenários desses espaços do Além evocados no manuscrito, pois juntamente com os discursos sobre a que vícios e virtudes levam as almas a lugares específicos no mundo dos mortos, formam uma peça essencial para a tentativa da Igreja alcançar a consciência dos leigos.

Assim, o Inferno é o primeiro espaço que se apresenta no manuscrito, a paisagem desse lugar é composta de vales tenebrosos, caminhos escarpados, montes muito altos, rios de fumaça e fedor, poço com grandes chamas de fogo, conforme uma das passagens desse relato: “E desi deceron a hunn ualle muy fundo e muy escuro e em fundo daquel ualle a alma n'on uya nada. Mais ouuia o aroydo dhuun ryo que corria [...] saya gram fumo e gram fedor.”²¹

Logo percebemos que são descrições extraordinárias que visam provocar uma reflexão dos ouvintes sobre os seus atos no plano terreno, ou seja, se consentissem como os prazeres e vícios mundanos suas almas seriam alocadas nesse ambiente inóspito.

Nos discursos dos eclesiásticos, tais características do Inferno fazem parte de uma lógica espiritual que permite enfatizar o valor da salvação. Com isso pretende-se induzir os leigos para a busca da salvação após a morte, tanto que as descrições desse lugar na *Visão de Túndalo* são bem enfatizadas, o que denota a preocupação em mostrar a atmosfera do mundo das Trevas em seus mínimos detalhes.

²¹ *Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 103.

Outro elemento que compõe esse cenário infernal no manuscrito são as visões dos seres malignos que exercem a função de castigar as almas pecadoras. A figura do Diabo foi uma das maiores preocupações da Igreja que mostrava aos fiéis que ele (e seus auxiliares) era o maior inimigo das virtudes e do Bem e contra aos princípios de Deus, portanto sendo os responsáveis pelas torturas e sofrimento eternos das almas no Inferno²².

Na *Visão de Túndalo* as características dos diabos não são fixas, ou seja, são retratados de várias maneiras, denotando assim, uma diversidade das feições desses seres que são descritos no relato ora com feições animais, ora com traços humanos. Destacamos aqui uma passagem do texto que compara os demônios como os cães raivosos: “[...] não podes escapar que ala non entres ea cães rayosos te stam sperando [...]”.²³

No entanto, a figura do Diabo adquiriu várias características ao longo da Idade Média com muitas representações que detalham essas descrições apresentadas no manuscrito, sendo mais insistente a menção dessas características no ano mil, período em que é recorrente a sua menção nos discursos dos Pais da Igreja. Conforme Baschet é justamente nesse século que a imagem do Diabo encontra-se no auge das suas representações:

Nota-se que o diabo está quase totalmente ausente das imagens cristãs até o século IX. É somente por volta do ano 1000 que encontra uma posição digna dele, quando se desenvolve uma representação específica enfatizando a sua monstruosidade e animalidade, e manifestando seu poder hostil de modo cada vez mais insistente.²⁴

Para além dos elementos topográficos edificantes e a presença de seres malignos que compõem a paisagem do lugar infernal existe a ênfase também em demonstrar o quanto esse ambiente é desprovido de luminosidade,

²²ZIERER, Adriana; PEREIRA, Solange. Diabo versus Salvação na *Visão de Túndalo*. **Opsis**. (UFG). Catalão, v. 10, n. 2, p. 43-58, 2010. Disponível em:

<http://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/11234> . Acesso em 17/02/2013.

²³*Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 106.

²⁴BASCHET, Jérôme. “Diabo”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p. 319.

reinando apenas a escuridão o que reforça os detalhes precisos dos males que aguardam as almas que não praticaram as ações terrenas conforme os ensinamentos de Deus evocados pelos eclesiásticos.

Daí a referência no relato dos caminhos trilhados por Túndalo que na companhia do ente celestial, enfatiza essa questão da ausência de luz no espaço infernal bem como um lugar inabitável para a alocação das almas, como fica bem claro nas expressões do texto mencionado nessas passagens no caminho das trevas: 1)E hyndo assi e andando per logares muy secos e muy escuros;²⁵ 2) E assi como hyam per aquela carreya e era tan escura que a alma non uya nenhuma coussa se non a claridade do angeo;²⁶ 3) [...] muito fedor e muita caentura e muito frio e muitos outros tormentos [...].²⁷

Todas essas características simbólicas desse espaço estão articuladas com os discursos dos eclesiásticos sobre as consequências que os medievos estão sujeitos se consentirem ou praticarem os atos mundanos nesse mundo, constituindo assim em mais um meio eficaz de evangelização cristã.

Quanto ao espaço do Purgatório na *Visão de Túndalo*, não se pode visualizar claramente esse lugar, pois se confunde com as descrições do Inferno causando confusões quanto as suas delimitações, por não precisar até onde vai o Inferno ou o Purgatório, mas há uma expressão que diz: “Ata aqui falou da uison que uio no purgatório e das penas e tribulaçoens que padecen os maaos em el e no inferno.”²⁸

Neste ponto, podemos relacionar a essa falta de estruturação do Purgatório ao fato desse lugar ainda está sendo consolidado como o terceiro lugar do Além, fato que está relacionado com as mudanças estruturais pelas quais a sociedade medieval vinha passando entre os séculos XII e XIII.

Conforme os discursos cristãos o Purgatório alocaria as almas que não tiveram uma vida completamente virtuosa, mas se arrependeram dos vícios e pecados cometidos e, portanto sendo necessário passar por algumas

²⁵ **Visão de Túndalo.** Ed. de F.H. Esteves Pereira. Revista Lusitana, 3, 1895, p. 103.

²⁶ *Idem*, p. 104.

²⁷ *Idem*, p. 105.

²⁸ *Idem*, p. 111.

penitências e provações para que possam ascender ao Paraíso. “É um lugar duplamente intermediário: nele não se é nem tão feliz como no Paraíso nem tão infeliz como no Inferno, e só durará até o Julgamento Final.”²⁹

Se os discursos sobre os cenários do Inferno e Purgatório visavam causar nos ouvintes um exame de consciência para evitar os atos pecaminosos, o cenário do Paraíso é construído no sentido de despertar o desejo pela salvação. E assim a *Visão de Túndalo* nos mostra a ambientação do caminho que eleva as almas aos deleites eternos. Assim são apresentados as descrição do lugar para onde vão as almas consideradas justas por levaram uma vida terrena baseada nos dogmas da Igreja e nos ensinamentos de Deus: o Paraíso celestial, morada dos bem aventurados.

A jornada de Túndalo no Paraíso inicia-se depois de observar e sofrer os tormentos e penas dos lugares infernais. Deste modo, será apresentado os bens e as glórias do Paraíso, de acordo com a descrição no manuscrito: “Daqui en deante fala dos beens e galardooens que uio receber aos boons na gloria do parayso.”³⁰

O espaço paradisiáco é composto por elementos que transmitem claridade, luz e odores, representados pelos campos verdes, as flores que exalam cheiros agradáveis, sons e cantos de louvores ao Senhor, mostrando os contrastes dos lugares reservados as punições e glórias do mundo dos mortos. Nesse lugar as almas justas sentem a tranquilidade de desfrutar dos bens e das glórias proporcionados pelos elementos que constitui o Paraíso.

Tanto que Túndalo sente-se maravilhado ao observar tamanha beleza da vegetação idílica, e principalmente a luminosidade que não se cessava, permanecendo sempre a luz do dia iluminado pelo sol que nunca se põe. Como enfatiza a visão desse personagem:

[...] uiron huun campo muy uerde e muy fermoso e plantado de muitas e muy fermosas rosas e de outras heruas que dauan muy boon odor [...] em aquel logar non era noite e o sol nunca

²⁹ LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993, p. 268.

³⁰ *Visão de Túndalo*, 1895, p. 111.

hy falece [...] foy tan alegre quando uio aquel campo tam uerde e tam formoso que com gran prazer que em el ouue começou a dizer com gran deuoçon.³¹

E claro que esse maravilhamento que o personagem transmite para aqueles que ouvem essa narrativa não deixa de perturbar emocionalmente o leitor (provavelmente clérigos) ou o ouvinte (demais componentes da sociedade medieval), pois o relato intensifica as delícias nas características e admiração de Túndalo, ao ponto de induzir aqueles a merecer tamanha recompensas no Além.

Nesse mundo paradisíaco as almas virtuosas são contempladas também com bons odores, cantos dos pássaros e de louvor a Deus, abundância de variados tipos de frutas, distribuídos nos três muros do Paraíso Celestial divididos em: Muro de Prata, muro de Ouro e muro de Pedras preciosas, como veremos mais detalhadamente ao falar das características ou graus de purezas das almas que são alocadas nessas muralhas.

Assim, os elementos que constituem a paisagem dos três espaços do Além não é tão diferente das características que vemos nesse mundo, portanto não é estranho ao cotidiano dos medievos. Claro que essas descrições do Inferno, Purgatório e Paraíso faziam parte de uma lógica pedagógica em que os teólogos tentavam mostrar a realidade desse Além por meio da ambientação desses espaços em conformidade com o mundo real, dando sentido a essa construção.

Sobre os discursos dos pecados e virtudes na *Visão de Túndalo*.

Uma das maiores preocupação dos clérigos consistia em ditar modelos de comportamentos que determinaria o destino das almas no Além, lógica necessária para a tentativa de fortalecimento de seu poder diante dos medievos. Em seus discursos sempre referenciavam aos cuidados que os fiéis

³¹ Idem, p. 112.

deveriam ter para com as suas almas para não sofrerem as consequências após o trespasse, advertindo-os da efemeridade dessa vida.

Segundo Jérôme Baschet, “a Igreja se esforça para assegurar os fundamentos teológicos, analisando a natureza de cada pecado e de cada virtude, e para promover o uso pastoral, produzindo classificações eficazes e adaptando incessantemente as categorias morais às realidades sociais”.³²

Nesse sentido, que seus discursos se voltavam para os tipos de ações praticadas no plano terreno que encaminhavam as almas a dois destinos, o Inferno ou o Paraíso, conforme as suas concepções ideológicas. As visões do outro mundo compõem-se em um dos meios eficazes na divulgação dos comportamentos que elevam as almas a esses dois espaços, pois apresentam as descrições das ações que as pessoas praticam no mundo dos vivos e suas respectivas consequências no mundo dos mortos.

Tais visões difundidas oralmente pelos clérigos remetem-se às tradições pagãs e a do próprio evangelho na Sagrada Escritura revelando os princípios morais que a Igreja tentava mostrar aos leigos e assim enquadrá-los socialmente, da maneira que lhe convinha para a sua permanência na hierarquia social.

Como exemplo dessas visões o manuscrito *Visão de Túndalo* demonstra o imaginário das faltas cometidas pelas almas pecadoras e as ações virtuosas das almas eleitas, indícios claros de ações de doutrinação dos leigos através dos ensinamentos comportamentais cristãos. Logo abaixo temos os tipos de pecados que as almas cometeram quando viviam no mundo terreno e seus respectivos castigos no mundo infernal, conforme o relato. Resumidamente as descrições que se apresentam são estas:

1)Chegando a um vale de trevas vê as almas queimando em uma cobertura de ferro e também fervendo em uma espécie de caldeirão. Tal pena merecem os matadores e os que com eles consentem;³³ 2) No vale fundo e escuro era a morada dos soberbos. E próximo desse vale havia um rio fundo com almas que exalavam grande fedor, pena para as almas

³² BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006, p.375.

³³ *Visão de Túndalo*, 1895, p. 103.

que roubaram e tomaram o alheio;³⁴ 3) Para os que furtaram, passavam por uma ponte estreita cravada de espinhos por onde as almas não conseguiam passar, logo caíam na boca das bestas que tinham logo abaixo da ponte;³⁵ 4) Aos fornicadores e glutões merecem estar em uma casa aberta, redonda como forno aceso, junto de demônios aparelhado de instrumentos de torturas que tascavam as almas no fogo;³⁶ 5) Na companhia de uma besta muito grande as almas ficavam prenhas daquela e pariam por toda as partes dos membros serpentes, bestas com dentes de ferro muito afiados que mordiam as almas pecadoras, penas para quem se sentia melhor que os outros e também aos que utilizavam a língua para o mal dizer.³⁷

As identificações desses pecados tinham a finalidade de ensinar aos ouvintes dessa narrativa o que não deveriam fazer assim como serviam também para refletir sobre os seus próprios atos. O detalhe é que ao mesmo tempo em que o personagem principal via as punições dos pecados que as almas cometeram e conseqüentemente os castigos aos quais eram submetidos, ele também sofria algumas punições por ter faltado com as suas obrigações de cristão.

Como exemplo, temos a punição de Túndalo que teve que passar por uma ponte clavada de pregos com o objeto de furto – uma vaca – que havia roubado do seu compadre, como exemplificado no relato:

[...] E a alma quando uiu que auia de passar pola ponte disse ao angeo. Esta ponte e estas penas son daqueles que furtaron [...] e tu merecias de entrar en elas [...] Mais conuen que ora passes per Ella sem my e passaras contego huma uaca braua que tu furtaste a huun teu conpadre.³⁸

Percebemos desta maneira a relação dos pecados terrenos com os castigos deferidos pelos diabos, pois conforme a ideologia dos pregadores esse era o destino das almas dos maus cristãos no Além. Além disso, atentamos também para a ordenação praticamente didática sobre os discursos

³⁴ Idem, p. 104.

³⁵ Idem, p. 105.

³⁶ Idem, p. 106.

³⁷ Idem, p. 108.

³⁸ Idem, p. 105.

dos pecados na *Visão de Túndalo* que tinha a intencionalidade de mostrar a realidade dos castigos no mundo dos mortos, suscitando o medo do mal.

Para José Rodrigues o discurso sobre o Inferno visava produzir um efeito de obediência a Igreja principalmente a obediência dos componentes que compõem a terceira ordem (os camponeses) na representação da hierarquização da sociedade medieval:

O inferno se transforma na grande instância repressiva e produtora de obediência. Corpo e Inferno formam um par nuclear de um discurso através do qual a Igreja quer se dirigir às camadas populares, e através do qual essas próprias camadas pensam a obediência às leis terrenas e o castigo correspondente à infração delas.³⁹

Os discursos sobre o pecado são fundamentais para se compreender as concepções imaginárias que se tinha das representações dos castigos no Além, divulgadas pela Igreja, que tinha a função de interceder pelas pessoas que cometiam más ações, indicando meios para o pecador se redimir.

Assim a pedagogia espiritual dos teólogos para com os laicos se dava através de “uma série de práticas rituais, individuais e coletivas – o batismo, a confissão, o jejum, a punição corporal, a oração, a peregrinação – instituídas com o claro intuito de limitar o poder e a extensão dos pecados do mundo.”⁴⁰

Evidente, que esse era o discurso para com a população medieval, e claro, que assim os teólogos estariam cumprindo com a função que lhe fora dada pela ordem divina: livrar o mundo dos vivos das danações dos vícios, fruto das tentações dos seres malignos e assim encaminhar os fiéis ao correto caminho da salvação.

Apesar do relato tender para as descrições mais demoradamente sobre o Inferno, a Igreja não deixou também de evocar as recompensas das almas virtuosas, assim nessa mesma lógica, de manter-se como uma instituição

³⁹ RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1983, p. 132.

⁴⁰ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol II, 2002, p. 337.

indispensável para a salvação das almas dos medievos que as virtudes dos eleitos no Além também fez parte dessa construção de afirmação social perante essa população.

Na *Visão de Túndalo* são enumeradas as características das almas virtuosas e os bem que recebem no Além por cumprirem o seu dever de cristão enquanto viviam na carne. Como já mencionado aqui, o espaço do Paraíso é o ambiente de alocação dessas almas que estão distribuídas conforme o seu grau de pureza, as obras de caridade que realizaram para merecer as glórias celestes na hierarquização desse lugar divididos em Muro de Prata de Ouro e de Pedras Preciosas.

Passando por esses Muros, Túndalo acompanhado do ente celestial vê os bem-aventurados desfrutando de tamanho deleite divino, bem como as atitudes que tiveram no plano terreno que o levaram a merecerem tamanha graças nesses ambientes. Fato constatado não só pela visão que esse personagem tem dos muros do Paraíso, mas principalmente pelas qualidades que fizeram com que suas almas fossem alocadas nesses lugares.

Tanto que Túndalo não deixa de indagar o anjo do porquê dessas almas se encontrarem nessas muralhas, o que deixa claro a hierarquização das virtudes dos eleitos. No quadro a seguir (Quadro 1) temos as características dos eleitos nos Muros Celestiais:

Quadro 1:As almas eleitas nos Muros do Paraíso

Muros	Almas eleitas
Prata	Os castos no casamento, as almas que repartiram seus bens com os pobres.
Ouro	Os monges, as monjas, os “construtores” da Igreja.
Pedras Preciosas	As nove ordens dos anjos, os profetas da Bíblia, os Apóstolos de Jesus, os virgens e as virgens.

Percebe-se que no muro de Pedras Preciosas estão alocadas as almas que foram realmente “perfeitas”, ou seja, perfeitas no sentido de puros por não terem se envolvidos nas tentações da carne. Esse muro é considerado o melhor, pois todas as suas características são extraordinárias, superando todos os prazeres e glórias já vistos, ou seja, em tudo, em relação aos muros anteriores. Conforme mencionado na Visão:

[...] uiron um muro muy alto que de formosura e de claridade uencia epassaua per todas os outros que ia dissemos. Era muy fermoso e fecto todo de pedras preciosas e de metaaes mesturados de colores de muitas guisas. Assi que o fundamento dele era todo fecto de ouro puro.⁴¹

Desta maneira, nem todos os habitantes do Paraíso conheciam igualmente os espaços verdejantes e luminosos dessa morada. A cada alma é atribuído um lugar de acordo com os graus de glórias, pois a Igreja Católica em seu discurso deixa bem clara essa divisão em função dos méritos de cada um, como por exemplo, nessa menção aos vários muros sucessivos.

Assim essas divisões do Paraíso citadas acima mostram que existem diferentes moradas no Reino Celestial. Jean Delumeau nos mostra como que a Igreja explicava essa divisão do Paraíso em três Muros celestiais: “Todos os habitantes do paraíso gozam ali de felicidades iguais? A resposta oficial da Igreja Católica foi que existem graus de Glória, portanto, de beatitude, em função dos méritos de cada um.”⁴²

Depois dessa jornada no Além, Túndalo retorna ao corpo e conta tudo o que viu nesse lugar e passa a praticar todos os ensinamentos da Igreja, para merecer estar no Paraíso após sua morte.

Considerações Finais

⁴¹Visão de Túndalo, 1895, p. 118.

⁴² DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** Trad. Maria Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 201.

A *Visão de Túndalo* funciona como um manual pedagógico utilizado pela Igreja para ensinar como as pessoas deveriam se comportar, evitando o sofrimento eterno no espaço do Inferno e merecendo as glórias no Paraíso Celestial. Através da descrição dos espaços do Além era difundido para leigos os lugares destinados às almas após a morte, que estavam diretamente ligados à conduta das pessoas enquanto viviam na Terra. Segundo a doutrina religiosa cristã, dependendo do comportamento que se tinha na vida terrena as almas estariam sujeitas ao repouso ou tormentos eternos.

Então, ao mesmo tempo em que a Igreja mostrava as penas e as tribulações que os pecadores padecem no Além ofereciam práticas que agiam na reparação dos atos pecaminosos cometidos, tendo assim o fiel um meio para reparar os seus pecados. E esses meios só ela poderia oferecer, pois como representante de Deus tem o poder da mediação celeste.

Assim o fiel tinha a Igreja como uma aliada indispensável para alcançar a graça divina após o trespasse e evitar os sofrimentos eternos no mundo das trevas. Diante disso, a Igreja Medieval se utilizou dos relatos de viagens ao Além, como a *Visão de Túndalo*, para continuar garantindo o seu espaço na sociedade medieval, pois a sua presença era indispensável para a salvação cristã. Atribuições que a própria divulgava para os leigos da sua importância na intermediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Os Mujahidin das Cruzadas: A Construção da Ética Guerreira Árabe

Robson Mattos Rezende – FAPERJ/UFF

Introdução

A exposição que se seguirá visa abordar o tema central de uma pesquisa que comecei a desenvolver em 2012 com o apoio de uma bolsa de Iniciação Científica (FAPERJ).⁴⁵¹ O tema, a saber, é a questão da construção da ética guerreira islâmica no período das cruzadas. O recorte temporal, mais precisamente, é o das três primeiras cruzadas, ocorridas no período entre 1095 a 1192. Pretendo analisar o assunto proposto não de maneira isolada, mas utilizando-me, em contraponto, da imagem que era formulada dos cristãos pelos muçulmanos. Para isso, a maneira de proceder nessa investigação será através de uma compilação de narrativas diversas e biografias produzidas por diferentes muçulmanos – o que permite uma visão mais ampla e diversificada de como se elaboraram as temáticas entre um e outro cronista. Tais narrativas foram reunidas por Francesco Gabrieli em *Arab historians of the crusades*⁴⁵² com o intuito de dar a conhecer as perspectivas muçulmanas acerca das cruzadas e entender este conflito entre cristãos e muçulmanos. As fontes retratam o cotidiano militar das cruzadas com uma quantidade significativa de batalhas e de como essas lutas se desenvolveram. As narrativas avançam desde uma abordagem geral do mundo muçulmano, passando pelas crônicas de regiões e cidades, contemplando a história dessas localidades e das dinastias presentes nessas regiões ou, então, apenas as dinastias que tiveram um papel relevante dentro desse processo das cruzadas. Por fim, as biografias também são elementos presentes nessa compilação, como é o caso das biografias de Saladino produzidas por ‘Imād ad-Din e Bahā ad –Din. Há, também, o registro de ações de outras pessoas que assumiram dentro do mundo muçulmano um caráter de destaque, como é o caso dos primeiros

⁴⁵¹ Sob a orientação do Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos.

⁴⁵² GABRIELI, Francesco. **Arab Historians of The Crusades**. London: Edition Taylor & Francis e-Library, Routledge, 2009.

sultões de Mamluks. Antes de mais, gostaria de enfatizar que ao me referir aos cristãos levo em consideração apenas os ocidentais, pois sei da existência de cristãos na região do “Oriente Médio” e da coexistência entre esses e os muçulmanos.

Na década de 1980, Amin Maalouf buscou apresentar esse olhar islâmico sobre as expedições realizadas pelos ocidentais que alcançaram a Terra Santa.⁴⁵³ Essa foi, talvez, uma das primeiras tentativas de abordar as cruzadas vistas sob a perspectiva islâmica. No entanto, tal obra – como é de se imaginar – não foi capaz de abordar os diversos elementos que configuram o mundo muçulmano ao se tratar do período das cruzadas. Por isso, parece-me ser plausível buscar outros subsídios para efetuar uma análise em torno dessa concepção muçulmana a respeito dos cristãos; dentre esses, a meu ver, poderia constar a construção de uma ética guerreira muçulmana que se afirma em relação a uma ética guerreira cristã.

Contextualizando as Cruzadas

A desagregação do Império Romano, ao longo dos séculos IV e V, foi elemento crucial para que a cristandade perdesse territórios expressivos no Oriente. A eterna disputa entre as partes ocidental e oriental do império gerou uma desagregação no seu interior. A mudança da capital do império para zona oriental por Constantino agravou ainda mais a situação interna, ocasionando o enfraquecimento da parte ocidental que mais tarde iria sofrer com as invasões germânicas. Do lado oriental, as possessões romanas da Síria e do Egito viram seu principal mercado esfacelar-se, além de guerras constantes contra os Persas afetarem as rotas comerciais de sírios e egípcios. A insatisfação de egípcios e sírios aumentou ainda mais ao verem Constantinopla tornar-se o principal mercado do império e, assim, enriquecer, enquanto cidades como Alexandria e Antioquia decaíam. Além disso, os consecutivos ataques persas e os terremotos acabaram na conquista da região; após anos de defesa o

⁴⁵³ O livro ao qual me refiro é, de MAALOUF, Amin. **As Cruzadas Vistas pelos Árabes**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

império vira cidades como Damasco e Anatólia caírem sob domínio Persa, e mais tarde Jerusalém. O imperador Heráclio seria o responsável pela retomada dos territórios conquistados pelos persas.

Ao mesmo tempo, no início do século VII, a Península Arábica passava por um processo de “revolução”: Maomé estava a unir as diversas tribos árabes que outrora encontravam-se dispersos pela península. Após essa adesão dos diversos grupos árabes à nova religião teria lugar a expansão árabe, iniciada por Maomé e continuada por seu sucessor, Abu Bakr e, posteriormente, pelo sucessor desse, Omar. Em contrapartida, quando o imperador Heráclio, em 634, percebe a dimensão da expansão árabe, a parte sul da Palestina já havia sido tomada. A princípio, Heráclio tentou opor-se ao poder árabe, mas sucumbiu e fugiu para Constantinopla. Assim, os árabes conquistaram a Síria e a Palestina, enquanto as possessões persas eram tomadas pelos árabes, garantindo-lhes o Iraque. Em dezembro de 639, o general muçulmano ‘Amr avançou em direção ao Egito, submetendo mais esta região ao domínio árabe. Constantinopla esboça uma reação ao reaver a cidade de Alexandria e tentar reconquistar a cidade de Fostat. Em vão! O general ‘Amr, que havia voltado a Meca (a cidade sagrada dos muçulmanos), regressou a tempo de impedir a tomada de Fostat, e ainda recuperou Alexandria. Assim, em 700, a África do Norte era completamente dominada pelos árabes. Em 711, a Espanha seria conquistada e, em 717, o império árabe estendia-se desde os Pirineus até a Índia Central.

A princípio, os cristãos que permaneceram no oriente não tiveram nenhum tipo de choque mais severo com a liderança árabe, mas esse momento de tranquilidade não perduraria por muito tempo. O declínio dos omíadas e as guerras civis que levaram ao poder os califas abássidas em Bagdá provocaram caos na Síria e Palestina, em torno do ano de 750. Isto, porque, as perseguições aos cristãos e as conversões forçadas tornaram-se atos prosaicos devido a distancia destas regiões para o poder central em Bagdá. Isto fez com que houvesse uma migração dos cristãos para o Império Bizantino, que passara, em meados do século IX, a ganhar força e a

consolidar-se devido a uma série de imperadores-guerreiros. No entanto, os turcomanos realizavam um avanço vindo do leste, desenvolvendo-se, mais tarde, em assaltos que irão alcançar uma frequência cada vez maior até que, em 1071, com a derrota do exército bizantino na Batalha de Manzikert, Bizâncio tornar-se-ia alvo fácil para a captura dos turcomanos.

Neste sentido, ao passo que Bizâncio sucumbia sendo atacado e subjugado pelos turcos, os peregrinos cristãos que buscavam a Terra Santa encontravam enormes dificuldades para alcançar seu objetivo. Tanto as rotas de acesso à Palestina quanto a própria estavam praticamente interditadas aos peregrinos. Foi neste contexto que o papa Urbano II, em 1095, em Clermont para a realização de um concílio, acabaria por discursar em favor desta causa. De acordo com o papa, "a cristandade lançara um apelo por ajuda, pois os turcos estavam avançando pelo coração de terras cristãs, maltratando os habitantes e violando os seus santuários"⁴⁵⁴. O apelo de Urbano II visava alcançar toda a sociedade cristã do Ocidente a fim de mobilizá-la.

Sendo assim, em 1096, em consequência do pedido do papa Urbano, teve início a organização de uma primeira expedição direcionando as atenções para a constituição de uma força militar imponente que pudesse alcançar o objetivo de reaver a Terra Santa. Desta forma, constitui-se a cruzada dos barões que, partindo na direção do Oriente, primeiro conquistou a cidade de Antioquia, após longo e demorado cerco; depois, prosseguiu para Jerusalém, onde enfrentou o poder militar turco, que só seria detido, finalmente, em 1099.

Em 1144, com a queda de Edessa, que passou ao domínio turco, a cristandade voltou a sentir-se ameaçada. Quando a notícia do declive de Edessa chegou aos ouvidos do então papa Eugénio III, esse decide convocar uma segunda cruzada para reconquistar a cidade de Edessa. Hugo, bispo de Jabala, buscou informar as cortes francesas e germânicas sobre a queda de Edessa, a fim de obter a adesão de ambas, por parte dos reis Luís VII e Carlos III, respectivamente. Os dois decidiram partir para o Oriente em busca de glória

⁴⁵⁴RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas – A Primeira Cruzada e a Fundação do Reino de Jerusalém*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p.104

nas cruzadas. Após as derrotas de seus exércitos, decidiram unir forças e dominar Damasco – sem êxito. Acabaram por regressar à Europa.

Em 1169, Nur ad-Din conquistou o Egito, junto de Saladino – seu sobrinho – que em 1171 tornar-se-ia sultão do Egito. Em seguida, Saladino opera uma sequência de conquistas, dentre elas estão: Damasco (1174), Alepo (1183), e a reconquista de Jerusalém (1187). A perda da Terra Santa provocou a decepção dos cristãos que, em 1189, partiam em uma terceira cruzada em busca de reconquistar Jerusalém. As forças militares do rei francês Felipe Augusto e do rei inglês Ricardo Coração de Leão cercaram a cidade de Acre por volta dos anos de 1190-1192, quando conseguiram enfim conquistá-la a Saladino. Em 2 de setembro de 1192, após diversas manobras militares e tentativas de acordo de paz, Ricardo Coração de Leão e Saladino assinaram um tratado de paz onde as cidades litorâneas ao sul até Jafa seriam cedidas aos cristãos, além de os peregrinos poderem visitar os locais santos, enquanto que cristãos e muçulmanos poderiam um atravessar a terra do outro. Com isso, a guerra da Terceira Cruzada conhecia seu fim.

As iniciativas acima referidas deram ensejo a uma série de contatos violentos entre cristãos e muçulmanos. Assim, o que pretendo desenvolver nesta pesquisa é, no contexto das três primeiras cruzadas, a análise da ética guerreira muçulmana em contraponto à do “invasor”. Na imagem do cristão formulada pelos muçulmanos transparece-nos uma aversão a essa ética que se reproduz no momento das cruzadas. Neste caso, é imprescindível analisarmos tanto o aspecto religioso quanto o militar propriamente dito daquelas empreitadas. O enfoque religioso ganha respaldo no elemento fé, pela qual ambos iriam “negativar” a imagem do outro e reafirmar a sua própria. Assim, nesta articulação de guerra e religião, propomos que a figura de Saladino seria referência central para averiguarmos a ética guerreira muçulmana, ainda que não seja ele o objeto central dessa análise.

Assim, o estudo deste período – as cruzadas – e dos seus dois atores principais – o cristianismo e o islamismo –, duas doutrinas religiosas possuidoras de um grande número de fieis ao redor do mundo, pode fazer com

que entendamos não apenas esse momento específico (das três primeiras cruzadas), mas também o porquê da evolução da relação entre ambos permanecer tão conturbada. Não creio que o passado tenha sido apagado por completo da memória de ambas as sociedades, muito menos que tenha sido “varrido para debaixo do tapete”. Creio, antes, na perpetuação de modelos formulados nessa época, que acabaram por rotular cristãos e muçulmanos como inimigos irremediáveis.

Árabes pré-islâmicos

Em primeiro lugar gostaria de tratar, precisamente, da questão militar no islamismo. É corrente a associação entre a prática guerreira e a religião muçulmana. Isto se deve ao fato de Maomé ter unificado os povos árabes, política e religiosamente. No entanto, essa predisposição guerreira não se constitui no momento desta unificação. De fato, a doutrina religiosa formulada por Maomé será atributo crucial na forma de atuação dos guerreiros muçulmanos, mas, definitivamente, não é a religião que delineia a prática guerreira árabe em todo o curso da história.

Sabe-se que, no momento de sua dispersão, as diversas tribos árabes foram submetidas a numerosas influências religiosas, dentre elas o judaísmo e o cristianismo, como bem nos lembra Bernard Lewis em *Os Árabes na História*⁴⁵⁵. Logo, não foi a religião o elemento decisivo para a afirmação da prática guerreira; há outros elementos que permitem compreender esse etos guerreiro árabe. Robert Mantran, em *A Expansão Muçulmana*⁴⁵⁶, destaca que os árabes tiveram contatos militares com outras civilizações como, por exemplo, os persas e indianos. Bernard Lewis confirma esse contato, destacando a proximidade dos árabes das fronteiras do Império Bizantino e dos domínios persas, demonstrando, assim, a existência de uma prática guerreira e um direcionamento ao militarismo. Tudo isso nos leva a crer que houve um contato que permitiu o conhecimento de técnicas militares avançadas por parte

⁴⁵⁵ LEWIS, Bernard. **The Arabs in History**. New York: Oxford University Press, 2002.

⁴⁵⁶ MANTRAN, Robert. **A expansão muçulmana: séculos VII-XI**. São Paulo: Pioneira, 1977.

dos árabes e, ainda, a aquisição de armas, como usá-las e, também, o conhecimento de estratégias militares.

Outro ponto que elucida a dimensão guerreira árabe são as guerras intertribais realizadas por derramamento de sangue, como aponta Philip Hitti em *Os Árabes*⁴⁵⁷. Isto nos faz compreender que o exercício guerreiro dava-se muito antes da era do islã, contudo sob aspectos distintos. Nesse caso, o que guiava os guerreiros era o sangue, a identificação com seu sangue e sua tribo familiar era crucial. Ao tratar dos beduínos, que considera o árabe original, Hitti decreta a importância desta filiação tribal e o fato de que quando um homem era desligado de sua tribo estava praticamente isolado. Ao analisar tais elementos, contrapomos a anterioridade de uma identidade guerreira que não se baseava na religião a uma atividade bélica que foi constantemente associada à religião e a um esforço por Allah, como é caso do período pós-islâmico.

Logo, creio não ser demasiada presunção afirmar que o costume guerreiro que encontramos nos povos árabes pré-islâmicos diferencia-se largamente daquele encontrado no período no qual o islamismo já havia sido disseminado (o caso das cruzadas). Pode-se distinguir na prática guerreira árabe dois momentos distintos: o primeiro, em que a influência externa e as questões relativas ao sangue, à linhagem tribal, foram determinantes para a constituição dos guerreiros e, mais tarde, um segundo momento, que é definido pelo surgimento do islamismo e a união dos povos árabes sob o mesmo signo religioso, contexto da transformação daquela concepção da prática guerreira. Todavia, a ideologia das cruzadas, de caráter religioso, está incrustada no âmago desse movimento que possui como principal forma de desenvolver-se a face militar. Logo, não vejo como separarmos esses dois elementos, seja por uma via cristã, seja por uma via muçulmana.

Em busca de uma ética guerreira árabe durante as cruzadas

⁴⁵⁷ HITTI, Philip. *Os Árabes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1948.

Georges Duby, em *O Domingo de Bouvines*⁴⁵⁸, apresenta a ética cavaleiresca sob o ponto de vista de um cristão que está associado à Igreja e outro que fora excomungado. O embate dessas duas forças promove concepções distintas sobre a batalha, o seu desenvolvimento e sobre de que lado estaria Deus. O mesmo acontece com as cruzadas quando cristãos e muçulmanos se contrapõem, opondo, também, seu Deus.

Assim, a fé se baseia nas especificidades de cada religião, que produz naquele que crê as concepções religiosas que o fazem julgar o outro e considerar sua prática como errônea ou, ainda, maléfica. A afirmação religiosa do indivíduo se dá a partir da negação do seu oposto e é junto a essa negação religiosa do outro que se constitui a ética guerreira desses homens. Desta forma, ocorre a construção de uma ética guerreira perpassada por preceitos religiosos e valores morais que constituem a sua sociedade. No entanto, essa ética não se constrói unicamente no choque religioso da relação com o outro, mas também nos vínculos estabelecidos no interior da sociedade.

Sendo assim, o que proponho, nesta pesquisa, é a análise da ética guerreira muçulmana, como ela se constrói ao longo das batalhas nas cruzadas em contraponto ao invasor – que segundo as minhas leituras iniciais assumiria uma conotação de bárbaros, assim como vemos referido numa certa fonte: “matavam os homens, pegavam mulheres e crianças como prisioneiros e saqueavam as casas”⁴⁵⁹. Na imagem do cristão para o muçulmano transparece-nos uma aversão a uma antiética que se reproduz no momento das cruzadas; nesse caso, é imprescindível analisarmos tanto o aspecto religioso quanto o militar propriamente dito. O enfoque religioso ganha respaldo no elemento fé, pela qual cada um iria condenar a imagem do outro e reafirmar a sua própria. No tocante à faceta militar, a figura de Saladino seria o elemento central para averiguarmos essa ética guerreira, ainda que não se concentre nele o objeto central dessa análise, mas sim na maioria dos seus atos no contexto das diversas batalhas nas quais ele participa ao longo das cruzadas.

⁴⁵⁸ DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*, 1ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 1993.

⁴⁵⁹ GABRIELI, Francesco, op. cit., p.7.

A figura de Saladino entra, aqui, na abordagem, pois, para procedermos à busca de uma análise a respeito de uma ética guerreira nada melhor do que a imagem de um líder tão respeitado quanto ele. No livro *Guilherme Marechal*⁴⁶⁰, Georges Duby nos apresenta como se articulam diversos elementos que compõem uma ética cavaleiresca no mundo ocidental, tanto na relação entre Guilherme e seus companheiros quanto entre ele e seus senhores. No entanto, a perspectiva mulçumana vai além dessa ótica de uma relação de vassalagem, pois, naturalmente, havia na sociedade árabe uma relação social distinta daquela presente no Ocidente. Neste sentido, vê-se o mundo islâmico, indubitavelmente, mais aproximado da questão religiosa e não é incoerente tal aspecto se levarmos em consideração a formação dessa sociedade, derivada da união de diversos povos por um único homem (Maomé) que conseguiu concentrar em sua mão o poder político, religioso e militar. Como se sabe, esta unificação deu-se primeiro pela via religiosa, logo é elementar que tanto o poder político quanto o militar girem em torno do plano religioso – estabelecido como base para o desenvolvimento dessa sociedade. Percebe-se um alinhamento entre a esfera religiosa do mundo islâmico e as outras esferas (militar e política). No caso da relação entre a religião e a ordem guerreira, o termo Jihad encarrega-se de dar os contornos mais precisos para esta ética guerreira à medida que encontramos um esforço dos muçulmanos para defender a sua fé. Desta forma, a lealdade dos muçulmanos estará ligada, também, à sua crença na doutrina da religião islâmica, assim como à honra, à dignidade e à ética social, que caminham lado a lado nesse processo. Logo, a transposição desses três aspectos abordados por Duby como essenciais para a construção de uma ética guerreira faz-se presente no lado muçulmano também, porém, operando de outra forma, sobre uma ótica completamente distinta daquela proposta por esse autor ao analisar a trajetória de Guilherme Marechal. A diferenciação desta lógica é fundamentada na religião, que devemos trabalhar – como já fora mencionado anteriormente – juntamente com

⁴⁶⁰ DUBY, Georges. **Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

a questão militar para obter resultados mais precisos na análise que nos propomos. Entretanto, não encontramos, ainda, um equivalente do Marechal no mundo muçulmano.

De fato, Saladino ocupou o cargo de líder maior em sua cidade, dentro da esfera muçulmana, mas a diferença dos postos que ambos alcançaram dentro de suas respectivas sociedades não é um obstáculo ao estudo, nem mesmo o fato de o prestígio alcançado por Saladino no Ocidente ter sido algo extraordinário. O que há de mais interessante aqui é justamente o reconhecimento de ambos entre os seus “confrades”, o que se constrói com base numa ética guerreira.

Acho válido acrescentar que, devido à interseção, também no mundo muçulmano, entre a política e a religião, creio haver também certo elo de contato entre ambos os pontos: militar e religioso, ainda mais se levarmos em consideração o momento proposto para a análise: as cruzadas, que recebem a alcunha de Guerra Santa. De fato, se tomarmos como parâmetro esta última referência, fica evidente a congruência entre ambos os elementos e a impossibilidade de os separarmos. A ideologia das cruzadas, que tem caráter religioso, está fixa no seio desse movimento que possui como principal forma de desenvolver-se a face militar. Logo, não vejo como separarmos esses dois elementos, seja por uma via cristã, seja por uma via muçulmana.

Recorte do objeto

Nossa proposição é de promovermos um recorte temporal, mais exatamente entre 1095 – início da primeira cruzada – e 1197 – término da terceira cruzada -, que nos permita avaliar dois momentos essenciais: o primeiro, uma ocasião de impacto em que o contato com o outro ainda é prematuro e quando, de certa forma, o outro não está definido completamente. No segundo, um período no qual as relações entre cristãos e muçulmanos alcançam um estágio mais elevado de amadurecimento devido a um convívio constante nas batalhas e no dia-a-dia das cidades, quando, após a conquista de uma delas, mulheres e crianças muçulmanas são feitas escravas ou, por

outro lado, com o aprisionamento de guerreiros cristãos no fim das batalhas. Sendo assim, a pesquisa abarcará as três primeiras cruzadas; na primeira (que ocorre entre 1095 e 1143, aproximadamente) e na segunda (que ocorre entre 1147 e 1189, aproximadamente) definimos o primeiro momento em busca de averiguar o choque entre duas sociedades que possuem suas diferenças bem acentuadas; na terceira cruzada (que ocorre entre 1189 e 1197, aproximadamente) acomodaremos o segundo momento e, a partir daí, trabalharemos também a figura de Saladino. Entretanto, o espaço físico não se concentra em uma determinada cidade, devido às inúmeras batalhas que ocorrem dentro do território islâmico e as diversas regiões atacadas pelos cristãos. No caso dessa pesquisa, as cruzadas selecionadas por mim se concentram em regiões da Síria, tendo por referências essenciais cidades como Jerusalém, Damasco, Trípoli, Acre, Beirute e Tyre, por exemplo.

Conclusão

Em suma, as expedições das cruzadas tiveram como um de seus objetivos a tomada de Jerusalém dos povos “heréticos” – segundo a perspectiva dos cristãos ocidentais – mas essa conquista é precedida por diversas outras invasões a outros territórios muçulmanos, incursões estas promotoras de vários distúrbios, mas, no entanto, pouco trabalhadas pelos pesquisadores ocidentais. Por isso, o que temos é apenas uma constante tentativa de analisar o movimento das cruzadas sob uma ótica cristã atribuindo-se unicamente os feitos e valores cristãos.

Concluo, então, que trabalhar a partir de uma perspectiva muçulmana da construção do outro (no caso os cristãos) – tendo como um objetivo muito mais amplo a tentativa de encontrar, no evento que foram as cruzadas, um ponto convergente tanto em relação à questão do confronto bélico quanto a respeito do choque histórico que as civilizações cristãs e muçulmanas enfrentam – se faz necessário para compreendermos não somente o processo que foram as cruzadas, mas também a relação entre duas das maiores doutrinas religiosas existentes na história que, nesse momento das cruzadas, excederam as

divergências do campo doutrinário para a prática ao longo de diversos confrontos bélicos. Por isso o foco na ética guerreira muçulmana em contraposição à cristã, visto que assim a possibilidade de alcançarmos como se deu o impacto das cruzadas e o desenvolvimento das relações entre islâmicos e cristãos se torna, de fato, uma tarefa mais acessível.

Outro fator que me leva a crer na importância de uma análise mais cuidadosa da perspectiva árabe na história do período é o fato de o mundo muçulmano, desde seus primórdios, ter produzido uma carga de documentos, sejam crônicas ou poemas, que não ganham nenhum destaque, ou cujo conhecimento é quase ínfimo no Ocidente. Como diria Richard Gottheil, “os próprios árabes tiveram, desde os primeiros tempos, um sentido apurado para a tradição histórica e um desejo igualmente importante para preservar essa tradição por escrito”⁴⁶¹.

Parece-me, então, que seja justo permitir a esses homens falarem com as suas próprias palavras sobre como vivenciaram essas iniciativas cristãs, melhor, como o mundo muçulmano buscou registrar esse período da história que envolve muito mais do que um “impulso religioso” do ocidente, um período que produzirá um impacto duradouro no futuro das relações entre cristãos e muçulmanos, alcançando amplas proporções num relacionamento conturbado vivido por ambas as doutrinas religiosas ao longo da história. Sendo assim, dar voz a esses indivíduos permite-nos analisarmos o outro lado da história que nos aparenta ser obscura.

⁴⁶¹ GOTTHEIL, Richard. “Foreword”. In: HITT, Philip Kûri. **The origins of islamic state**, vol. I. New York: Columbia University, 1916.

A Crônica De El-Rei D. João I, da Boa Memória: Messianismo e Escatologia na Dinastia de Avis

Josena Nascimento Lima Ribeiro – PIBIC/UEMA

Introdução

O reino de Portugal, no período da Baixa Idade Média (século XIV a meados do XIV) passou por diversas crises de natureza econômica, política e social. O reinado do monarca D. Fernando (1345-1383) foi marcado por diversas turbulências internas de maus anos agrícolas em 1371 e 1372. Estas foram agravadas pelas cicatrizes das epidemias de 1348 e 1361, continuadas na de 1374. Fato este que ocasionou um decréscimo demográfico e que levou a uma considerável queda na produção agrícola e êxodo rural. Em grandes centros urbanos, ampliaram-se os problemas de abastecimento e aumento da camada dos excluídos sociais, entre pobres, velhos, doentes e mendigos.⁴⁶²

Deste modo, pensando-se o contexto histórico, Portugal também foi atingido pelas consequências da Guerra dos Cem Anos e adentrou em no conflito peninsular para defender os seus interesses de livre trânsito e comércio do Atlântico. Porém, em 1383 o monarca D. Fernando morre sem deixar herdeiros legítimos e assim dá-se início à disputas pelo trono. D. João, mestre da Ordem de Avis e irmão bastardo de D. Fernando assume ao trono dando notabilidade ao conflito revolucionário em Portugal conhecido como Revolução de Avis.

Nascida tal casa real portuguesa, a Dinastia de Avis, era necessário que se encontrassem elementos de legitimação ao novo monarca e aos seus herdeiros. Dessa forma, é criado em volta do fundador da nova dinastia, um discurso relacionado com o messianismo. D. João é apresentado como rei eleito por Deus, iniciador de uma nova era e salvador carismático da população

⁴⁶²COELHO, Maria Helena da Cruz. D. João I: o de Boa Memória (1385-1433). In: MENDONÇA, Manuela (org). **História dos Reis de Portugal: Da fundação à perda de independência**. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2010, p. 447.

portuguesa daqueles que intencionava solapar a independência de Portugal, o reino de Castela através do monarca D. Juan (1379-1390).

Assim, inferimos em especial o papel do cronista Fernão Lopes, que ao receber a tença vitália de 14.000 reais pelo monarca D. Duarte (1433-1438), passa a possuir a tarefa de colocar em crônica a história dos reis de Portugal e dos acontecimentos que teriam levado à ascensão de D. João I. É a partir da *Crônica de El-Rei D. João I, da Boa Memória* (1ª e 2ª parte) que são colocadas em prática as afirmações messiânicas em relação a D. João I. Apesar de que se acredita que muitas dessas ideias já circulavam no momento de vida do primeiro monarca avisino.

O cronista Fernão Lopes, a *Crônica de El-Rei D. João I, da Boa Memória* e a produção historiográfica

Fernão Lopes, autor da fonte a qual trabalhamos, foi de origem humilde e adquiriu conhecimentos frequentando pelo menos alguma escola conventual, ou a escola catedral de Lisboa.⁴⁶³ Assumiu o cargo de guarda-mor das escrituras do Tombo em 1418. É provável que, por assumir cargo tão alto, antes já desempenhava funções nas secretarias régias como escrivão de livros.⁴⁶⁴

Uma carta régia de 1434 do reinado de D. Duarte (1433-1438) denuncia a tarefa do cronista. Porém, parece claro afirmar que o seu trabalho é anterior a tal datação, já que a ***Crônica de 1419*** - que conta a história dos setes primeiros reis portugueses e cuja autoria é atribuída a F. Lopes- já estava escrita no ano de 1434.

Assim, como o objetivo deste artigo é discutir os problemas profético-messiânicos na ***Crônica de El-Rei D. João I, da Boa Memória***, escrita pelo guarda-mor da Torre do Tombo, Fernão Lopes; inferimos que a crônica denota tal momento crucial de sucessão monárquica dentro do reino de Portugal.

⁴⁶³ MONTEIRO, João Gouveia. **Fernão Lopes: texto e contexto**. Coimbra: Livraria e Editora Minerva, 1988, p.74.

⁴⁶⁴ Ibid., p.72.

Ainda discutimos as lutas entre Portugal e Castela em cenários de cercos e batalhas ou em gestos individuais dos personagens.

Deste modo, como D. João é apresentado como um monarca messiânico, é necessário conceituarmos aquilo que veria ser messianismo. Segundo Henri Desroche, o mesmo pode ser entendido “*essencialmente*” como a “*crença religiosa na vinda de um redentor que porá fim à ordem atual das coisas, quer seja de maneira universal ou por meio de um grupo isolado, e que instaurará uma nova ordem feita de justiça e de felicidade*”.⁴⁶⁵

Ainda, o conceito de messianismo pode ser redimensionado também em uma espécie de *messianismo político*. Este é caracterizado e identificado quando o messianismo é ligado à instauração de regimes ou dinastias que o utilizam como discurso legitimador. D. João, com a missão de expulsar os castelhanos, foi cognominado de o “*Messias de Lisboa*” e “pai” da arraia-miúda enquanto que o rei adversário pertencente a Dinastia de Trastâmara foi denominado como o “*Anticristo*”, na escrita do cronista F. Lopes.

Por o estudo da monarquia feudal portuguesa ser um estudo de predileção em terras portuguesas, no Brasil e até mesmo em outros países, diversos foram os autores que já se debruçaram nos estudos acerca do Fernão Lopes e de suas crônicas escritas. Um dos primeiros a se debruçar sobre tal temática é Aubrey F. G. Bell, importante lusófilo inglês, que deixou grandes contribuições acerca da interpretação da literatura portuguesa. Em seu livro *Fernão Lopes*, de 1943, o autor chega a afirmar que “*o povo é verdadeiro protagonista da sua história*” e até que a obra de F. Lopes é “*escrita para o povo*”⁴⁶⁶.

Levando em consideração outro viés interpretativo e sendo contrária à análise de Bell está Maria Angela Beirante. A historiadora que se propôs a fazer um estudo das estruturas sociais presentes na escrita de F. Lopes a partir da hierquia social apresentada pelo cronista, afirma que o povo não é o sujeito da

⁴⁶⁵ DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000, p.20.

⁴⁶⁶ BELL, Aubrey. F. G. **Fernão Lopes**. Lisboa: Cultura Histórica, 1943, p.64

história das crônicas. Somente está presente na medida em que é responsável por um levante favorável à causa de Avis e à resistência contra os castelhanos. Segundo Beirante, povo em Fernão Lopes nem sempre é sinônimo de terceiro estado. De acordo com essa noção, *“não é em nome dos vilões que ele deixa a sua acção registrada nas crônicas, mas em nome da adesão e fidelidade à causa de um senhor que é também seu”*⁴⁶⁷

Ao contestar a idéia propagada de que durante a Revolução de Avis, a nobreza senhorial ficou ao lado de Castela, ao passo que a burguesia e o povo firmaram posição com o Mestre de Avis, José Mattoso demonstra que tais segmentos sociais estão presentes em ambos os lados de forma heterogênea⁴⁶⁸ e apresenta outros fatores que levaram a escolha de que lado defender.

Segundo o historiador português, o apoio para com as casas também foi efetivado por meio da política matrimonial e pela fidelidade vassálica. Ainda, D. João de Avis teria recebido grande apoio das ordens militares já que ele próprio era membro de uma delas, a Ordem de Avis⁴⁶⁹. Por fim, Mattoso aponta que o apoio dado ao Mestre por parte de filhos secundogénitos advém da grande possibilidade de nobilitação.⁴⁷⁰

Este é o caso do comandante militar de D. João I, Nuno Álvares Pereira, filho bastardo de um padre. Após os espólios de guerra conseguidos com o fim dos conflitos, seu poder tanto político quanto financeiro passam a rivalizar com o poder real. Nas Cortes, chegou a ser denominado de “rei sem reino”.

Foi conde de Ourém, conde de Barcelos, conde de Arraiolos e conde de Neiva, com uma acumulação de património e poderio jamais vistos em Portugal. A situação foi resolvida por meio do casamento da filha de Nuno Álvares, D. Beatriz com o bastardo de D. João I. O genro do comandante militar D. Afonso foi nomeado conde de Barcelos e recuperou parte do património à casa real e por consequência deu início à casa de Bragança, terceira dinastia

⁴⁶⁷ BEIRANTE, M. A. **As estruturas sociais em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1984, p.98.

⁴⁶⁸ MATTOSO, J. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa: Estampa, 1987, p. 277.

⁴⁶⁹ MATTOSO, J. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa: Estampa, 1987, p. 289.

⁴⁷⁰ Ibid., p.290.

portuguesa e descendente da Dinastia de Avis por via colateral. A criação da Lei Mental também possibilitou o retorno de terras para as mãos da Coroa.⁴⁷¹

Ainda, pensando a forma do texto estão os estudos de pesquisadores tanto brasileiros quanto portugueses. João Gouveia Monteiro, historiador português e professor da Universidade de Coimbra, afirma que a escrita do cronista é quase sempre orientada e direciona o leitor à criação de uma expectativa que só se satisfaz com a leitura completa do texto. Denota que o procedimento de Lopes assemelha-se a uma “*estratégia filmica*”, como se o cronista deslocasse uma câmera de acordo com a composição da história.⁴⁷²

Maria do Amparo Torres Maleval, historiadora brasileira e professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em sua obra *Fernão Lopes e a retórica medieval*, publicada no ano de 2010, afirma que “o mérito do escritor reside na manipulação exemplar das novas técnicas da arte narrativa, a serviço da persuasão do leitor-ouvinte e da manutenção da unidade da obra”⁴⁷³. Segundo a pesquisadora, Fernão Lopes teria usado em sua escrita técnicas de discurso da retórica medieval a fim de convencer seus leitores.

Luís de Sousa Rebelo em seu livro *A concepção de poder em Fernão Lopes*⁴⁷⁴ analisa os mecanismos do discurso utilizado pelo Fernão Lopes na tentativa de consolidação da Dinastia a vir. O autor português compreende a organização do discurso e infere sobre a existência de três grandes planos que estariam presentes nas obras de Fernão Lopes. Estes seriam o plano *ético-político*, o *jurídico* e o *providencial*.

O primeiro arranja-se em uma concepção de que a prática do poder é indissociável da moralidade. Percebe-se então uma clara conexão com o plano jurídico, já que a noção de bem comum e de um rei justo caminharam lado a lado durante toda a Idade Média e início da Moderna. Igualmente, a ligação com o terceiro plano é extremamente palpável, já que a arte política medieval

⁴⁷¹ MARQUES, A. H. O. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1987, p.539-540.

⁴⁷² MONTEIRO, J. G. **Fernão Lopes: texto e contexto**. Coimbra: Livraria e Editora Minerva, 1988, p.110 – 111.

⁴⁷³ MALEVAL, M. A. T. **Fernão Lopes e a retórica medieval**. Niterói: Editora da UFF, 2010, p.65.

⁴⁷⁴ REBELO, L. de S. **A concepção de poder em Fernão Lopes**. Lisboa Livros Horizonte, 1983.

traça modelos de governante ideal. Monarcas, reis e imperadores eram os vigários de Deus, representantes temporais do seu poder na terra.

Rebelo analisa a organização de tais planos dentro das crônicas e suas aplicabilidades. Os tais modelos de comportamento de *rex justus* levantados pelo autor, perpassam por premissas essenciais ao plano ético-político. Estas tocavam na igualdade do homem perante a lei, abuso e perversão do poder por uma oligarquia, - interpretação extremamente ligada à personagem de Leonor Teles e a sua casa – o surto de sentimento nacional, presente durante boa parte da crônica sobre o rei de Avis e por fim, a base moral e política da legitimidade, o grande verdadeiro intuito almejado à consolidação de uma dinastia, por parte de Fernão Lopes.

Já os escritos de Vânia Leite Fróes concentram-se na análise da razão pela qual Fernão Lopes teria feito tais obras. “*Segundo a autora, o rei é um topos e o seu Paço é um lugar de ordenamento do mundo e do reino.*”⁴⁷⁵ A afirmação da identidade nacional e a construção de uma imagem da realeza carismática e aliada aos “miúdos” foi o que a historiadora e professora da UFF (Universidade Federal Fluminense) chamou de “*discurso do paço*”. Este foi efetuado por cronistas como Fernão Lopes e por diversos outros eventos realizados pela casa real, como entradas, banquetes, peças teatrais etc.

Segundo a historiadora, o discurso intencionado e propagado pela nova dinastia, além da legitimação régia, objetivava promover o rei a um soberano verdadeiro no reino português. E o rei como legítimo seria assim capaz de combinar todos os segmentos sociais, justamente por estar acima deles, formando um reino reconhecido por todos os habitantes e que apresentaria aspectos de uma “nação portuguesa”.⁴⁷⁶

Adriana Maria de Souza Zierer em sua tese de doutorado “***Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I***”, defendida

⁴⁷⁵ AMARAL, C. O.; ALMEIDA, A. C. L. O Ocidente medieval segundo a historiografia brasileira. **Medievalista Revista do Instituto de História Medieval da Universidade Nova de Lisboa**, v. 4, p. 1-41, 2008, p.3-4.

⁴⁷⁶ COSER, M. A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português. **Especiaria** (UESC), v. 10, p. 703-727, 2007, p. 708-709.

no ano de 2004 na Universidade Federal Fluminense mostra que a *Crônica de El-Rei D. João I, da Boa Memória*, escrita por F. Lopes lança, antes de tudo, modelos educativos de nobre, bom cristão e rei justo para aquela sociedade portuguesa que procurava por representação. Decerto, a pesquisadora ainda explicita que a principal questão presente na obra de Fernão Lopes é a busca por uma identidade portuguesa que tem no rei o seu centro e que acaba por estar presente em toda a narrativa do cronista.

Assim, a autora se utiliza de outras obras as quais teriam influenciado a escrita de Fernão Lopes e que propagara ideias no reino de Portugal da Baixa Idade Média. Uma destas obras é a *A Demanda do Santo Graal*. Esta consiste em um romance de cavalaria com autoria anônima e que conta a história dos cavaleiros da Távola Redonda na busca pelo Santo Graal⁴⁷⁷. Chegando em Portugal em meados do século XIII é utilizada por Fernão Lopes de maneira que a figura do monarca D. João I é associada com a do Rei Artur.⁴⁷⁸ Já D. Nuno Álvares Pereira, comandante militar D. João I teria sido influenciado em seus feitos de bravura e castidade pela imagem do cavaleiro perfeito retratado na *Demanda, Galaaz*.⁴⁷⁹

Por, fim tomando parte pelos estudos de gênero estão respectivamente a dissertação e a tese de Mariana Bonat Trevisan (2012)⁴⁸⁰ e Miriam Cabral Coser (2003)⁴⁸¹. Ambos os estudos diferenciam-se principalmente a partir das escolhas das obras com quais se trabalham. Coser, professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro trabalha principalmente com as obras escrita por Fernão Lopes e pelo cronista que continua o seu trabalho, Gomes Eanes de Zurara que escreve a terceira parte da *Crônica de El-Rei D. João I, da Boa Memória*, a *Crônica da Tomada de Ceuta*.

⁴⁷⁷ ZIERER, Adriana Maria de Souza. **Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I (1383-1385/1443)**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro: Niterói, 2004, p.129.

⁴⁷⁸ Ibid., p.130.

⁴⁷⁹ Ibid., p.134.

⁴⁸⁰ TREVISAN, M. B. **Construção de identidades de gênero e afirmação régia: Os casais da realeza portuguesa entre os séculos XIV e XV a partir das crônicas de Fernão Lopes**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro: Niterói, 2012.

⁴⁸¹ COSER, M. C. **Política e Gênero: o modelo de rainha nas crônicas de Fernão Lopes e Zurara**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro: Niterói, 2003.

Enquanto que Trevisan concentra-se principalmente nas figuras femininas presentes somente nas obras de Fernão Lopes. Ainda, tal pesquisadora afirma que casamentos régios, casos extraconjugais e bastardia constituem papel importante na construção dos reinos durante a Idade Média e possuem ainda uma relação fundamental na configuração política e na instauração da Dinastia de Avis. Assim, Mariana Bonat Trevisan infere que *“F. Lopes se utiliza de características atribuídas as relações entre os sexos para valorizar, reprovar ou silenciar a atuação das personagens no contexto de legitimação do poder avisino, no qual e para qual escreve.”*⁴⁸²

Miriam Cabral Coser ao trabalhar com os modelos de rainha identificou aquelas que representam o reino português e castelhano, D. Filipa de Lencastre e D. Leonor Teles respectivamente. Assim, o discurso de F. Lopes, na intenção de desmoralizar os inimigos daquele que seria o “Messias de Lisboa”, empreende uma releitura do modelo feminino da matriz cristã medieval, que opunha Maria a Eva - fato este que desemboca na má caracterização da Rainha Leonor Teles por F. Lopes. Segundo a historiadora, tal má caracterização dá possibilidade não só a formação de uma imagem negativa para o fim Dinastia Afonsina, de maneira a justificar a ascensão da Dinastia Avisina, *“mas também a elaboração de uma ideia de coesão geográfica e populacional, o que será um elemento indispensável na formação da identidade nacional portuguesa”*⁴⁸³

A crônica, o tempo de produção e o discurso messiânico

Como toda a obra é produto de seu tempo é necessário compreender que o momento da Revolução de Avis e de escritura das crônicas estão inseridas no raio de expressão do Grande Cisma do Ocidente (1378–1417). Este representou uma ruptura que ocorreu na Igreja Católica e instantaneamente

⁴⁸²TREVISAN, M. B. As crônicas de Fernão Lopes e as representações do feminino no Baixo Medievo Ibérico. Aedos: **Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS** (Online), v. 3, p. 76-84, 2011, p. 80.

⁴⁸³COSER, M. Gênero e Poder: Leonor Teles, rainha de coração cavalheiresco. **Esboços (UFSC)**, v. 14, p. 11-30, 2007, p.18.

deu ao homem medieval a noção de que o Apocalipse estava próximo. A noção da existência de dois papas, um em Roma (Itália) e outro em Avignon (França), ambos reclamando para si o poder do Papado, fez com que os reinos europeus se dividissem entre as políticas religiosas de cada uma das regiões citadas.

Assim, Fernão Lopes, apropriando-se de tal temporalidade, cria a noção de que D. João de Avis, exemplo de rei justo e bom cristão – o “*Messias de Lisboa*” – estaria do lado do verdadeiro papa, o residente em Roma. Consequentemente, D. Juan de Castela, caracterizado como o *Anticristo*, era apoiado pelas forças do Antipapa, proveniente de Avignon.

Tal noção de proximidade do fim dos tempos ainda advém das noções teológicas que circulavam na época. Denotamos em especial as teorias elaboradas por Beda, o Venerável (672-735) – monge anglo saxão que segundo Luís Rebelo “*elaborou uma teoria que lhe permite enquadrar todo o movimento histórico que descreve dentro do plano da Providência divina, cuja realização, ao longo de seis idades, continua a obra de seis dias da criação começada no Génesis.*”⁴⁸⁴

Apropriando-se do escrito *De temporibus líber minor*, Lopes infere que as eras do mundo são sete. O messianismo joanino está presente na analogia da Sétima Idade, que se iniciaria com os feitos do Mestre de Avis e seus descendentes, representando o início de um período de felicidade na Terra. A Sétima Idade pode ser vista como um período governado por um rei eleito de Deus, associado com a figura do Imperador dos Últimos dias, combatador do Anticristo.

Sobre a Sétima Idade, o cronista Fernão Lopes denota que a mesma representou um tempo

Oa qual se levantou outro mundo novo e nova geração de gentes. Porque filhos de homens de tão baixa condição que não cumpre dizer por seu bom serviço e trabalho foram neste tempo feitos cavaleiros, chamando-se logo de novas linhagens e apelidos; e outros se apegaram a fidalguias antigas de que já

⁴⁸⁴ REBELO, Luís de Sousa. **A concepção do poder em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1983, p.61-62

não havia memória. [...] Em que pôs este senhor, sendo Mestre, e depois que foi rei. E assim **como o Filho de Deus chamou os seus apóstolos** dizendo que os faria pescadores dos homens. De modo que esta idade que dizemos se começou nos feitos do Mestre, pela qual é compilada esta crônica, faz agora sessenta anos que dura. **E durará até o fim dos séculos, ou quanto tempo quiser Deus, que as criou todas.**⁴⁸⁵

Nota-se a clara associação do monarca com a figura de Jesus Cristo e dos homens e companheiros aos próprios apóstolos, onde está latente o ideal messiânico e escatológico. É possível perceber também o período de permanência do reino, que seria sagrado e estaria antes de tudo, sobre a vontade divina de Deus. *“Assim, a apresentação dos sinais providenciais – sonhos, milagres, profecias e outros prodígios, que constituem também pontos de articulação na estrutura da trilogia – visam a demonstrar o assenso divino a uma nova concepção de poder”*, estabelecida pela nova dinastia.⁴⁸⁶

Entretanto, *“ao contrário de Beda que identifica a sexta idade como um período de decadência antes do Juízo Final, Fernão Lopes institui a Sétima Idade na terra e vê este tempo como uma época de paz e prosperidade”*.⁴⁸⁷ Ainda, é preciso ter em conta que o período pelo qual Portugal passava foi propício para a maior circulação de tais noções teológicas e para a espera de um governante messiânico. A situação de inflação, guerras, peste, fome, falta de empregos e carestia contribui para a esperança em mudanças sociais e econômicas. Esperava-se por um monarca que traria a paz, a justiça e um período de felicidade e abundância. O bom rei era aquele capaz de conduzir o seu reino para a salvação, sendo bom, justo e propagador da fé cristã.⁴⁸⁸

Assim, segundo o cronista Fernão Lopes, D. João torna-se o governante escolhido por Deus para tirar Portugal da escuridão em que se encontrava.

⁴⁸⁵ SARAIVA, António José. **As Crônicas de Fernão Lopes: Seleccionadas e transpostas em português moderno**. Lisboa: Gradiva, 1997, p.259. Os fragmentos sublinhados e em negrito não estão presentes no texto original. Os grifos foram colocados no momento da escrita deste artigo.

⁴⁸⁶ REBELO, Luís de Sousa. **A concepção do poder em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1983, p.57.

⁴⁸⁷ ZIERER, Adriana Maria de Souza. **Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I (1383-1385/1443)**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro: Niterói, 2004, p.17.

⁴⁸⁸ Ibid., p.68.

Salvar Portugal do domínio castelhano não estava somente posto com intuitos inteiramente políticos, territoriais e econômicos, mas também, antes de tudo, para salvar o povo português do sofrimento, já que o cronista constrói para D. Juan de Castela, a figura de Anticristo.

Porém, para que o reino português alcançasse a salvação, era necessário que o povo de Portugal passasse por provações e mostrasse seu valor para com a causa de Avis, segundo conta a crônica. O sofrimento pelo qual passavam os portugueses estava relacionado principalmente às consequências dos conflitos bélicos. Sobre as tribulações sofridas durante o Cerco de Lisboa (1384), Fernão Lopes caracteriza o sofrimento das crianças. Estes,

andavam os mocinhos de três e de quatro anos, **pedindo pão pela cidade** pelo amor de Deus, como lhes ensinavam suas mães; e muitos não tinham outra cousa que lhe dar senão lágrimas, que com eles choravam que era triste cousa de ver. E se lhes davam um pão do tamanho de uma nós, haviam-no por grande bem. **Desfalecia o leite àquelas que tinham crianças a seus peitos, por minguia de mantimento**; e, vendo sofrer seus filhos, a que não podiam socorrer, choravam amiúde sobre eles a morte antes que a morte os privasse da vida.⁴⁸⁹

Ainda, a sociedade portuguesa esta dividida e para legitimar a figura do Mestre de Avis, foi necessária a associação de sua figura com as camadas populares. D. João I havia tornado-se o pai da “*arraia-miúda*”, grande defensor da cidade de Lisboa, que se encontrava viúva e clamava por um novo representante. Associado à sua figura estava ainda, a nobreza secundogênita, com seu maior representante em Nuno Álvares Pereira, figura de uma nobreza ideal segundo F. Lopes, cuja ligação primordial seria com o reino e com o monarca. Em oposição estava a nobreza tradicional, acusada de apoiar o reino de Castela na invasão a Portugal.

A *Crônica de El-Rei D. João I, da Boa Memória* constrói antes de tudo, noções de modelos educativos. O rei e seus descendentes tornam-se

⁴⁸⁹ SARAIVA, António José. *As Crônicas de Fernão Lopes: Seleccionadas e transpostas em português moderno*. Lisboa: Gradiva, 1997, p.234.

exemplos os quais a sociedade e corte deveriam seguir e repetir seus nobres feitos. Segundo José Mattoso, “o século XV, nomeadamente o reinado de D. João e de D. Duarte, foi moralista. Os príncipes davam-se a ensinar e a emitir juízos morais a respeito de tudo: do quotidiano, de leituras, de doutrinas, virtudes e vícios, doenças e prazeres.”⁴⁹⁰ A noção de sociedade portuguesa dividida também não foge à tal regra. Ao denotar os castelhanos e seus seguidores como “hereges e cismáticos”, Fernão Lopes intencionava transformar os portugueses que seguiam o Mestre em verdadeiros portugueses, seguidores da causa de Avis e do Papa de Roma.

A poderosa associação com a Bíblia e com as teorias advindas da teologia medieval que estavam em circulação na época balizam a mais complexa analogia de Fernão Lopes que foi a do *Evangelho Português*. Utilizando a Bíblia como parâmetro e apresentando o monarca D. João I como grande redentor de Portugal e iniciador de uma nova era de justiça e felicidade, criou-se a noção de que um novo capítulo da cristandade havia sido criado, agora em Portugal – equiparado à Nova Jerusalém prometida no *Apocalipse de São João*. O *Evangelho Português* do Mestre de Avis, apresentado por Fernão Lopes prega uma sociedade mais justa na qual os humildes serão protegidos pelo rei, o qual garantirá a salvação aos portugueses.⁴⁹¹

Conflitos bélicos na crise de 1383 – 1385

A afirmação de D. João I como Regedor do Reino (1383) e posteriormente como rei (1385) foi auxiliada por meios dos conflitos bélicos os quais Portugal travava contra Castela. O primeiro destes foi a Batalha de Atoleiros (6 de abril de 1384) seguida do Cerco de Lisboa (1385) em que as forças castelhanas foram derrotadas pela primeira vez apesar de que o exército de origem portuguesa estava em número menor.

⁴⁹⁰ MATTOSO, José; SOUZA, Armindo de. *História de Portugal. A Monarquia Feudal*. Volume 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p.454.

⁴⁹¹ ZIERER, Adriana Maria de Souza. *Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I (1383-1385/1443)*. *Op. Cit.*, p.173.

No que diz respeito a Atoleiros, do lado português, nenhuma perda humana foi registrada, fato que contribuiu para a conotação de que as forças de Portugal estavam sendo apoiadas pela Providência Divina. O resultado dos combates estava diretamente associado, no discurso do cronista, ao Juízo de Deus. Razão pela qual a vitória portuguesa representou a confirmação das características messiânicas do Mestre de Avis e de sua posição como aquele escolhido por Deus para governar o reino de Portugal.

Já o Cerco de Lisboa, por meio dos escritos do cronista F. Lopes, demonstra a interferência divina no conflito. O cerco durou quatro meses e por isso a população minguava a pão e água. Os mesmos estavam sendo colocados à prova para serem expiados de seus pecados e assim se tornassem “verdadeiros portugueses” e favoráveis à causa de D. João. Assim, vários foram os milagres relatados por F. Lopes para confirmar a vitória da causa de Avis.

Entre estes estão a aparição de homens com vestes brancas de anjos ao exército português e uma chuva de cera que cai do céu. Em seguida uma peste enviada pelos céus atinge somente ao exército castelhano. Mesmo os portugueses que haviam sido feitos de cativos e estavam em contato com os enfermos não caíam doentes. O cerco só é levantado após a esposa do monarca D. Juan de Castela, D. Beatriz é também atingida pela peste.

Por meio das batalhas também está presente a dicotomia Anticristo *versus* Messias que pode ser até mesmo relacionada com as interpretações do *Apocalipse de São João*. Segundo Jean Delumeau,

o milênio deve intercalar-se entre o tempo da história e a descida da “Jerusalém celeste”. Dois períodos de provocação irão enquadrá-lo. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e de felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas que serão vencidas num último combate.⁴⁹²

⁴⁹² DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: Uma história do Paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.19.

Neste fragmento encontra-se presente ainda a interpretação feita por Fernão Lopes acerca dos enfrentamentos bélicos que circunscreveram a ascensão de D. João I ao trono. Como primeiro momento, pode ser observado a *Batalha de Atoleiros* seguida do *Cerco de Lisboa* em que as tribulações passadas pela população, de acordo com o que é descrito na crônica como diversos tipos de privações e provações.

Em um segundo momento, a vitória definitiva das forças do *Messias de Lisboa* para com as do *Anticristo* está representada na *Batalha de Aljubarrota* (1385), que parece ser a confirmação divina da aprovação de Deus as ações de D. João I. Os inimigos vizinhos haviam perdido a guerra por serem maus cristãos, cruéis e também covardes, pois infligiam os acordos e termos do Tratado de Salvaterra do Magos, fato que tornava a causa castelhana injusta. Ainda segundo F. Lopes, o juízo de Deus havia sido feito, confirmando a predestinação divina de D. João I.

Considerações finais

Por fim, é importante destacar que o discurso elaborado por Fernão Lopes não pode ser contestado no campo simbólico, mas há uma clara diferença prática. A *Crônica de D. João I, da Boa Memória*, um dos primeiros exemplos da propaganda messiânica empreendida pela monarquia portuguesa, representa o imbricamento entre o político e o maravilhoso medieval, fator extremamente necessário para a legitimação da nova dinastia.

Entretanto, observa-se que o governo de D. João I foi marcado pelo aumento de impostos, grande inflação, fracasso inicial dos feitos econômicos intencionados em Ceuta, guerras prolongadas contra Castela e várias reclamações dos pequenos contra os abusos dos grandes. Ainda, no que diz respeito à discussão empreendida de que as obras de Fernão Lopes intencionam forjar uma noção de identidade portuguesa em pleno século XV, deve-se ter em conta que no tempo do cronista, “*ainda não temos uma imagem concreta do que é ser português. [...] O que mais está presente é a imagem de*

*Portugal e de seus naturais unidos em um sentimento comum que se fortalece ao longo da sua trilogia.*⁴⁹³

Diante de tais aspectos,

toda a questão do “sentimento de nacionalidade” associado ao povo poder deve ser vista como uma estratégia política utilizada por Fernão Lopes para garantir a legitimidade do novo monarca. Este será um dos elementos do “discurso do paço”⁴⁹⁴. É certo que a nova dinastia estimulou o sentimento de pertença a uma unidade maior, o que seria um embrião do sentimento de nacionalidade (no sentido da passagem do vassalo ao súdito), capaz de garantir mais tarde, a constituição do Estado, no sentido dado ao Estado Moderno.⁴⁹⁵

À guisa de conclusão, podemos concluir que a cultura criada em volta dos reis imaginários, ou até mesmo aqueles que se tornaram reis messiânicos, possui forte influência sobre o pensamento ocidental. As imagens dos reis são representadas como de grandes provedores: asseguram a justiça e a paz de seu povo, cuidam das suas necessidades. Os monarcas messiânicos foram construídos com a intenção de se tornarem sinônimos de felicidade, esperança e abundância. Características que atualmente ainda são procuradas em uma espécie governante-modelo, tal como desejaram os homens na Idade Média e por todas as eras posteriores a ela.

⁴⁹³ VIEIRA, A. C. D. Três reis e um cronista: discursos e imagens nas crônicas de Fernão Lopes. IN: NOGUEIRA, C. **O Portugal Medieval: monarquia e sociedade**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 81

⁴⁹⁴ Conceito já discutido no artigo e desenvolvido pela historiadora Vânia Leite Frões.

⁴⁹⁵ ZIERER, Adriana Maria de Souza. **Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I (1383-1385/1443)**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro: Niterói, 2004, p.30.

Agustin Fliche: a “Reforma Gregoriana” como filosofia política moderna

Leandro Rust- *Vivarium* - UFMT

A *Reforma Gregoriana* ganhou notoriedade entre os historiadores pelas mãos de Augustin Fliche.⁴⁹⁶ Na década de 1920, quando o medievalista francês compôs aquela que se tornou a mais influente síntese produzida no século XX sobre o papado medieval - *La Réforme Grégorienne* -, a busca católica por um “programa de reformas” para as graves questões sociais ocidentais estava na ordem do dia. Havia três décadas que o Vaticano lidava com os impactos provocados pelo empenho do papa Leão XIII para demonstrar como o catolicismo – e não o liberalismo ou o socialismo – era o porta-voz da solução para as crescentes tensões geradas pelo conflito capital *versus* trabalho. Os governos de Pio X, Bento XV e Pio XI estiveram empenhados em realinhar a religião católica diante do dever autoproclamado por Leão na encíclica *Rerum Novarum*, de 1891: instruir os poderes públicos e as associações proletárias para a criação de um “programa de ações cristãs” capaz de amenizar a alarmante desigualdade social. Embora crispada por um paternalismo e um conservadorismo indisfarçáveis, a evocação dos bispos de Roma como arquitetos de um modelo social redentor recaiu sobre o novo século como potente vento de mudança: ela energizou o pensamento teológico; encorajou a reescrita da doutrina oficial; permitiu uma reaproximação com os regimes republicanos; inspirou a participação católica em movimentos sindicais; amparou a reforma do direito canônico.⁴⁹⁷

Esta ampla reorientação religiosa projetou o papado no cenário internacional e alimentou acalorados debates a respeito da lei eclesiástica como fonte de um repertório de reformas sociais. Em pouco tempo, tais temas se converteram em lugares-comuns do cotidiano de diversos círculos

⁴⁹⁶ FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924-1937.

⁴⁹⁷ FURLONG, Paul & CURTIS, David (Ed.). *The Church faces the Modern World: Rerum Novarum and its impact*. Stratford: Earls Gate Press, 1994.

intelectuais católicos da época. Como aquele sediado na Universidade Católica de Louvain, instituição à qual foi confiada a publicação do ilustre estudo de Fliche.⁴⁹⁸ Ao consagrar a imagem do papa Gregório VII (1073-1085) como o líder de um amplo “programa de reformas” que teria redefinido o conjunto da sociedade de sua época, o autor francês projetou para o século XI comportamentos de um clérigo do século XIX. Desde então, sua obra orientou incontáveis historiadores para a tarefa de descobrir nos tempos senhoriais um precedente histórico que demonstrasse como a voz máxima do catolicismo era detentora de um modelo de sociedade capaz de salvaguardar a vida ocidental nas épocas de crises agudas. Para levar a termo a iniciativa de “pensar com a história”⁴⁹⁹ e reforçar o compromisso com os alicerces católicos do mundo, Fliche acionou um dos mais vigorosos fundamentos da moderna consciência histórica: a teoria político-filosófica de Hegel.⁵⁰⁰ O medievalista ancorou sobre **três premissas hegelianas** alguns dos elementos determinantes daquilo que chamou de “Reforma Gregoriana”.

A primeira destas premissas é a ideia da **religião como fundamento da esfera pública**. Para Augustin Fliche, a reforma religiosa protagonizada pelo papado do século XI consistia num arrojado projeto de moralização das condutas laicas e de correção dos comportamentos clericais. Seguindo de perto a disciplina monástica e o rigor de normas preservadas pela tradição canônica, as iniciativas daquele “projeto reformador” teriam desencadeado um espetacular efeito em cadeia sobre a Cristandade. Confrontados com o estado de desordem e violência da vida social, em pouco tempo, os reformadores teriam percebido que suas metas morais e disciplinares eram desafios de

⁴⁹⁸ PALANQUE, Jean-Rémy. Notice sur la vie et les travaux de M. Augustin Fliche. **Comptes rendus des Séances de l'année 1974 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**. Paris: Institut de France, 1974, p. 238-249.

⁴⁹⁹ SCHORSKE, Carl E. . **Pensando com a História: indagações na passagem para o Modernismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2000. Ao fazer esta referência, sugerimos que possa ser estendida para obra de Fliche uma leitura semelhante àquela que Schorske propôs para Coleridge, Pugin e Disraeli.

⁵⁰⁰ Para as implicações – bem como os pressupostos – desta identificação das obras hegeliana como modelo da “consciência histórica” contemporânea, ver: PERKINS, Robert (Ed.). **History and System: Hegel's philosophy of history**. Albany: State University of New York Press, 1984; BERTHOLD-BOND, Daniel. **Hegel's Grand Synthesis: a study of being, thought, and history**. Albany: State University of New York Press, 1989.

grandes proporções e que, alcançá-los, era missão quase improvável. Rapidamente, seus olhos se abriram para o fato de que tornar tais objetivos reais exigiria - segundo Fliche - uma medida política ousada: uma inédita concentração de poder em suas mãos. Como plataforma cultural de ordenamento social, a espiritualidade comprometida como a restauração (*renovatio*) das condutas cristãs só seria implantada através de um amplo repertório de ordens, normas, censuras, punições e incisões sobre os indivíduos e suas consciências. Para alcançar a vida cristã ideal, os líderes reformadores – isto é, os papas e seus aliados - teriam que tomar as rédeas das principais dimensões do poder político e centralizá-lo:

La réforme grégorienne est peut-être le plus grand fait de l'histoire religieuse au moyen âge. Par une lutte incessante contre le nicolaïsme ou désordre des mœurs du clergé et la simonie ou vente des dignités ecclésiastiques, elle a purifié l'Église, assaini une atmosphère viciée, renoué les vieilles traditions chrétiennes qui avaient sombré dans le naufrage moral du X^e siècle. Pour obtenir ces résultats, la Saint-Siège, après avoir quelque temps hésité et tâtonné, a été obligé de recourir à un remède radical: il lui a fallu briser la lourde domination que par l'investiture laïque les empereurs, rois ou seigneurs faisaient peser sur l'épiscopat, sur les abbayes et sur le sacerdoce en général. Cet affranchissement de l'Église étant impossible sans une parfaite unité d'action, la papauté, un moment écrasée par le césaropapisme impérial et par la tyrannie de la noblesse romaine, a dû songer à se libérer elle-même et à établir solidement son autorité sur le monde chrétien.⁵⁰¹

Atribuir um sentido hegeliano a esta descrição do “momento gregoriano” não é tarefa difícil. Ao contrário: as semelhanças entre a caracterização oferecida pelo autor francês e a filosofia política do pensador alemão são tantas que causam a falsa sensação de se tratar de uma associação “natural”. A maneira como Fliche viu na libertação da Sé de Roma o epicentro que redefiniu a paisagem do mundo, purificando o conjunto da igreja e salvando o Cristianismo de um “naufrágio moral”, parece uma aplicação exemplar da visão hegeliana da marcha da história como progresso da liberdade. Encontramos

⁵⁰¹ FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne...** vol. 1, p. v.

em Fliche uma equação característica da *Filosofia do Direito*: a identificação da mudança com a realização da liberdade. Isto é, a imagem da inauguração de uma nova época toda vez que alguém conquistava poder suficiente para organizar *racionalmente* das esferas jurídicas e governamentais, salvaguardando o bem-estar coletivo.⁵⁰²

Forjada na austera rotina de claustros beneditinos como Cluny, lapidada pela tradição canônica das escolas episcopais da Lorena, a “Reforma Gregoriana” teria sido o que restou de lei e ordem após o colapso do estado carolíngio. Caracterizada como um processo racionalização ética das relações interpessoais, ela foi concebida por Fliche como evento histórico dominado por uma forma de espírito público, demonstrando a força da religião como fator de integração e regulamentação da cooperação coletiva.⁵⁰³

Aos olhos daquele historiador, as práticas reformadoras fomentavam uma lógica centralista de autoridade, um *ethos* governamental. Ambos contrários à dispersão feudal do poder e à acirrada busca aristocrática por interesses pessoais, fontes da desordem e anarquia. A incorporação da fé reformadora teria particularizado o papado como gestor maior de um senso coletivo de bem público (*utilitas publica*), fixando-o como instância elevada acima da sociedade para normalizá-la. Falar em um “programa” ou um “projeto reformador gregoriano” implica em ver a igreja de Roma como o eixo de uma drástica experiência de centralização política motivada pelas aspirações essencialmente éticas de ideias genuinamente religiosas. Aí está a silhueta hegeliana do pensamento flicheano.

A busca pelas razões de origem das entidades políticas marcou as Filosofias da História de matriz germânica. Especialmente a de Hegel, que concebeu os Estados como vértices da racionalização das condutas coletivas,

⁵⁰² STERN, Robert (Ed.). **G. W. F. Hegel: late nineteenth- and twentieth-century readings**. New York: Routledge, 1993, vol.2, p. 261. Ver ainda: KAUFMANN, Walter (Ed.). **Debating the Political Philosophy of Hegel**. New Brunswick: Transaction Publishers, 1970; ŽIŽEK; Slavoj; CROCKETT, Clayton & DAVIS, Creston (Ed.). **Hegel & The Infinite: Religion, Politics, and Dialectic**. New York: Columbia University Press, 2011.

⁵⁰³ As semelhanças com o pensamento de Émile Durkheim não são simples coincidências. Sobre isso, ver: STEVENS, Jacqueline. **Reproducing the State**. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 50-101.

enxergando em sua expansão ao longo dos séculos a consumação da “unidade ética” da realidade histórica. Na perspectiva dos *Princípios da Filosofia do Direito*,⁵⁰⁴ a unidade e a burocracia estatais nasciam de uma caminhada gradual dos povos rumos ao cumprimento dos valores vitais de seu espírito coletivo, que, entre acelerações e retrocessos, entre triunfos e fracassos, alcançava a consciência de si. Esta, por sua vez, se expressava através da percepção adquirida pelos indivíduos acerca das faces da soberania estatal: a interna, decorrente do prevalecimento do direito escrito sobre a configuração de cada povo; e a externa, que diz respeito a um mútuo reconhecimento das soberanias entre os diferentes Estados. As realidades estatais não derivam, portanto, do “contrato social”, mas da irreversível e universal pluralidade da racionalidade que subjaz em cada ser humano e se manifesta como o reconhecimento mútuo do dever, da liberdade, da inviolabilidade do consenso público, da integridade do “eu” na cidadania.⁵⁰⁵

A espiritualidade reformadora que Fliche atribuiu aos “gregorianos” tem a forma um espírito hegeliano da história: ela surge como a vontade coletiva e una do consenso religioso consciente a respeito da missão que os homens têm com seu próprio tempo e da necessária continuidade histórica da realização de seus esforços. Tais aspectos estão estampados em na conhecidíssima fórmula que assegura ter sido o século XI o momento em que um “partido reformador” arrebatou o papado e – como uma vanguarda histórica - deu início à difícil jornada para realizar seu “programa reformador” das experiências coletivas cristãs. Em termos mais precisos, isto quer dizer que a força histórica do grupo clerical que assumiu a Cúria romana nos idos da década de 1040 resultava precisamente de seu bem-articulado entendimento a respeito da simonia, do

⁵⁰⁴ Obra a que tivemos acesso através da tradução brasileira de Orlando Vitorino: HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 216-318. Ver igualmente: ROSENFIEL, Denis (Org.). **Estado e Política: a filosofia política de Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, sobretudo as páginas 101-145.

⁵⁰⁵ “Thus the importance of the fate of community for Hegel’s system cannot be overstated. We can see from all of this, that in the end the ethical consciousness of the whole state becomes a form of cult. But this is a big leap which brings to mind questions as to whether Hegel is advocating civil religion, or religion that expresses itself in civil behavior.” In: KOLB, David (Ed.). **New Perspectives on Hegel’s Philosophy of Religion**. Albany: State University of New York Press, 1992, p. 185.

celibato eclesiástico, do distanciamento entre os homens da igreja e os nobres, da defesa irrestrita do patrimônio das igrejas, entre outras medidas. Embora oriundos de diversos pontos da Cristandade, e reunindo um caleidoscópio de perfis sociais e religiosos, os homens que assumiram o controle do papado protagonizaram um engajamento político notável e duradouro. Na esteira de Fliche, os historiadores se acostumaram a explicar tal mobilização como o efeito de partilharem um firme consenso acerca das urgências de sua época, um modo essencialmente idêntico de reconhecer os vícios e desvios mais importantes, bem como de traçar e executar as medidas corretivas mais eficazes mais combatê-los. Com isso, o papado gregoriano surge como um precedente da máxima hegeliana do fortalecimento da ordem estatal pela comunhão de visões e expectativas religiosas:

Nisto reside uma relação entre o Estado e a comunidade eclesiástica, que é simples de determinar. Parece pertencer à natureza das coisas constituir um dever do Estado, assegurar à comunidade todas as garantias e proteção para que ela realize os seus fins religiosos. Mais do que isso: sendo a religião o elemento que melhor assegura a integridade do Estado na profundidade da consciência, poderá ele reclamar de todos os cidadãos que se liguem a uma comunidade religiosa, embora não importe qual (...). Se a comunidade eclesiástica possui uma propriedade, se efetua os atos culturais e tem para isso indivíduos a seu serviço, logo transita do domínio da interioridade para o do mundo e, portanto, para o do Estado (...). O cisma das Igrejas não é e nem foi uma infelicidade para o Estado, que, muito ao contrário, por intermédio dele pôde vir a ser o que era o seu destino: a razão e a moralidades conscientes de si mesmas.⁵⁰⁶

A imagem de líderes reformadores unidos por um mesmo “programa de ações” é o elo que vincula a eticidade como razão da transformação da Igreja de Roma no centro de uma verdadeira monarquia papal. O fortalecimento de

⁵⁰⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Princípios da Filosofia...** *op. cit.*, pp. 236-243. O quadro selecionado do “sistema Hegel” se aplica à conceituação historiográfica da Reforma Gregoriana – em nossa visão -, mas foi concebido tendo como uma de suas principais referências a pólis no mundo grego: *So, necessary as the separation of church and state is as a way of avoiding oppression and the power of 'positivity', its very necessity is a testimony to an internal lack of unity and integration. For Hegel the ancient polis did possess this cohesion and unity. Some observers conclude from this that at this stage of his development Hegel was looking to the polis as a paradigm, hoping for its resurrection*. In: AVINERI, Schlomo. **Hegel's Theory of the Modern State**. Nova York: Cambridge University Press, 1972, p. 32.

uma solidariedade eclesial teria contribuído para a objetivação de uma unidade do espírito da época, embasando a coesão moral (*eticidade*) constitutiva da comunidade clerical e, com ela, da própria ordem estatal. Não que Hegel tenha concebido a existência do Estado como processo dependente da religião. Não buscamos sugerir isso. Trata-se apenas de reconhecer que sua filosofia política favorece (ou talvez até mesmo impulsione) o reconhecimento de uma afinidade histórica entre formas comunitárias religiosas e a organização estatal, de modo que somos levados a ver doutrinas da igreja desposando responsabilidades civis.⁵⁰⁷

Tudo isso faz a religião despontar como fundamento imprescindível do espaço público, afinal teria sido nela que os homens e as mulheres das proximidades do Ano Mil encontraram o fator mais eficaz para o controle dialético da vontade individual e sua educação prática para as ideias de bem e justiça. O argumento ganha maior força se lembramos como historiadores que se debruçam sobre o período insistiram na “Reforma Gregoriana” como marco difusor de um renovado senso de comprometimento coletivo – de fato “popular” – com a integridade pública da fé. Engajamento que teria atizado uma mobilização tão grande e diversificada que terminou por despertar o aparecimento de novos e controversos movimentos religiosos, muitos dos quais passariam à História sob o rótulo de “heresias”: a tese pode ser lida em obras que já fizeram jus à reputação de “estudos clássicos” do medievalismo, tal é o caso de *“The Formation of a Persecuting Society”*, de Robert Ian

⁵⁰⁷ Como o próprio filósofo deixou claro na *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, que acessamos através da tradução brasileira de Paulo Meneses: “A religião é, para a consciência-de-si, a base da *eticidade* e do Estado. (...) É o enorme erro de nosso tempo querer considerar esses inseparáveis como separáveis um do outro, mesmo como indiferentes um ao outro.” Em: HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 328. Todavia, como ressaltou J. A. Bates com acuidade, não devemos esquecer que: “for Hegel, even within the level of the State, religion can be a ground for ethical life but it cannot be the truth of the State.” Em: BATES, Jennifer Ann. **Hegel and Shakespeare on Moral Imagination**. Albany: State University of New York Press, 2010, p. 345, nota 72. Ver igualmente: LUTHER, Timothy C. **Hegel’s Critique of Modernity: reconciling individual freedom and the community**. Plymouth: Lexington Books, 2010, pp. 199-242; DALLMARY, Fred R. **G. W. F. Hegel: Modernity and Politics**. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 2002, pp.79-182; LEWIS, Thomas A. **Religion, Modernity & Politics in Hegel**. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 135-250; SHANKS, Andrew. **Hegel’s Political Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 119-125.

Moore,⁵⁰⁸ de “*Medieval Heresy: popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*”, de Malcolm Lambert;⁵⁰⁹ ou até mesmo o conhecidíssimo “*La Spiritualité du Moyen Age occidental*”, de André Vauchez.⁵¹⁰

A segunda premissa hegeliana que estrutura as argumentações de *La Réforme Grégorienne* é a necessária caracterização de Gregório VII como **indivíduo histórico universal**. Embora “a formação das ideias gregorianas” – título do volume que abre a trilogia da *Réforme Grégorienne* – tenha sido apresentada como o estopim de uma árdua campanha para recolocar a igreja no tumultuado ambiente do mundo feudal, o sucesso da iniciativa dependia, segundo o autor, de outro fator: a “manutenção de uma perfeita unidade de ação”, ou seja, a centralização dos poderes nas mãos do bispo de Roma. Ao buscar a reforma a vida cristã, os reformadores fizeram aflorar a necessidade histórica do surgimento de um líder fora do comum, um homem dotado de uma autoconsciência religiosa capaz de atuar como força determinante da unidade universal através da ação particular. A oposição declarada por imperadores, reis e nobres teria evidenciado ainda mais a inevitabilidade do surgimento do grande indivíduo, revelando o quanto aquele mundo carecia de um personagem providencial, capaz de despertar as consciências para uma nova liberdade moral:

L'Église affranchie du pouvoir temporel par la suppression de l'investiture laïque et l'extirpation de la simonie, libérée des servitudes de la chair par l'anéantissement du nicolaïsme, rayonnante à travers le monde grâce à une forte centralisation et au développement du gouvernement sacerdotal, toute son oeuvre tient em ces trois mots. Sans doute, d'autres avant lui en avaient trace le dessein: avant lui, Pierre Damien avait tenté la reforme morale d'un clergé corrompu et d'un épiscopat dévoré par la cupidité; avant lui, Wason de Liège, suivant la doctrine du De Ordinando Pontifice, avait osé proclamer à la face de Henri III que le souverain pontife ne peut être jugé que par Dieu seul et que les empereurs son soumis aux évêques, mais toutes ces idées

⁵⁰⁸ MOORE, Ian Robert. **The Formation of a Persecuting Society**. Oxford: Blackwell Pub., 1987.

⁵⁰⁹ LAMBERT, Malcolm. **Medieval Heresy: popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation**. Oxford: Blackwell Pub., 1992.

⁵¹⁰ VAUCHEZ, André. **La Spiritualité du Moyen Age occidental**. Paris: PUF, 1975. Ver ainda: MELVE, Leidulf, 2007. **Inventing the Public Sphere: the public debate during the investiture contest (c.1030-1122)**. Leiden: Brill, 2 vol.

éparses et parfois mal définies Grégoire VII, avac as suuprenante facilite d'adaptation et de mise em oeuvre, les a rassemblées en une vigoureuse synthèse et marquées du sceau de l'unité romaine, em même temps qu'il a, avec um courage qui ne s'est jamais démenti, essayé de les réaliser pratiquement.⁵¹¹

Eis aí forte marca de hegelianismo. Nas páginas flicheanas, Gregório VII tem a feição de um indivíduo histórico universal: *“cujos objetivos residem na universalidade, (...) e cujo domínio de suas ações pessoais não foi apenas o de uma vitória particular, mas sim um instinto que realizou aquilo que, em princípio, o seu tempo exigia”*.⁵¹² Como o César descrito por Hegel, o papa Gregório de Fliche surge como uma figura heroica, um homem cujos objetivos não miravam o calmo e o ordenado, pois emanam de uma índole forte, que pulsa desajustado no mundo exterior até irromper sobre ele como uma nova vida que germina sob uma casca. Prático e político, o líder dos reformadores era também *“um pensador que tinha a visão do que era necessário e do que era oportuno: sua tarefa era conhecer esse valor geral, o próximo e necessário nível mais elevado de seu mundo, transformá-lo em seu objetivo e nele concentrar sua energia”*.⁵¹³

Gregório teria sido o elo vivo entre a força moral e a ação política. Basta notar como sua personalidade tornou-se central no rol de causalidades históricas relacionadas por Fliche: *“le programme de vie chrétienne que Grégoire VII trace à la comtesse Mathilde et à la reine Adelaïde est l'expression de sa propre piété”*.⁵¹⁴ Protagonista da “Reforma”, o papa parece ser uma figura insubstituível, já que seu caráter é o próprio meio pelo qual a religiosidade tornava-se a substância dos empenhos políticos. Nele as virtudes espirituais cristãs revelam sua profunda aptidão para produzir o sentimento do

⁵¹¹ FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne...** vol. 2, p. 421. O fortíssimo eco das ideias flicheanas em produção mais recentes pode ser “ouvido” em trechos como este: *“Under Gregory VII the reform movement, aimed at improving the religious life of the clergy, resulted in a sharp conflict between emperor and papacy over leadership of Christendom. The result was a political earthquake in medieval society. (...) To implement the reform program to control exercised by civil authority over the church had to be curtailed, and this could only be done if the pope were able to exercise the highest authority.”* In: BREDERO, Adriaan. **Christendom and Christianity in the Middle Ages**. Michigan: Grand Rapids, 1992, p. 204.

⁵¹² HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Filosofia da História**. Brasília: EdUnB, 2008, p. 33.

⁵¹³ Idem, p. 33.

⁵¹⁴ FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne...** vol. 2, p. 93.

cumprimento do dever perante as normas estabelecidas. Sua índole cristã demonstrava como a religiosidade era fundamental para garantir a obediência às leis, revelando como a fé era o que marcava com fogo a aptidão para a auto-realização no bem comum, para alcançar o bem de si através do outro, para fazer do modo de vida pessoal o testemunho das leis e instituições:

Foi profunda, piété ardente, sentimento de as propre indignité et confiance em Dieu, humilité qui n'exclut pas la fierté qu'il éprouve à défendre l'Église, charité, bonté, miséricorde, amour de la paix et passion de la justice, tels sont les traits principaux du caractère de Grégoire VII. Il faut y joindre un sentiment très profond de ses devoirs de pape et de sa responsabilité devant Dieu.⁵¹⁵

A historiografia, fortemente marcada pela leitura flicheana, insistiu na imagem do zelo religioso dos reformadores como origem da consciência política⁵¹⁶ incomparável apresentada pelas lideranças do novo papado:

The Gregorian movement was the first comprehensive, institutional, and structural reform in the church's history, one that nearly pushed aside a millennium of personal reform efforts urged by the fathers. The Gregorian reformers (...) viewed the *Ecclēsia* in corporate terms and her reform as proceeding through officials in the church's head (*in capite*) down through the church's members or the parts of her body (*in membris*).⁵¹⁷

The reformers had a sweeping vision. Eliminating secular interference from ecclesiastical appointments was only the

⁵¹⁵ Idem, p. 102. Note-se a afinidade desta argumentação com a image hegeliana do grande líder como realizador histórico de uma moralidade objetiva: “A moralidade objetiva é a idéia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si.” In: HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Princípios da Filosofia...** op. cit., p. 141.

⁵¹⁶ O que nos devolve ao pensamento hegeliano, conforme concluiu Quentin Lauer: “*The State, as Hegel sees it, needs the Church (or churches) precisely because the State cannot do anything which will directly cause its citizens to behave morally. Consistently enough, however, this also means that the State cannot require of its citizens that they belong to a church or impose civic penalties for not belonging to one. Thus we have the paradox of a Hegel who, on the one hand, holds for a separation of Church and State, and, on the other, calls for an integration of religious and political life scarcely seen since the time of ancient Greece, where the integration was achieved without conscious reflection (...)*”. In: LAUER, Quentin. **Essays in Hegelian Dialectic**. Nova York: Fordham University Press, 1977, p. 65. Ver também: LABUSCHAGNE, Bart C. . “Religion and order: philosophical reflections from Augustine to Hegel on the spiritual sources of law and politics”, em: **Religion, Politics and Law: philosophical reflections on the sources of normative order in society**. Leiden: Brill, 2009, pp. 71-96

⁵¹⁷ BELLITTO, Christopher. **Renewing Christianity: a history of Church Reform from Day One to Vatican II**. New Jersey: Paulist Press, 2001, p. 48-49.

beginning. The reformers envisioned the pope governing a Europe chiefly defined by its Christian religion. (...) The goal of the Gregorian Reform was to create certain type of Christian culture in Western Europe.⁵¹⁸

Escalado para emprestar seu nome à “Reforma do Século XI”, o papa Gregório VII foi recrutado para o posto de arquétipo dos reformadores. Nela encontramos uma síntese das principais características que Fliche atribuiu aos prelados empenhados na *Renovatio* da “igreja feudal”: uma visão holística dos assuntos cristãos e a sensibilidade para perceber que as tarefas religiosas culminavam em desafios políticos. Enquadrado nesta função arquetípica, o pontífice tornou-se expoente da subjetividade hegeliana. Afinal, suas virtudes pessoais eram cristalizações de uma eticidade verdadeiramente coletiva. A força decisória incomum, através da qual seu caráter fora forjado, decorria da capacidade de acionar, como um “catalizador histórico”, os mais caros princípios morais partilhados por muitas comunidades cristãs, como a dos reformadores “*italianos, lorenos e imperiais*”.⁵¹⁹

Se um homem nascido em condições modestas, como aquele ao qual foi dado o nome de Hildebrando, terminou por assumir o primeiro plano da política medieval nos idos de 1070 era porque suas escolhas espelhavam uma consciência ética muito maior e difusa, vivenciada coletivamente em costumes, tradições, normas e expectativas. Suas paixões mais íntimas, seus interesses e nas satisfações mais particulares eram meios de uma ampla afirmação social da razão, do direito e da liberdade. Através de suas ações, a sociedade era impulsionada para reencontrar o progresso, ainda que os estímulos para fazer o trabalho reformar avançar no tempo resultassem de propósitos pessoais, anseios transitórios ou mesmo ambições.⁵²⁰

⁵¹⁸ HALVERSON, James L. . **Contesting Christendom: readings in Medieval Religion and Culture**. Lanham: Rowman & Littlefield Pub., 2008, p. 87.

⁵¹⁹ FLICHE, Augstin. **La Réforme Grégorienne...** vol. 2, p. 32-70.

⁵²⁰ Fica aqui uma alusão ao conceito hegeliano de “Astúcia da Razão”, ver: HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Filosofia da História...** p. 35-65; LAUER, Christopher. **The Suspension of Reason in Hegel and Schelling**. New York: Continuum, 2010, p. 158-167.

Por meio de Gregório, o estado – neste caso a “monarquia papal” – cumpria seu papel no “*desenvolvimento e efetivação da eticidade*”. Com este entendimento, as obras de Fliche e de seus partidários fechavam um círculo pouco dialético, no qual religião e estado tornavam-se, simultaneamente, causa e efeito um do outro: a busca reformadora protagonizada pelo papa do século XI demonstrava a vivência da religião cristã como fenômeno intrinsecamente político, enquanto provava ser a manutenção do estado um desafio histórico repleto de matéria religiosa. Com isso a Idade Média oferecia uma lição hegeliana aos estudiosos do passado: “*a substancialidade da eticidade mesma e do Estado é a religião*”. Logo, “*o Estado repousa na disposição ética, e esta na religião. Sendo a religião a consciência da vontade absoluta, o que deve valer como direito (...) e lei, no mundo da vontade livre, só poder valer enquanto tem parte naquela verdade, está subsumido sob ela, e resulta dela.*”⁵²¹ Nos termos de uma conclusão histórica, esta argumentação levar a ver Gregório VII como um momento medieval do estado.

Por fim, a *terceira* premissa hegeliana do pensamento de Fliche: ***apresentar a dinâmica histórica da “Reforma Gregoriana” como uma batalha do intelecto.*** Vistos em conjunto, os três volumes escritos pelo medievalista francês desenhavam uma nítida concepção sobre o movimento histórico: concluído em 1923, o primeiro livro recebeu o título de “*La Formation des Idées Grégoriennes*” e não fez quaisquer rodeios ao definir “*la réforme grégorienne comme constituée par un ensemble d’idées et de faits*”;⁵²² por sua vez, assinado em 1936, o último volume veio ao público inteiramente dedicado a “*L’Opposition Antigégorienne*”, definida como “*la désobéissance (...) que s’incarne aussi des oeuvres littéraires où sont condensées les grifes de ceux qui ont été atteints par les décrets réformateurs*”.⁵²³ Em seu contorno geral, a realidade histórica da “Reforma” poderia ser observada como conjunto de ações que, provocadas pela produção de certas ideias, seguia seu curso

⁵²¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas...** p. 328.

⁵²² FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne...** vol. 1, p. IX.

⁵²³ Idem, vol. 3, p. VI.

transformador até esbarrar na resistência oferecida por outras ideias. Os fatos são manifestações que partem e retornam para a racionalidade.⁵²⁴

Há algo de cíclico neste processo, especialmente no seu mais célebre episódio, a disputa entre papas e imperadores pela prerrogativa de investir a autoridade eclesial. Culminando nas “ideias antigregorianas”, a luta pelas investiduras aparece como um *fim* que retomava seu princípio – as criações do intelecto. Mas ela o teria feito não apenas como mera volta às origens, como se nada mais fizesse que devolver o momento vivido a um ponto de passado. Este retorno ocorria como o clímax de uma tendência essencial, como a forma plena de manifestação histórica de mudança ocorrida muito antes:

Em un mot, si l'on ne se borne pas au proche horizon de 1088, on découvre que malgré la faiblesse des méthodes de discussion, malgré un parti pris parfois violent envers les personnes, le mouvement d'idées, né de l'opposition antigrégorienne, a eu une indiscutable influence et contribué largement à créer une atmosphère nouvelle. Il a, en outre, provoqué – on le verra par la suite – une inévitable riposte dans le clan opposé: à l'opposition antigrégorienne correspond une curieuse évolution des idées grégoriennes, qui se poursuit simultanément et em liaison avec elle.⁵²⁵

Disposta desta forma, a perspectiva flicheana estabeleceu um parâmetro para se observar os vestígios deixados pelo século XI: abarcar a literatura polêmica produzida a respeito do conflito entre o papa Gregório VII e o imperador Henrique IV passou a ser visto como a forma mais segura de mensurar os significados e o alcance históricos das relações políticas pontifícias e imperiais. Os textos empenhados pelos contemporâneos para defender ou arruinar a legitimidade do controverso “programa de reformas” – tais como o *Tractatus pro Clericorum Connubio* e o *Adversus Simoniacos*, ou o *Defensio Heinrici Regis* e o *Dictatus Papae* – ofereciam aos historiadores indicadores confiáveis da abrangência e da intensidade dos conflitos

⁵²⁴ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica**. Belo Horizonte: Loyola, 2004, p. 374.

⁵²⁵ FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne...**, vol. 3, p. 323-324.

protagonizados pela Cúria gregoriana. Já que a realidade política estava ancorada em ideias religiosas, a efetiva ação dos poderes constituídos poderia ser encontrada em produções intelectuais.

Assim se consagrava um postulado que, ao longo do século XX, alcançaria um sucesso incomparável na historiografia: a política papal permanecerá um conjunto de relações fragmentadas, preenchidas por significados mutilados e sentidos inacabados, se os estudiosos desconsiderarem sua dimensão literária ou polemica. Dito de outra forma, a síntese magistral de Fliche consagrou a concepção da política como o pensamento em ação, como se uma estrutura lógica coesa comandasse o desenrolar dos enlaces de poder vivenciados pelos integrantes da Cúria romana medieval. É, portanto, o pensamento que revela ao historiador a efetividade das posições políticas ocupadas no passado, pois “*o racional pulsa no coração da realidade*”.⁵²⁶

Os territórios do poder político são demarcados como domínios intelectualmente reconhecidos pelos agentes históricos. Quer tenha atuado como matriz das mobilizações coletivas – instaurando propósitos comuns e determinando o campo de possibilidades da política -, quer tenha sido uma memória altamente seletiva dos fatos - como um esforço retrospectivo para reter dos (ou projetar sobre os) eventos experimentados somente as razões e finalidades aceitáveis -, o ordenamento intelectual surge como uma *mediação* imprescindível do real. Sem sua incidência, as ocorrências do poder não passariam de um amontoado disforme de escolhas e práticas, insustentavelmente transitórias, pontuais e perigosamente aleatórias. Eis-nos de volta à filosofia de Hegel: “*o Estado necessita de muitos eventos, invenções de organizações apropriadas, acompanhadas de longas batalhas do intelecto, até que ele traga à consciência o que lhe é próprio*”.⁵²⁷

⁵²⁶ DUSO, Giuseppe (Org.). **O Poder: história da filosofia política moderna**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 306. Ver ainda: REIS, José Carlos. **História da “Consciência Histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricouer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 33-124.

⁵²⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Filosofia da História...** p. 29.

O reconhecimento prévio dos valores partilhados por um indivíduo é o próprio ato fundador de um “lugar de autoridade”. Somente em função de seu reconhecimento e aceitação como agente de uma racionalidade ética, de uma ideia do Estado, o indivíduo detém voz de comando. A diferença entre obedecer a certas decisões e rechaçá-las como arbitrariedade inaceitável decorreria da maneira como o pretendente a líder distinguia-se “*no mundo moral que é o Estado*”.⁵²⁸

Pré-requisito para reter e exercer o poder, a racionalidade nascida da harmonia entre “*a vontade subjetiva e o bem verdadeiro*” era consubstanciada como direito.⁵²⁹ A realidade objetiva da força política adquiria existência pública na unidade de valores, na moralidade que orienta as vontades e os atos pessoais.⁵³⁰ Quando sustenta o conceito de “Reforma Gregoriana” fundamentado por Fliche, o estudioso do passado tem grande chance de adotar esta postura de explicar as lutas políticas por sua densidade moral, por sua profundidade intelectual. E assim ele pode se prestar ao papel de concebê-las como prolongamentos de razões éticas, formas pelas quais diferenças idealizadas encontram sua continuação histórica por outros meios que não somente os intelectuais. O difícil entrosamento entre as consciências e os valores universais torna-se a relação originária que funda o político e o define como uma arena onde é travada a luta entre a submissão e a resistência, o governo e a tirania, a liberdade e a privação:

A verdade, diante daquela que se encerra na subjetividade do sentimento e da representação, é o salto enorme que vai do interior para o exterior, da razão envolta na imaginação para a simples realidade. Neste salto está o esforço de toda a história do mundo, a obra em que a humanidade culta ganhou a eficácia e a consciência da existência segundo a razão, da organização política e das leis.⁵³¹

⁵²⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Princípios da Filosofia...** *op. cit.*, p. XXX.

⁵²⁹ Idem, p. 122.

⁵³⁰ “O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade”. Idem, p. 216.

⁵³¹ Idem, p. 235.

Comparemos a passagem citada acima com a avaliação de Fliche acerca daquele que considerou um dos mais emblemáticos momentos da concretização do “programa gregoriana”, a redação do *Dictatus Papae*, uma síntese de vinte e sete proposições sobre a superioridade da autoridade apostólica:

La pensée de Grégoire VII a donc rapidement évolué au contact des faits qui lui ont paru se dresser contre la doctrine traditionnelle de l'Église. Cette doctrine le pape l'a étudiée à fond et en a fait sa nourriture intellectuelle. (...) Grégoire VII parcourt fiévreusement les bulles de ses prédécesseurs et le recueil du pseudo-Isidore; il y trouve tous les éléments d'une théorie de la primauté romaine qui va se faire jour dans les *Dictatus papae*. (...) Ce qui caractérise en effet le pontificat de Grégoire VII à partir de 1075, c'est que le pape entend être obéi. Trop de fois les décrets du siège apostolique sont restés lettre morte. (...) Ce sera là le constant souci de Grégoire VII. Avec le carême de l'année 1075, la réforme de l'Église entre dans une nouvelle phase: elle ne s'inspire plus seulement des méthodes italiennes et lorraines; elle est encore et par-dessus tout romaine. (...) Le programme grégorien, tel qu'il a été défini en 1075, comporte avant tout la centralisation ecclésiastique sans laquelle l'autorité du Saint-Siège ne peut s'exercer avec efficacité.⁵³²

Como auge de um incansável engajamento intelectual de Gregório VII, em 1075 a “Reforma” teria ganhado sua carta magna - o *Dictatus Papae* - e com ela a busca pela centralização do poder eclesiástico ganhou linhas de realidade ainda mais firmes. Na autonomia intelectual do papa, a religiosidade reformadora reconduziu a política para a unidade substancial que marcaria profundamente os rumos históricos do Ocidente.⁵³³ E o líder romano assim o teria feito, sobretudo, ao tentar dotar a igreja de uma “constituição escrita”, esboçada através de vinte e sete princípios seminais: “*tels sont les Dictatus papae. On pourrait les comparer aux tables des matières des collections canoniques. Il semble bien que Grégoire VII ait voulu tracer aux auteurs de*

⁵³² FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne...** vol. 2, p. 199-205.

⁵³³ A afirmação toma como base a exposição da filosofia hegeliana realizada em: DUSO, Giuseppe (Org.). **O Poder...** p. 308-309.

recueils futurs une sorte de canevas sur lequel viendraient se greffer des extraits de l'Écriture et des Pères, des conciles e des Décrétales."⁵³⁴ Primordial, aquele documento papal teria – segundo Fliche - semeado o grande trabalho de busca e sistematização de textos que faria florescer as grandes coleções canônicas dos próximos séculos. A iniciativa teria feito germinar um modelo político no qual a decisão papal encontraria máxima liberdade na exata medida em que correspondesse a princípios há muito conhecidos e, uma vez mais, publicamente renovados pelo célebre texto gregoriano.

Exaltando a religião como guardião da esfera pública, humanizando uma história do progresso intelectual na forma de personalidades universais, o sucesso da expressão “Reforma Gregoriana” demonstra a força historiográfica da filosofia da história mesmo depois dos historiadores proclamarem, a plenos pulmões, a emancipação de sua ciência perante a filosofia e a literatura. Convertida em categoria habitual e familiar dos modos de pensar o passado, esta expressão carrega consigo o compromisso de reafirmar uma confiança coletiva na positividade histórica do cristianismo e da autoridade eclesiástica instituída.

Elaborado sob as expectativas difundidas entre 1890 e 1920 pelo catolicismo reformador, o modelo interpretativo proposto por Augustin Fliche alcançou um sucesso invejável, exaltado por como uma construção historiográfica coerente e totalizante para os assuntos envolvendo a religião, a igreja, a política e a sociedade do século XI. Esta vigorosa coerência e sua admirável abrangência são marcas sensíveis de um profundo enraizamento no sistema hegeliano de compreensão da história.

⁵³⁴ FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne...** vol. 2, p. 192.

O claustro de Sant Benet de Bages: uma perspectiva de análise dos capitéis românicos ornamentais

Aline Benvegnú dos Santos – FAPESP/USP

O claustro do mosteiro de Sant Benet de Bages, na Catalunha espanhola, se caracteriza por sua pequena dimensão e aparente simplicidade em relação a outros mosteiros da região no período românico: seus capitéis totalizam 64, com quase total ausência de elementos historiados, sendo a maioria esculpida com elementos vegetais, alguns associados a animais ou monstros. A classificação como mais simples em relação a claustros maiores e mais “suntuosos” é feita pela historiografia do românico catalão, que o compara, por exemplo, aos claustros de Ripoll e Sant Cugat Del Vallès, cujas dimensões e quantidade de colunas e capitéis são muito maiores. Segundo Eduardo Junyent, apesar de pequeno, o claustro do mosteiro de Bages é majestoso, devido ao que ele chama de “força de sua decoração”¹.

Tal claustro se mostra como um excelente estudo de caso da importância dos elementos ornamentais na arte românica, pois sua complexidade vem, justamente, da diversidade de tais elementos, seja pelos diferentes tipos de folhagens, seja pela sua disposição e interação entre si ou com os animais. Encontramos folhas de acanto, palmetas e outros elementos vegetais arranjados de diversas maneiras, com entrelaços ou em fileiras. Essa preocupação com a quantidade e diversidade é um indício de que eles não possuíam uma função apenas decorativa e secundária, mas sua presença é fundamental no local onde se inseriam.

Segundo Jean-Claude Bonne, o período românico promoveu uma verdadeira “ornamentalização da arte”², de maneira que os elementos ornamentais esculpidos, seja nos claustros ou nas igrejas, devem ser analisados levando-se em conta o fato de que possuem funções indispensáveis

¹ JUNYENT, Eduard. **Rutas Románicas em Cataluña**. Madrid, Ediciones Encuentro, 1996, p.57.

² BONNE, Jean-Claude. De l'ornemental das l'art medieval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire. In: BASCHET, Jérôme e SCHMITT, Jean-Claude (orgs). **L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident medieval**. Paris, Le Léopard d'Or, 1996, p. 201-249, p. 209.

ao funcionamento do conjunto em que se inserem. Assim, não procuramos nessa comunicação analisar os capitéis do claustro de Sant Benet de Bages com a intenção de encontrar as filiações estilísticas ou hipotéticas lógicas de leitura, mas sim a de mostrar sua forte atuação na economia imagética do claustro, sendo partícipes fundamentais daquele ambiente onde se desenvolvia a vida cotidiana dos monges.

O claustro de Sant Benet de Bages

O mosteiro beneditino de Sant Benet de Bages, na Catalunha espanhola, começou a ser construído em meados do século X, no contexto de Reconquista da Península Ibérica, datando de 972 a consagração da primeira igreja e residência monástica. Porém, como o território marcava a fronteira entre os domínios cristãos e muçulmanos, o edifício sofreu diversas investidas durante o século XI, o que trouxe a necessidade de sucessivas reformas.³

A partir de meados do século IX tivera início o processo de repovoamento a partir da Catalunha central, caracterizado pelo lento assentamento de comunidades cristãs e contínuas invasões muçulmanas. A estabilização se deu através da implantação de pequenas igrejas, na primeira metade do século X, seguida da fundação de alguns monastérios, sendo que o de Sant Benet de Bages é um dos primeiros.

O caso da Catalunha é um exemplo do processo de territorialização que se iniciou no Ocidente medieval por volta do século XI. Como bem observou Jérôme Baschet⁴, a sociedade medieval se constitui como um espaço heterogêneo e polarizado, sendo sobretudo os edifícios eclesiásticos que garantem essa polarização, ao se tornarem um centro de poder em torno do qual as comunidades se reorganizam e se reestruturam. Bonne⁵, por sua vez, apontou como, concomitantemente a tal processo, passam a ser cada vez mais

³ ESPAÑOL, Francesca. **Sant Benet de Bages**. Manresa, Caixa Manresa, 2001, p.19.

⁴ BASCHET, Jérôme. Le lieu rituel et son décor. In: **Idem, L'iconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2008

⁵ BONNE, Jean-Claude. **Art et environnement. Entre art médiéval et art contemporain**, 2009. Tradução: Maria Eurydice de Barros Ribeiro. Artigo inédito. VII Semana de Estudos Medievais- PEM, UnB, p.6.

importantes as imagens e os elementos ornamentais nestes edifícios, compondo um ambiente capaz de demonstrar sua centralidade na vida da comunidade.

No caso de Sant Benet de Bages, somente restam vestígios da primeira construção. Trata-se de um conjunto de capitéis, alguns dos quais, provavelmente, compunham um átrio que se anexava à entrada da igreja, enquanto outros faziam parte de sua decoração interna. De acordo com os estudiosos do mosteiro, não haveria ainda então um claustro, mas quando este foi construído, tais capitéis foram incorporados à galeria leste⁶.

A partir do século XII parece iniciar-se um período de prosperidade e tranquilidade, com a estabilização do domínio senhorial cristão na região, momento em que o mosteiro recebe doações de famílias nobres, o que culmina no fim deste mesmo século com a reconstrução de todo o mosteiro, quando as antigas estruturas são substituídas pela igreja, residência monástica e o claustro, que ainda hoje persistem. A consagração é datada de início do século XIII⁷.

O mosteiro foi construído segundo a disposição habitual dos monastérios românicos: a igreja, ao norte, determina o arranjo do claustro e de todas as dependências adjacentes, no setor sul. O claustro tem planta retangular, com quatro galerias com oito pares de colunas cada, totalizando sessenta e quatro colunas e seus respectivos capitéis. Nem todos os capitéis datam da mesma época, como é o caso da já citada galeria leste, onde há pelo menos seis capitéis de feitura anterior aos das outras galerias, reaproveitados das construções dos séculos X e XI, enquanto os das outras três galerias parecem ter sido feitos em uma mesma campanha, no fim do século XII. Como já apontamos, o conjunto dos capitéis do claustro de Sant Benet de Bages é majoritariamente composto por elementos ornamentais vegetais, que interagem com animais e monstros, e algumas poucas figuras humanas.

⁶ ESPAÑOL, Francesca, *op. cit.*, p. 19.

⁷ *Idem*, p. 26.

Ao analisarmos capitéis de um claustro, precisamos compreender que o claustro era o ambiente central do mosteiro, onde os monges passavam grande parte do tempo se dedicando a diversas atividades. Simbolicamente, era o lugar considerado o coração do monastério, sendo reservado aos monges, aqueles escolhidos por Deus para, separados do mundo, participarem do paraíso terrestre. Assim, era um lugar onde não deveria haver a presença de laicos, apesar de ela ser permitida em alguns momentos como em alguns rituais, como o do lava-pés⁸.

Ao mesmo tempo lugar de passagem obrigatória, pois ligava os diversos cômodos da residência monástica, o claustro é também um “lugar de permanecer”, onde os monges, em silêncio, rezavam, liam e meditavam, além de realizarem diversas atividades cotidianas e cuidarem de sua higiene pessoal, todas regulamentadas e reservadas a horários específicos do dia⁹. É também um espaço litúrgico, onde ocorrem rituais e procissões em diversos períodos do ano.

Por todos esses motivos, o claustro é construído material e simbolicamente, à imagem do paraíso, pois só aqueles que respeitam as regras monásticas e levam uma vida digna e dedicada a Deus vivem plenamente nesse ambiente. Dessa maneira, os autores medievais definem o claustro como uma prefiguração do céu: “encerrando um jardim e uma fonte, era, pois, uma estrutura perfeita para ser comparada à topografia celeste.”¹⁰

A ornamentação do claustro contribui para a composição do ambiente, dando a honra devida àquele lugar que era considerado um “Paraíso terreno”. Toda a ornamentação permite que o claustro cumpra com eficácia sua função simbólica – e com isso não é de se surpreender que fossem justamente os elementos fitomórficos que predominassem. Reforçava-se, assim, a

⁸ PEREIRA, Maria Cristina C.L., Do claustrum ao claustro: exegese e funções do claustro nos mosteiros beneditinos medievais. In: VI Encontro Regional da ANPUH-ES, 2006, Vitória. **Caderno de Resumos do VI Encontro Regional da ANPUH-ES**, 2006. v. 1. p. 12-21, p. 18.

⁹ DAVRIL, Anselme. Fonctions des cloîtres dans les monasteries au Moyen Âge. In : KLEIN, Peter K. (org), **Le cloître au Moyen Âge**. Regensburg, Verlag Schnell & Steiner, 2004, p.22-26.

¹⁰ PEREIRA, Maria Cristina C.L, *op. cit.*, p. 15.

importância do ornamental para aquele lugar, contribuindo para que ele “funcionasse” corretamente, na qualidade de ambiente ideal para os monges.

O ornamento medieval

Os elementos ornamentais receberam pouca atenção na História da Arte, que pouco se aprofundou em analisar suas funções, limitando-se em geral a utilizá-los para fins de datação estilística ou filológica. Segundo Jean-Claude Bonne¹¹, o lugar marginal ocupado por tais elementos na historiografia da arte corresponde a uma situação histórica particular. Para Hubert Damisch¹², o marco da visão negativa sobre o ornamento é o início do século XX, com a publicação do texto “Ornamento e Crime”, do arquiteto vienense Adolf Loos. Mas já desde o século XVIII começava a ser desenvolvido um argumento funcionalista, seja da arte, da arquitetura, e do próprio discurso, para o qual o ornamento era supérfluo, associado à falsidade. Desenhava-se uma polarização entre o que seria verdadeiro/útil/racional e o falso/supérfluo/ilusionista. Cada vez mais, o ornamento designava o luxo, a beleza superficial que mascara a realidade, tornando-se sinônimo de hipocrisia e inutilidade.¹³

No entanto, na Idade Média o ornamental não se deixa reduzir ao decorativo, como na concepção contemporânea, mas está no primeiro plano, “fornecendo modos de estruturação estética e simbólica, ou mesmo determinações semânticas ou sintáticas”¹⁴, capazes de agir em todos os níveis de articulação de um conjunto imagético.

A primeira função dos motivos ornamentais é a de celebração¹⁵, mas eles possuem a capacidade de exercer diversas outras – decorativa, iconográfica,

¹¹ BONNE, Jean-Claude. *De l'ornementale das l'art medieval (VIIe-XIIe siècle)*. Le modèle insulaire, p. 207.

¹² DAMISCH, Hubert. Ornamento. In: **Enciclopedia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda, 1995, v. 32, p.323-331.

¹³ *Idem*, p.334.

¹⁴ BONNE, Jean-Claude. *De l'ornementale das l'art medieval (VIIe-XIIe siècle)*. Le modèle insulaire, p. 209. (tradução nossa)

¹⁵ BONNE, Jean-Claude. De l'ornement à l'ornementale. La mosaïque absidiale de San Clemente de Rome. In: **Le rôle de l'ornement dans la peinture murale du Moyen Âge. Actes du Colloque International, Saint-Lizier**, 1-4 juin 1995. Poitiers: Université de Poitiers, 1997, p.103.

simbólica, expressiva, sintática, emblemática, ritual, mágica, etc. – quando de sua articulação com seu suporte ou objeto, pois o ornamental é intimamente ligado com o objeto ou lugar onde ele se insere e o qual ele honra¹⁶.

Faz-se, dessa maneira, necessária uma nova atenção sobre a questão dos elementos ornamentais na arte medieval e, segundo Bonne, é importante, inclusive, uma revisão terminológica: ele usa os termos “ornamental” e “ornamentalidade” ao invés de “ornamento” e “ornamentação” para mostrar que tais elementos participam ativamente na construção da imagem, possuem um *modus operandi* que atravessa seu suporte em vários níveis: eles não são apenas um motivo ou um padrão aplicado repetitivamente a um objeto pré-existente, mas eles entram internamente na construção das figuras, de maneira estruturante¹⁷. Os valores ornamentais constituem uma dimensão interna e dinâmica da arte medieval, exercendo diversas funções.

Há um “ato ornamental”, que trabalha usando marcas – formas ou procedimentos cuja repetição torna bem reconhecíveis – articuladas e ordenadas em uma superfície para produzir um efeito. Tais marcas existem dentro de uma tradição que usa seus elementos não por uma repetição canônica, mas em uma riqueza de variações formais e combinações que servem de emblema ou celebram uma determinada ordem, garantida e identificável.¹⁸ Ao conjugar a questão da materialidade e da divindade inteligível, o ornamental permite enriquecer a representação cristã do sagrado¹⁹. A profusão e a existência de diferentes formas de tipos vegetais, sua ordenação e relação com as figuras animais e humanas se inscrevem num programa cosmo-teológico, cuja função é contribuir para relacionar o homem e o sagrado. As relações entre figuras humanas, animais e vegetais sugerem a existência de um poder gerador que os envolve e domina, conferindo uma

¹⁶ *Idem*, p. 106.

¹⁷ BONNE, Jean-Claude. *De l'ornemental das l'art medieval* (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire, p.213.

¹⁸ *Idem*, p. 215-217.

¹⁹ *Idem*, p. 211-212.

sacralidade que se projeta sobre o ambiente. Dessa maneira, o ornamento possui a habilidade de ligar ou fazer a mediação entre o terrestre e o celeste.²⁰

Percebemos tal concepção no discurso de João Escoto de Erígena, teólogo de Carlos, o Calvo. Em seu texto *De divisione naturae*, valoriza a materialidade da imagem e também do ornamento, revelando uma lógica da relação entre a materialidade e a sensibilidade. Erígena sublinha a característica anagógica do ornamento: o *ornamentum*, pela sua beleza, remete à Beleza inteligível, superior. Principalmente as coisas naturais, como os elementos vegetais, servem como instrumento do mundo sensível. Essas *ornamenta sensibilia* são, de certa forma, símbolo de coisas espirituais, de sua vitalidade, de seu crescimento, de sua fecundidade, remetendo à imagem de Deus, que fez tudo perfeito.

É preciso a matéria e a forma para que algumas coisas sejam compreendidas, e o apelo à sensibilidade, por meio da visão de objetos ou imagens que remetem ao poder criador divino, é uma maneira de fazer com que o homem compreenda sua relação com Deus, e procure se elevar ao sagrado. Os elementos ornamentais, ao honrar e rememorar o poder divino do Deus criador, conseguem, pela sua beleza, agir sobre a percepção do homem que os observa. Assim, retomando o sentido cosmo-teológico de *ornato*, que poderia ser chamado de “belo aparelho do mundo”²¹, Escoto Erígena anuncia que a matéria, presente nas imagens e elementos ornamentais, participa da “bela ordem” das coisas (*ornatus*), contendo um princípio de inteligibilidade.

A disposição e ordenação dos elementos é fundamental para os efeitos desejados, e é presidida pela noção de *varietas*, as variações na utilização dos elementos e o bom uso de sua diversidade, presididas pela sabedoria do artífice²². A construção dos capitéis não seguia a regras fixas e rigidamente pré-determinadas, pois havia certa liberdade do artífice no fazer, que deveria

²⁰ BONNE, Le Jean-Claude. Le végétalisme de l'art Roman: naturalité et sacralité. In: BAGLIANI, Agostino P. (org.) **Le monde vegetal. Médecine, botanique, symbolique**. Firenze: SISMEL edizioni del Galluzzo, 2009, p.95- 139, p. 97-98.

²¹ ERIGENA, Johannes Scotus. **De divisione naturae. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis**, v.165. Turnholt, Brepols, 2003.

²² BONNE, Jean-Claude. **Le végétalisme de l'art Roman: naturalité et sacralité**, p. 99-100.

conhecer as melhores maneiras de realizar e executar os capitéis, seguindo seu *ingenium*. Não se esperava que o artista repetisse mecanicamente os motivos e temas canônicos, nem se limitasse estritamente a eles, apesar do dever em contemplá-los. Esperava-se, sobretudo, que ele demonstrasse a fecundidade da tradição artística à qual ele pertencia, pela riqueza das variações e combinações de motivos. Consequentemente, não existem motivos ornamentais “completamente canônicos” porque, mesmo sem mudar de forma – o que permite serem sempre reconhecidos – os motivos mudam de valor concomitantemente a sua mudança de posição na organização geral²³.

Para Meyer Schapiro, nos séculos XI e XII já havia na arte eclesiástica uma esfera de criação artística impregnada de valores de espontaneidade e deleite, pois havia uma valorização da variação enquanto valor estético²⁴. Por isso mesmo, os capitéis românicos constituem um desafio à ideia de programa metodicamente definido, ao enfatizar as variações inventivas²⁵ que se dão, por excelência, nos elementos ornamentais, cuja disposição nos parece totalmente aleatória, mas que contem o ideal de decoro e adequação, cuja finalidade principal é honrar convenientemente, pela sua beleza, o lugar onde se inserem.

A ornamentalidade dos capitéis do claustro de Sant Benet de Bages

Ao analisarmos o claustro, não devemos considerar os capitéis como objetos isolados, “pois eles foram concebidos para ornar o edifício eclesial. Eles funcionam em conjunto, em suas relações mutuais e na interação com a estrutura própria do lugar.”²⁶ Assim, para a análise do claustro, fizemos um esquema genérico que permite a visualização dos capitéis e as diferentes maneiras em que se dispõem e relacionam, a partir do qual fizemos algumas

²³ BONNE-Claude. **De l'ornemental das l'art medieval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire**, p. 217.

²⁴ SCHAPIRO, Meyer. **Estudios sobre el románico**. Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 13-15.

²⁵ BASCHET, Jérôme, BONNE, Jean-Claude et DITTMAR, Pierre-Olivier. Chapitre IV – Notre-Dame-du-Port: un puissant végétalisme et sa relève architecturale, **Images Re-vues** [En ligne], Hors-série 3, 2012, 01 de julho de 2012, p. 7. URL : <http://imagesrevues.revues.org/1865>

²⁶ BASCHET, Jérôme, BONNE, Jean-Claude et DITTMAR, Pierre-Olivier. **Le Monde roman par-delà le Bien et le Mal. Une iconographie du lieu sacré**. Paris: Les éditions arkhê, p. 13.

constatações preliminares sobre o funcionamento do ornamental no conjunto dos capitéis.

Ao analisarmos o conjunto dos capitéis do claustro de Sant Benet de Bages, percebemos, primeiramente, que a grande maioria deles é ornamental, sem a existência de ciclos iconográficos. São historiados apenas dois capitéis que apresentam a sagrada família, na galeria norte e sul; além do capitel mais antigo do claustro, na galeria leste, que apresenta em suas faces o Pantocrátor, a Anunciação, um provável São Bento com um orante ajoelhado, e folhagens. Há outros capitéis onde figuras humanas aparecem frequentemente em luta com animais ou praticando alguma atividade .

O motivo que prevalece é o vegetal. A diversidade de tipos de folhagens é muito grande. Encontramos o motivo da folha de acanto, muito tradicional no românico, mas que aparece de maneiras diferentes, como o chamado, por alguns autores, acanto espinhoso. Encontramos também numerosas palmetas, além de grandes folhas planas estriadas. Assim, vemos como, além da diversidade de tipo de folhagens, elas também são trabalhadas segundo a lógica da *varietas*, de diferentes maneiras.

Além das folhagens, o entrelaço abstrato é um motivo muito reiterado, o qual também é trabalhado de diferentes maneiras, segundo o princípio da boa diversidade. Há capitéis zoomórficos, onde pássaros e mamíferos ocupam toda a face do capitel ou dividindo-o com fileiras de folhagens (Fig.2).

Jean-Claude Bonne, Jérôme Baschet e Pierre- Olivier Dittmar²⁷, ao proporem um “princípio de análise cartográfica de capitéis vegetais” nos fornecem importantes instrumentos metodológicos para a análise dos capitéis do claustro. Primeiramente, precisamos considerar que até mesmo os elementos figurados podem exercer uma função ornamental, não precisando necessariamente “narrar” ou ilustrar algo, mas compor as dinâmicas da diversidade e a bela ordem do claustro. Além disso, os capitéis historiados possuem um elemento vegetal que pode ser importante.

²⁷BASCHET, Jérôme, BONNE, Jean-Claude et DITTMAR, Pierre-Olivier. Chapitre IV – Notre-Dame-du-Port: un puissant végétalisme et sa relève architecturale, p. 6.

Ao observarmos a predominância vegetal e o esquema de sua distribuição, concluímos que ele está sempre presente, de alguma maneira e, inclusive, que sua ausência também é importante e deve ser constatada²⁸, pois pode servir para diferenciar um motivo ou destacar um capitel do conjunto. Os capitéis mais propriamente vegetais e ornamentais possuem uma distribuição que parece aleatória, mas é importante tentarmos entender de que maneira essa distribuição é pensada, mesmo que não reduzida a um programa iconográfico metodicamente definido.

Quando observamos o plano geral do mosteiro (Fig. 1), vemos a predominância da decoração vegetal e como os capitéis historiados vêm, em geral, associados a um motivo vegetal. Notamos uma maior disparidade nos pares 5 a 8N, o que pode ser talvez explicado por sua proximidade em relação ao altar da igreja. Muitos claustros apresentam alguma especificidade no conjunto capitéis mais próximos à igreja e ao altar. Segundo Peter Klein²⁹, a ala contígua à igreja, caso da galeria norte, é em geral a que possui mais elementos figurativos. Além da questão da proximidade com o altar, era por essa galeria que passavam as procissões de algumas cerimônias, provenientes da igreja, pela porta que se abria a partir do transepto sul, levando diretamente à galeria norte.

Os elementos aí presentes, tanto os figurativos quanto os não figurativos, desempenham uma função que não é contemplativa, mas são valores “percebidos apenas *en passant*, sem que o olhar se detenha especialmente sobre eles” se inscrevendo, “por excelência, na dinâmica dos rituais”³⁰. Dessa maneira, vemos um exemplo da capacidade do ornamental atuar em vários níveis, através, inclusive, dos motivos historiados que atuam como partícipes de uma cerimônia.

Quando nos focamos na relação do vegetal com outros temas, também não encontramos padrões definidos, mas percebemos a importância na

²⁸ *Idem*, pp 6-7.

²⁹ KLEIN, Peter. Topographie, fonctions et programmes iconographiques des cloîtres: la galerie attenante à l'église. In: *Idem*, **Le cloître au Moyen Âge**, p. 152.

³⁰ BONNE, Jean-Claude. Art et environnement (entre art médiéval et art contemporain), p.7.

diversidade de interação entre os elementos, pois o vegetal pode possuir diferentes efeitos e tomar diferentes sentidos se associando ao não vegetal e a outras formas vegetais.³¹ Há a significação paradisíaca genérica da vegetabilidade românica, naqueles capitéis de vegetação natural mais “abstrata”³², que evocam a ascensão ao céu, mas há também significações mais específicas e simbólicas, como a escolha do acanto, que é considerado a forma classicamente mais nobre da ornamentação vegetal.

Os capitéis que são de outro período devem ser analisados separadamente, ou seja, o conjunto da galeria leste. Apesar de autores mais tradicionais do românico catalão considerarem que os artífices do século XIII teriam “copiado” o estilo do século XI, consideramos que não se trata propriamente de uma “cópia”, mas talvez de uma preocupação dos artífices em manter a harmonia de tipos de capitéis no claustro. É importante lembrar que “ao ornamental é geralmente ligada a ideia de um princípio regrado de construção, e mesmo de ordem.”³³ Assim, ao se utilizar de variações e diferentes combinações, sempre há a preocupação de manter a ordem visual, o equilíbrio que garanta a beleza ao conjunto.

As análises mais frequentes, sob a perspectiva estilística, buscam encontrar elementos que permitam a classificação dos edifícios e escultura dentro de determinadas “escolas” ou oficinas de artífices. Segundo Francesca Español³⁴, os artífices do claustro utilizaram elementos em sua decoração que são comuns a todo o repertório do românico em geral, mas há traços particulares que permitem classificá-lo dentro do “românico catalão”. Tal análise estilística permite uma forte conexão entre Bages, Sant Miquel de Camarasa e Sant Martí Sarroca, principalmente devido à fórmula de entrelaços que derivam em palmetas.

³¹ BONNE, Jean-Claude. *Le végétalisme de l'art Roman: naturalité et sacralité*, p.102.

³² *Idem*, p.97.

³³ BONNE, Jean-Claude. *De l'ornement à l'ornementalité. La mosaïque absidiale de San Clemente de Rome*, p. 111.

³⁴ ESPAÑOL, *op. cit.*, p.59.

Estes parentescos mostram que o ateliê ativo em Sant Benet compartilhava das fórmulas que outros mestres haviam contribuído a divulgar pela Catalunha no decurso da segunda metade do século XII, formular consagradas por aparecerem de maneira semelhante em diversos claustros. Porém, segundo Español, a filiação de Bages a essa escola poderia ser contestada, pois em Sant Benet os temas são trabalhados de maneira muito única, mais distante da fórmula canônica, o que indicaria certa “deformidade” ou desvio dentro da tradição.

Estes casos nos mostram necessidade de matizar a rigidez das classificações estilísticas, lembrando que uma tradição escultórica deve variar e se adequar segundo a finalidade em cada lugar. Acreditamos que os capitéis de Sant Benet de Bages compartilham de elementos comuns a uma tradição escultórica, vigente na Catalunha do período de sua construção e herdeira também de tradições e outras regiões. O fato de alguns elementos serem trabalhados de maneira diferente ou exclusiva não invalida essa participação na tradição, o “isolando estilisticamente”, mas nos mostra a importância da noção de *varietas* na arte românica: os elementos são lugares comuns, que são trabalhados de maneiras diferentes, onde o artífice busca a originalidade na sua confecção e disposição. Por isso, alguns detalhes únicos ou a proximidade com esculturas de outras regiões não devem ser considerados como “deformidades” ou “exceções”, mas como características valorizadas dentro da tradição românica.

Alem disso, as variações também se justificam segundo o efeito que se procura para o claustro em questão: é o *ingenium* do artífice que deve escolher a maneira mais adequada de articular os elementos para o efeito que se procura. A bela ordem deve ser encontrada em cada conjunto escultórico, tendo a riqueza do ornamental como instrumento primordial para tal fim.

Dessa maneira, acreditamos que há um modo de pensamento que preside a disposição dos elementos ornamentais, o que não significa que a limita, mas que se preocupa em assegurar a boa realização de diversos efeitos. Pela beleza honorífica, tais elementos e seus efeitos funcionam como

visualização e materialização do poder gerador divino. Além de remeterem ao paraíso, contribuem para que os monges se elevem, sendo também fundamentais para a definição de um ambiente onde ocorrem cerimônias e ritos. O ornamento e sua disposição se mostram, pois, como fundamentais para garantir o decoro e a realização da bela ordem, que faz com que aquele ambiente cumpra com eficácia sua função, envolvendo os monges que ali viviam.

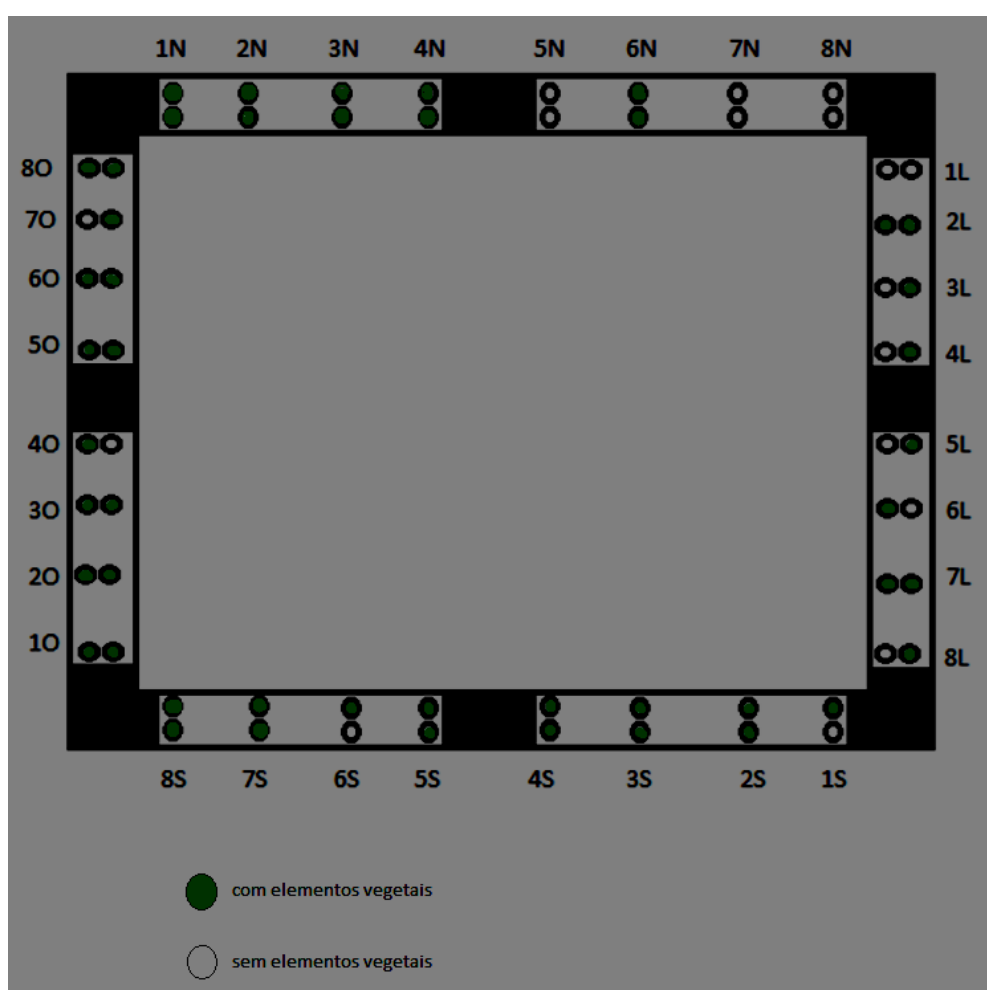


Fig.1- Esquema de distribuição dos capitéis vegetais pelo claustro. Esquema da autora.



Fig.2- Par de capitéis 80 (galeria Oeste) do claustro de Sant Benet de Bages- interação entre motivos vegetais, animais e entrelaço. Foto da autora.

In Fronteria Sarracenorum: entendendo os conceitos de fronteira em Castela no século XIII

Marcio Felipe Almeida da Silva - UFF

Em 2010, quando assumimos a fronteira como objeto de pesquisa, ainda não tínhamos a noção de como seriam ricos os debates suscitados por esta temática. Nos eventos que antecederam o II Encontro Internacional de Estudos Medievais, nos dedicamos a elaboração de textos que abordassem a ocupação territorial e a manutenção da defesa na região de Andaluzia. Para este Encontro, resolvemos tratar dos conceitos de fronteira a serem empregado para o estudo do reino castelhano no século XIII, bem como o posicionamento dos autores com relação a esta temática.

Se observarmos um mapa referente a este mesmo período, veremos que Castela limitava a leste com os reinos de Aragão e Navarra, a oeste com Leão (anexado em 1230) e ao sul com o decadente império almôada. Sendo assim, devem ser empregados diferentes métodos de análises para as distintas fronteiras que o reino abrigou neste período. Entendendo que discutir todos os contornos castelhanos extrapolaria o tempo viável, além fazer com que a pesquisa perdesse o foco e se tornasse maçante, nos concentraremos nas abordagens sobre os limites territoriais entre Castela e os domínios islâmicos. Pois, acreditamos que as relações entre mouros e cristãos nesta fronteira ainda necessitam de explicações suficientemente sustentáveis para impedir a generalização de uma estrutura destas características à simplesmente zonas de contato e separação do mundo cristão com *Al-Andalus*¹.

De fato, como destacou Ayala Martinez, a noção de fronteira em Castela nasce de uma percepção radical de duas culturas e religiões diferentes². *La frontera es el amplio espacio en que se pierde la esencia de la hispanidad*

¹ FACI, Javier. Introdução. In: RODRÍGUEZ LOPEZ, Ana. **La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1994. p. 02.

² AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Las Ordenes Militares Castellano-Leonesas*. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 126.

*cristiana y comienza el difuso y antagónico mundo del paganismo invasor*³. Partindo de uma análise da documentação medieval, o autor, constatou que o termo fronteira aparece muito raramente na documentação castelhana anterior ao século XII, sendo utilizado quase sempre associado ao mundo muçulmano (*in frontera maurorum prope Toletum*⁴) e muitas vezes substituído pela própria palavra *Andalucia*, opinião a qual Ana Rodríguez López também esteve de acordo⁵. Pois, mesmo neste período, já existia uma consciência de fronteira com o invasor islâmico, diferente daquela que colocava em contato os reinos cristãos entre si⁶. Entretanto:

Es evidente que sólo puede hablarse con propiedad de frontera cuando previamente se ha producido un proceso de territorialización del espaço político lo suficientemente desarrollado como para permitir tomar conciencia de sus limites. Para tierras de Castilla y León ese proceso no es muy anterior al 1200⁷.

Até o início do século XIII, os cronistas designaram o território ibérico sobre o controle islâmico com expressões nada ambíguas como *terram sarracenorum*⁸ ou *campos de los agarenos*⁹. Para Ana Rodriguez Lopez, as poucas apropriações do termo fronteira e a menção de um fenómeno *pasar a moros* para descrever o traslado sobre território islâmico sugerem a idéia da

³ Idem.

⁴ Refere-se à doação de Afonso VIII do castelo de Consuegra em 1183 em favor da ordem dos hospitalários. In: AYALA MATINEZ, Carlos de (Ed), *Libro de Privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalem en Castilla y Leon siglos [XII-XV]*, Madrid. 1995.

⁵ RODRÍGUEZ LOPEZ, Ana. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1994. p. 259.

⁶ Ibidem. p.263.

⁷ AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. Las Ordenes Militares Castellano-Leonesas. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval*. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 123.

⁸ GLICK, Thomas F. *Cristianos y Musulmanos em La España Medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza Editorial. 1993. p.81.

⁹ JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de Espana*. Madrid: Alianza Universidad, 1989. Edição de Juan Fernandez Valverde. In: Livro VIII, capítulo VII, linhas 55-60. pág 317.

existência de uma zona fronteira mal delimitada e que precisava ser defendida a qualquer custo¹⁰. Além disso, o uso genérico da palavra *frontera* como o oposto a Castela, foi utilizado para indicar as extensões de terra fora do controle cristão¹¹.

Manuel González Jiménez, defende que a documentação anterior ao século XIII empregou o termo fronteira para designar o espaço limite entre Castela e a *terra de mauros* ou *terra maurorum*¹². No seu ponto de vista, a percepção de fronteira estaria ligada à existência de uma série de fatores geopolíticos, principalmente o sentimento de pertencimento a uma sociedade de características, modo de vida e mentalidade própria¹³.

Com relação ao papel social das fronteiras, Thomas F. Glick se apóia na idéia de que a fronteira sul castelhana separou dois sistemas ecológicos diferenciados, para o autor os limites entre cristãos e muçulmanos eram ecológicos por natureza, ou marcados por *ramificações ecológicas perceptíveis*, alteradas sempre que o *limes* era ultrapassado, primeiro por conquista e em seguida com a imposição de assentamentos permanentes¹⁴. Esta concepção, conforme explica Glick, é fruto de uma análise macroscópica dos ajustes ecológicos humanos no que tange a economias agrícolas e modelos de utilização de recursos¹⁵. Mesmo assim, sua análise pode estar sujeita a erro:

Puesto que, cualquiera que sea la variable elegida para definir la frontera de un ecosistema (la vegetación, la temperatura o las precipitaciones), la frontera diferirá en cada caso. Es, más bien, la cultura misma, a través de sus patrones de colonización, la que define que frontera o que limite ecológico es significativo¹⁶.

¹⁰ RODRÍGUEZ LOPEZ, Ana. **La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1994. p. 262.

¹¹ Idem.

¹² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Relación Final. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 294.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem. p.75.

¹⁵ Idem.

¹⁶ GLICK, Thomas F. **Cristianos y Musulmanos em La España Medieval (711-1250)**. Madrid: Alianza Editorial. 1993. p.75.

Embora quando trate de ecossistemas pareça mais interessado em explorar fatores culturais, o autor não pretendeu ignorar neste trabalho determinadas diferenças climatológicas entre o norte e o sul. Sinalizando, com certa cautela, a redução da média de dias chuvosos ao ano e o aumento da temperatura conforme o avanço para o sul da Península. Segundo Richard Fletcher *um provérbio local dizia que o clima em Castela oscilava entre os extremos de inverno e inferno*¹⁷.

Os estudos da fronteira a partir de um ponto de vista climático puderam contar também com as análises de Francisco Garcia Fitz que em suas pesquisas estabeleceu o termo de *frontera caliente* para definir o *limes* castelhano. Esta definição teria relação, primeiramente, com fatores climáticos, tendo em vista que os peões recrutados para o trabalho na fronteira deveriam estar acostumados às tarefas da terra e adaptados ao calor e o clima seco próprio de Andaluzia¹⁸. Todavia, o termo *caliente* pode ser utilizado para entender também a realidade fronteiriça, marcada pela vida rude e intensa atividade bélica própria dos tempos de conflito. Sendo assim, a *frontera caliente* representou também um sinônimo da guerra, resumindo em si a ferocidade e a dureza decorrente dos enfrentamentos.

Em suas abordagens, Glick constatou que a sensação de insegurança e violência nos limites da Cristandade ibérica, forjada as custas de incursões e razias inimigas, gerou uma imagem dominante da fronteira como um local desabitado ou inabitável (*locus desertus*¹⁹). De forma que *el elemento de la percepcion de la frontera por los castellanos y leoneses(...) era la conciencia de la escasez de su propia poblacion en comparacion con el gran numero de adversários musulmanes*²⁰. Sendo assim, a fronteira castelhana terminava

¹⁷ FLETCHER, Richard. **Em busca de el Cid**. São Paulo: Editora Unesp. 2002. p.83.

¹⁸ GARCÍA FITZ, Francisco. Una Frontera Caliente. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 159.

¹⁹ Idem.

²⁰ GLICK, Thomas F. **Cristianos y Musulmanos em La España Medieval (711-1250)**. Madrid: Alianza Editorial. 1993. p.81.

onde começava as terras de habitação predominantemente islâmicas (*in terram Sarracenorum*²¹), existia assim um contraste perceptível entre o reino granadino densamente povoado e o mundo castelhano de escassa população e amplas comarcas desabitadas, vazio que se intensificava ainda mais nas proximidades com a Granada²².

Miguel Angel Ladero Quesada, tratando sobre a evolução da fronteira castelhana, insistiu que em meados do século XIII chegou ao fim o período em que os reis da Espanha cristã tiveram como principal objetivo político à guerra de controle territorial²³, ficando mais perceptível à distinção entre os dois tipos de fronteiras existentes na Península: As *Fronteiras com letra minúscula*, entre os reinos cristãos, fruto do processo de diferenciação política que acompanhou as expansões, e a *Fronteira com letra maiúscula*²⁴, referente ao reino de Granada, que mesmo pagando *parias* à Castela ainda mantinha seu poder quase intacto, dispondo de exércitos e homens na fronteira capazes de impor derrotas as tropas cristãs²⁵. A esses respeito Angus Mackay também contribuiu:

Pero si las fronteras medievales gozaban de unas características en común, también había diferencias importantes. Por un lado había, por así decirlo, fronteras “de menos intensidad”. Las fronteras entre Castilla y Portugal, Castilla y Aragón (...), eran al fin y al cabo fronteras entre “parientes”, frontera entre culturas más o menos semejantes. En cambio las fronteras entre Castilla y Granada (...) eran muy diferentes, por lo menos en teoría si no siempre en la práctica²⁶.

Para Mackay a fundamental diferença entre estes dois tipos de fronteira seria a impossibilidade de aspirar a uma paz perpetua entre Castela e Granada,

²¹ RODRÍGUEZ LOPEZ, Ana. **La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1994. p. 102.

²² RODRÍGUEZ MOLINA, José. **La vida de moros y cristianos en la frontera**. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial. 2007. p.26.

²³ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. Sobre la evolución de las fronteras medievales hispánicas. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 5.

²⁴ Idem.

²⁵ W.D.Lomax, **The Reconquest of Spain**. London: Longman, 1978. p. 134.

²⁶ ANGUS, Mackay. *Sociedades fronterizas. Almería entre culturas: (siglos XIII-XVI)*, Vol.1, 1990, ISBN 84-86862-43-4. p.6.

pois tanto cristãos como muçulmanos entendiam a fronteira como um espaço de execução de uma guerra religiosas que perpetuaria até a vitória definitiva de um dos lados²⁷.

Tais definições são fruto de um processo ocorrido entre os anos de 1225 a 1325 onde Ladero Quesada entende que a constante expansão territorial procedeu um *reajuste fronteiriço*, incentivado pela tendência de precisar melhor as fronteiras como manifestação dos limites que chegava o poder de um rei. Segundo o autor, a noção de *Estado* e *soberania* começava a se definir, ainda que não fosse preciso utilizar estes termos²⁸. Cabe aqui frisar que depois de conquistadas, determinadas cidades de fronteira não perderam sua importância à medida que passaram a fazer parte da administração real, com o tempo ao se referir a Castela os cronistas passaram a incluir a ela todos os reinos e senhorios tomados dos mouros, percebidos ainda no século XIII de maneira separada, como podemos notar no prólogo da Crônica de Afonso X:

Et por esto, el muy alto e muy noble e mucho onrado e muy bien aventurado don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castilla, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Córdoba, de Murçia, de Jahén, del Algarbe, de Algezira e senñor de Molina...²⁹

O processo de reajuste fronteiriço descrito por Ladero Quesada se relaciona com as análises procedidas por Rui Cunha Martins sobre o *vai-vem* fronteiriço entre Portugal e Castela. Embora o recorte espacial deste último seja diferente do nosso acreditamos que este dito *vai-vem* descrito pelo autor representa em geral o caráter do *limes* castelhano, que até as conquistas de Afonso VIII, consistia em dois processos, um de fixação a partir de uma

²⁷ Idem.

²⁸ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. Sobre la evolución de las fronteras medievales hispánicas. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 5.

²⁹ **Crónica de Alfonso X**. Edición de Manuel González Jiménez. Murcia: Real Academia Alfonso X el sabio. 1999. p.3.

ofensiva bem sucedida, e outro de regresso efetuado pela derrota ou sua eminente percepção. Rui Cunha Martins afirma que:

A fronteira - ao não trazer associado a si um campo de experiência homogêneo, gerador, por seu turno de um horizonte de expectativas previsível, mas ao contrário, pressupor modalidades de relacionamento plurais e incoerentes, mesmo sobrepostas – se oferece aos atores sociais como instrumento por eles mobilizável de acordo com os respectivos interesses individuais ou grupais.³⁰

O que Rui Cunha Martins definiu por *jogo de escalas*, que pode ser útil a nossa análises, seria a consciência de uma fronteira indeterminada dependente da oscilação entre os processos de avanços e recuos no espaço, reconhecendo que tais progressos são resultados da instabilidade e inquietações nas escalas territoriais.

Contudo, conforme defende José Mattoso, estes processos de oscilação não devem levar o pesquisador a conceber a fronteira partindo da idéia contemporânea, pois não havia uma noção rigorosa de fronteira, como linha cortante e delimitadora de áreas de poder antes da generalização dos conceitos de medida e de quantidade até inícios do século XIV³¹.

As lutas, tréguas e tratados até o fim do século XIII estão, sem dúvida, cheias de disputas sobre castelos e terras de fronteiras, área onde tal pluralidade de direitos subjetivos se torna mas conflitual. A razão desta conflitualidade deve-se relacionar também com concepções políticas depois abandonadas, quer dizer, com a convicção de que o poder se exerce fundamentalmente a partir de um centro, sem ser necessário delimitar rigorosamente o perímetro alcançado. A fronteira era, por isso, um espaço e não uma linha³².

O já citado Richard Fletcher também se posiciona a favor desta tese defendida por Jose Mattoso. Em suas análises o autor afirma que *a fronteira*

³⁰ MARTINS, Rui Cunha. O Jogo de Escalas Hispano-português. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 86.

³¹ MATTOSO, José. **Fragments de Uma Composição Medieval**. Lisboa: Estampa, 1987. p.68.

³² Idem.

*não era uma linha, mas uma zona ou terra-de-ninguém, de contornos constantemente flutuantes*³³. Nesse sentido Alain demurger acredita que a *fronteira medieval não consistia em um limite linear, mas em uma zona de confronto e de trocas*³⁴.

Adeline Rucquoi, em seus últimos trabalhos, tem adotado como objetivo o rompimento com a tradicional historiografia de análise dos mecanismos que conduziram a uma dita *unidade nacional*. Esta proposta não esconde, é claro, uma crítica a historiografia espanhola, muito influenciada por um patriotismo que acaba por comprometer a parcialidade da investigação. Para a autora, o conhecimento da história da Espanha para além das suas fronteiras é fragmentário e fortemente influenciado por Américo Castro³⁵. No que tange ao nosso objeto de pesquisa, Rucquoi reconhece que a temática referente ao estudo das fronteiras ainda está longe de suscitar as investigações que merece³⁶. Segundo suas análises, o *limes* exerceu influencia tanto no campo das mentalidades como no campo das representações, uma vez que os limites com a Andaluzia antes de serem divisões territoriais eram primeiramente marcas religiosas que separavam a Cristandade e a Umma³⁷. Por esta razão: *A primeira fronteira, a que condiciona a historia da Espanha Medieval, é bem, evidentemente, aquela que separa os territórios sujeitos a lei islâmica, Al-Andalus, dos que o são a lei cristã*³⁸.

Este conceito de uma *fronteira religiosa* ainda é defendida por alguns historiadores que acreditam no *limes* como um muro ideológico marcado pela intolerância, e opondo ambos os lados em um combate permanente em nome da fé. Segundo Rodriguez Molina:

La frontera há constituido desde siempre un ámbito de notable interes para los historiadores, por lo que significa de zona de separación y encuentro entre dos estados, dos sociedades, dos

³³ FLETCHER, Richard. **Em busca de el Cid**. São Paulo: Editora Unesp. 2002. p.68.

³⁴ DEMURGER, Alain. **Os cavaleiros de Cristo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.2002. p.145.

³⁵ RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 13.

³⁶ Ibidem. p.273.

³⁷ Idem.

³⁸ RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 273.

culturas, dos mundos diferentes e ideologicamente bien definidos³⁹.

Em contrapartida, quando se trata desta ideia de separação religiosa, Richard Fletcher defende que escrever *um inimigo comum e fronteira religiosa* poderia por em risco a compreensão da realidade do *limes*⁴⁰, já que a fronteira fora uma zona aparentemente penetrável, sujeita ao traslado de mercadores de escravos do norte ou têxteis do sul, a migração de cristãos moçárabes que fugiram das terras islâmicas, a transumância de pastores, deslocamento de peregrinos a caminho de Santiago de Compostela e incursões militares. Do mesmo modo que Fletcher, Gonzalez Jimenez não acredita que o fator religioso tenha sido o pretexto para a violência individual ou estatal na zona do *limes*⁴¹. Para o autor, mais do que separar duas formações religiosas distintas, essa fronteira delimitou a area de atuação de duas formações políticas diferentes, em outras palavras, “fue también la línea de separación entre la morada del Islam y la morada de la guerra”⁴².

Tratando do universo violento da fronteira e dos enfrentamentos entre cristãos e mouros em Castela no período Medieval, Antonio Garcia Flores, relaciona a forma como os combates deixaram de ter um sentido épico para adquirir outro mais transcendental, opondo duas realidades distintas, o cristianismo versus o paganismo, e assim o bem contra o mal⁴³. Notamos nas abordagens do autor que a fronteira não carregou apenas um sentido físico proporcionado pela guerra, mas também um sentido religioso na medida em que a Igreja adquiriu força como instituição legitimadora do combate sagrado

³⁹ RODRÍGUEZ MOLINA, José. *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial. 2007. p.9.

⁴⁰ FLETCHER, Richard. *Em busca de el Cid*. São Paulo: Editora Unesp. 2002. p.68.

⁴¹ GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. *Qué és Andalucía? Una revisión histórica desde el medievalismo*. *Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae baeticae*, ISSN 0214-4395, Nº 38. 2010. p.30.

⁴² Idem.

⁴³ GARCÍA FLORES, Antonio. Fazer Batallas a los Moros por las Vecindades del Reyno. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval*. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 268.

entre o islã e a Cristandade⁴⁴. Sendo assim, as imagens de Santiago e da Virgem Maria foram consolidadas como protetores da Reconquista e suas aparições se tornam cada vez mais frequente no sul de Castela, principalmente nas proximidades da batalha. Tais fatores reacendem a questão anteriormente discutida sobre a funcionalidade de um conceito de *fronteira religiosa* a ser empregado dentro de nossos recortes. Para Garcia Flores os aspectos de caracterização física nas representações iconográficas podem ajudar a responder esta questão: *Hemos ido viendo a lo largo de la exposición como cristianos y musulmanes aparecen desde fines del XIII claramente distinguidos por su vestimenta e armamento, mas sobre todo por su fisionomia*⁴⁵. Assim, diferente dos cristãos, sempre representados em glória e com belos traços físicos, os mouros na iconografia própria da fronteira estariam marcados por contornos caricaturados, como por grandes olhos que saltavam do rosto, lábios grossos, barba e bigodes pontiagudos e uma pele muito escura. Claro que a cor negra implicava um sentido religioso na iconografia, *el color oscuro de su piel que es asociado con el mal, con las fuerzas infernales, en fine el propio demônio, y causa pavor entre los cristianos*⁴⁶.

A esse respeito um fragmento da crônica de Rodrigo Jimenez de Rada nos da testemunho da forma como o adversario islâmico fora representado nas fontes documentais do século XIII:

Los soldados visten de rojo y las riendas de sus caballos son de fuego y sus caras como el tizon; la galanura de su rostro es como las ollas, y sus ojos como fuegos; su jinete es mas rápido que los leopardos y mas cruel que el lobo en la noche⁴⁷.

Por fim, tentamos ao máximo neste trabalho tratar mais dos pontos conceituais e menos da guerra e suas consequências, proporcionando ao leitor

⁴⁴ GARCÍA FLORES, Antonio. Fazer Batallas a los Moros por las Vecindades del Reyno. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 267.

⁴⁵ Ibidem. p. 290.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ JIMENEZ DE RADA, Rodrigo. **Historia de los Hechos de España**. Trad. Juan Fernandez Valverde, Madrid. 1989. p.150.

um dialogo rico entre as questões teóricas próprias do *limes*. Entendemos que o tema fronteira é certamente muito complexo e carece de investigações cautelosas. De acordo com Manuel González Jiménez, é difícil empregar uma definição que compreenda por completo a noção de fronteira⁴⁸. Afinal: “A Península Ibérica durante a Idade média foi um espaço situado nos extremos de dois mundos, o muçulmano e o cristão, sem pertencer, inteiramente a nenhum deles e por isso mesmo, se apresenta muitas vezes como um espaço de difícil compreensão”⁴⁹.

⁴⁸ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Relación Final. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. **Identidad y representación de la frontera en la España medieval**. Madrid: Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid. 2001. p. 293.

⁴⁹ VEREZA, Renata. Reconquista: Conceito polissêmico. In: PEDROSA, Fernando Velôzo Gomes & CODEÇO, Vanessa F. de Sá & SILVA, Marcio Felipe Almeida da (Org.). **Anais do I Encontro de História Militar Antiga e Medieval**. Rio de Janeiro: CEPHIMEx, 2011.

Os Milagres na obra *Glória dos Mártires* de Gregório de Tours

Vanessa Gonçalves Bittencourt de Souza – UFF

A Gália do século sexto é um espaço marcado pelo crescimento da influência do Cristianismo no aspecto físico das cidades e na vida cotidiana de homens e mulheres. O culto dos santos difunde-se com relativa rapidez, sendo promovido por reis, famílias de destaque local e especialmente bispos. Segundo Raymond Van Dam⁵⁰, essa promoção se tornou possível sobretudo a partir da construção de igrejas, santuários e murais e também por meio da produção e leitura pública de vidas dos santos e relatos de milagres, atraindo, portanto, fiéis letrados e iletrados.

O bispo Gregório de Tours pode ser considerado um dos principais expoentes entre os que se esforçaram para difundir o culto dos santos na Gália no período em questão. Nascido na década de 530, Gregório é reconhecido por sua obra *Histórias*, mas outras obras como *Libri I –IV de Virtutibus Sancti Martini Episcopi* (Os Milagres do Bispo São Martinho), *Liber de Passione et Virtutibus Sancti Iuliani Martyri* (Paixão e Milagres do Mártir São Juliano) e *Liber Vitae Patrum* também se mostram relevantes e como expressão de sua perspectiva sobre o cristianismo na Gália Merovíngia.

Raymond Van Dam em seu livro *Saints and their miracles in Late Antique Gaul* traça a trajetória de Gregório atentando para transições até então ignoradas, como a morte de seu pai e a chegada às posições de diácono e bispo. É importante questionar de que forma tais transições afetaram a produção hagiográfica de Gregório, considerando que essa produção foi conciliada com sua carreira eclesiástica e que muitas dessas transições se relacionam com a ligação com santos patronos.

Seus pai Florentius pertencia a uma importante família senatorial de Clermont. Pode-se observar que havia uma tradição eclesiástica entre os membros do lado materno e paterno da família de Gregório, sendo os

⁵⁰ VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

exemplos mais próximos o bispo Niceto de Lyon (responsável pela educação de Gregório em sua infância) e o bispo Galo de Clermont. Esperava-se que Gregório assumisse a função de bispo em Lyon ou Clermont, mas a influência de sua família nessas regiões parece ter se reduzido consideravelmente na segunda metade do século sexto. Na década de 570 Gregório foi indicado como bispo em Tours, substituindo Eufronio, primo de sua mãe Armentaria.

Gregório não era conhecido em Tours e acredita-se que a expansão de sua autoridade tenha sido um processo lento e longo, exigindo esforços para garantir aos fiéis de Tours que São Martinho, santo patrono da região, estava ao lado do novo bispo. Gregório empenhou-se na reconstrução de igrejas e santuários, na revitalização de murais e na coleta de narrativas sobre os santos. Essa última atividade resultou numa extensa produção hagiográfica entre os anos 573 e 594, período que correspondeu ao seu episcopado. Entre suas obras encontramos dez livros de histórias, sete livros de milagres e uma vida dos pais da Igreja.

Considerando a importância dos relatos de milagres nos investimentos para a promoção do culto dos santos e dos ensinamentos bíblicos no interior da comunidade de fiéis, selecionamos como fonte de análise para esta comunicação a extensa obra *Liber in Gloria Martyrum* ou *Glória dos Mártires*, produzida por Gregório entre 585 e 588 e traduzida do latim para o inglês em 1988 por Raymond Van Dam⁵¹. Nessa obra o bispo apresenta relatos sobre cento e sessenta e nove mártires e suas relíquias em cento e seis capítulos. As principais fontes utilizadas por Gregório na produção dessa narrativa são o Novo Testamento, em especial os Evangelhos e Atos dos Apóstolos; conversas com pessoas diretamente envolvidas com relíquias e milagres e relatos orais tradicionais que circulavam entre os fiéis.

O objetivo dessa análise é compreender o significado do fenômeno do milagre dentro da narrativa de Gregório, uma vez que tal pesquisa se insere

⁵¹VAN DAM, Raymond. **Gregory of Tours: Glory of the Martyrs**. Liverpool: Liverpool University Press, 1988.

numa investigação mais ampla sobre os processos de afirmação do Cristianismo e de uma identidade cristã na Gália merovíngia a partir do trabalho realizado por meio da bolsa de Iniciação Científica PIBIC/CNPq/UFF “Profetas, Curandeiros e Videntes na Gália de Gregório de Tours”, sob orientação do Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas.

A metodologia aqui utilizada teve como etapa central a produção de radiografias dos milagres encontrados na obra *Glória dos Mártires*. Essas radiografias foram obtidas a partir de dados coletados nos relatos de milagres de acordo com os critérios específicos.

Em primeiro lugar, mostrou-se necessário identificar as referências de tempo e espaço presentes em cada relato. Considerando que referências cronológicas se mostram escassas na narrativa de Gregório, informações como o momento do festival de um santo ou a época do ano em que o milagre ocorreu foram assinaladas na coleta de dados. Da mesma forma, procurou-se identificar o local onde cada milagre ocorreu, sendo esse espaço um local mais específico como um mosteiro ou oratório ou uma região mais ampla como Clermont. Em seguida, seguiu-se a identificação das categorias sociais das figuras envolvidas no milagre, sejam elas beneficiárias ou testemunhas. Num terceiro momento buscou-se esclarecer o problema ou a ocorrência que justificasse a necessidade de um milagre. Os materiais utilizados na realização do milagre também aparecem como dados relevantes, listando-se os instrumentos e as fórmulas mencionadas por Gregório. Além disso, o registro dos desdobramentos ou resultados da realização do milagre também se mostrou fundamental para a compreensão dos significados dos mesmos. Esse procedimento nos permitiu, primeiramente, alcançar as características centrais dos milagres narrados por Gregório e, por fim, elaborar classificações sobre esses eventos, definindo-se o tipo de milagre em questão em cada caso.

O milagre é aqui compreendido como uma manifestação do sobrenatural e critério definidor de santidade. A crença em milagres mostra-se relevante quando situamos a comunidade cristã num cenário pouco otimista no que se refere ao acesso aos alimentos, às possibilidades de tratamento de doenças e

as dificuldades com relação à problemática execução da justiça. Nesse sentido, as narrativas produzidas por Gregório podem contribuir para a compreensão das necessidades e dificuldades enfrentadas por sua comunidade de fiéis, uma vez que identifica situações em que a pobreza, a fome e as doenças estão diretamente envolvidas com a busca pela intercessão de um santo.

O santo era o único ser autorizado por Deus a se envolver na execução dos milagres. Ele era um canal entre Deus e os fiéis e, na concepção de Gregório, também deveria ser encarado como um exemplo a ser seguido em suas escolhas e virtudes.

Na obra aqui analisada, o perfil de santo em questão é o mártir, aquele que intercederá pelo fiel junto a Cristo. É importante salientar, porém, que as trajetórias narradas por Gregório atravessam diferentes concepções de mártires. Segundo Van Dam⁵², o mártir era inicialmente aquele que tivera contato direto com Cristo. Nesse sentido, Gregório inseriu como parte inicial de seu livro os relatos que envolviam personagens bíblicos, tais como a Virgem Maria e os apóstolos.

Posteriormente, a noção de martírio passa a se referir aos homens e mulheres que seguiram o exemplo de Cristo e a ele se mantiveram fiéis mesmo diante de perseguições religiosas e sofrimento. Gregório adicionou ao livro, portanto, relatos sobre homens e mulheres que superaram torturas e a própria morte pela fé em Cristo. Esses relatos abarcam casos ocorridos do Oriente ao Ocidente em diferentes tempos. A forma como o relato foi constituído parece traçar uma associação entre Cristo e seus apóstolos e os incríveis mártires da Gália de Gregório.

É preciso considerar que o martírio nesses termos já não é a realidade da comunidade cristã de Gregório, uma vez que a perseguição já não se fazia mais frequente na segunda metade do século VI. Ainda assim, de acordo com Robert Markus, “o culto dos mártires chegou ao que lhe foi próprio quando o martírio era coisa do passado”⁵³.

⁵² VAN DAM, 1988, p. 5.

⁵³ MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 100.

Gregório acreditava que os cristãos poderiam desfrutar da glória do martírio de outra forma, ou seja, por meio da vigilância sobre si mesmo. Para Gregório, cada cristão poderia perseguir a si mesmo numa luta moral de resistência aos vícios para se alcançar o exemplo dos mártires virtuosos de sua narrativa. A figura do mártir representava justamente um modelo de perfeição e indicava uma vitória sobre os desejos e os pecados.

Os milagres realizados pelos mártires dos relatos de Gregório provavelmente deveriam atrair a atenção da comunidade de fiéis durante a leitura das obras como parte da liturgia e nos festivais de santos. Esses são alguns dos principais referenciais que nos permitem identificar o momento em que os milagres tendem a ocorrer, considerando que a narrativa de Gregório indica que a celebração da missa e os dias santos corresponderiam às circunstâncias favoráveis para a intercessão do santo na forma de milagre. Acima de tudo, a organização da vida cotidiana da comunidade de acordo com o calendário litúrgico permitia que os fiéis se sentissem ainda mais próximos dos santos.

Pelo fim do século VI, o ano cristão foi como que inundado pelas novas festas. Em grande número de dias do ano, um cristão, que assistisse a um culto da Igreja, era remetido liturgicamente à idade dos mártires. Na missa, unia-se a eles, entrava na liturgia perpétua que o inseria na sociedade dos anjos e santos. Tornava-se aí, supremamente, um com os mártires e participante de sua glória. Assegurava-se que os mártires sobrevivessem no mundo pós-constantiniano, e que os cristãos vivessem continuamente em sua presença; vivessem, por assim dizer, na idade dos mártires.⁵⁴

Os mártires e personalidades bíblicas mencionadas na citada obra são: Jesus, Maria, João Batista, Tiago, São Pedro, Paulo, João Evangelista, André, Tomé, Estevão, Bartolomeu, Bispo e mártir Clemente, mártir Chrysanthys, Pancratius, mártir João, mártir e diácono Laurentius, Cassianus, Agrícola e Vitalis, Victor de Milão, Gervásio, Protasius, Nazarius, Saturninus, os 40

⁵⁴Ibidem.

mártires de Lyon, Irenaeus, Epipodius, Alexander, Benignus, Symphorianus, mártir Marcellus, Valerianus, Timotheus e Apollinaris, Eutropis, Amarandus, mártir Eugenius, Rogatianus, Donatus e Similinus, mártir Nazarius, Mallosus, mártir Patroclus, Genesius de Clermont, Genesius de Arles, Ferreolus e Ferruccio, Dionysiys, Quintinus, Genesius de Tarbes, Victor de Marseilles, Baudilius, Vicentius, Eulalia, Felix de Gerona, Emeterius e Chelidonius, Cypriano de Cartágo, os sete adormecidos de Efésos, os 48 mártires da Armênia, Sergius, Cosme e Damião, Phocas, Domitius, Georgius, Isidorus, Polyeuctus, Felix de Nola, Vicentius de Agen.

A leitura da obra permitiu a identificação de cento e quarenta e sete episódios narrados em que um milagre parece ter acontecido. Uma classificação ampla nos levou a identificar trinta e seis tipos de milagres, sendo os mais frequentes a cura (trinta e seis casos); a punição (vinte e três casos); as visões (dezessete casos); os eventos que envolviam controle sobre a natureza (treze casos); a exposição do culpado, em especial nos casos de perjúrio (onze casos); a proteção contra inimigos (sete casos); a conservação de relíquias (cinco casos); auxílio no acesso aos corpos dos santos (quatro casos); aparição de luzes misteriosas (três casos) e libertação de prisioneiros (dois casos).

Alguns exemplos definem bem essas classificações. Sobre os milagres envolvendo a natureza, Gregório relata que um prego da Cruz de Cristo foi lançado ao Mar Adriático para cessar um redemoinho que estava destruindo navios e matando marinheiros. Em outro caso, Gregório observou um estranho fenômeno num convento que possuía outras relíquias da Cruz: uma luz misteriosa aparecia para iluminar o espaço das freiras às três da manhã, exatamente durante a vigília da Sexta Feira Santa.

Os milagres de cura representam aproximadamente 25% dos casos identificados na obra, o que se mostra significativo se concordamos com Peter Brown⁵⁵ e Van Dam⁵⁶ a respeito dos sentidos que esse tipo de milagre assume

⁵⁵ BROWN, Peter. **The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity.** Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

quando atentamos para os esforços pela coesão da comunidade. Segundo Brown⁵⁷, o milagre de cura funciona como um processo de reintegração daquele que fora atingido por um mal na forma de doença, possessão ou pecado, uma vez que o pecador se encontra excluído da comunidade. Segundo Van Dam, por sua vez, o pecador transgride não apenas os valores religiosos, mas também as normas do corpo social.

Ao final do sexto século o Cristianismo forneceu a ideologia dominante dentro das cidades da Gália. As comunidades urbanas eram agora em ampla medida comunidades cristãs; santos específicos funcionavam como patronos urbanos; e bispos eram frequentemente líderes notáveis nas cidades. Pessoas que pecavam portanto transgrediam não apenas padrões religiosos, mas também as normas das comunidades, e pessoas doentes se tornavam elas mesmas aflições dentro do corpo social.⁵⁸ (tradução nossa)

Na obra de Gregório, a doença é claramente associada ao pecado. De acordo com Van Dam, a cegueira sempre remetia ao crime de roubo, enquanto a paralisia indicava punição para aquele que trabalhasse em dias santos.

Desde que os olhos eram frequentemente associados ao luxo e à cobiça, a cegueira era uma penalidade apropriada aos ladrões, e desde que mãos e pernas fortes eram exigidos para qualquer trabalho físico, a paralisia e coxear eram penalidades apropriadas para pessoas que trabalhavam nos momentos errados.⁵⁹ (tradução nossa)

A possibilidade de cura relacionava-se ao arrependimento, ao pedido de intercessão a um mártir pela cura e perdão e o perdão propriamente dito, nem sempre alcançado de imediato. Os principais males curados em *Glória dos*

⁵⁶ VAN DAM, 1993.

⁵⁷ BROWN, op. cit., p. 80.

⁵⁸ VAN DAM, 1993, p. 88. "By the later sixth century Christianity provided the dominant ideology within Gallic cities. Urban communities were now largely Christian communities too; particular saints functioned as urban patrons; and bishops were often notable leaders in cities. People who sinned therefore transgressed not just religious standards but also the norms of communities, and as ill people they themselves became afflictions within the social body".

⁵⁹ VAN DAM, 1993, p. 89. "Since the eyes were often associated with lust and greed, blindness was an appropriate penalty for thieves; and since strong hands and legs were required for any physical labor, paralysis and lameness were appropriate penalties for people who worked at the wrong times."

Mártires são: cegueira, febre, possessão, dores, paralisia, ferimentos, inflamações, lepra, picadas de animais, tumor e tremores.

Gregório menciona em *Glória dos Mártires* o caso de uma mulher que insistiu em fazer pão no Dia do Senhor e que, como consequência por seu desrespeito, sofreu uma grave queimadura na mão. Para se curar, a mulher orou durante toda a noite segurando uma vela na igreja que detinha relíquias de João Batista. Sobre os casos de roubo, dois exemplos são bastante elucidativos sobre essa conexão entre pecado e doença. Segundo relata Gregório, um homem roubou o vidro de uma janela de uma igreja e foi acometido por lepra após vender o material aos mercadores. Além disso, o homem enfrentou outro problema: um tumor e um inchaço nos olhos sempre surgiam em sua cabeça na data que marcava o aniversário do roubo. No segundo caso, quatro ladrões roubaram vasos de um oratório em Clermont. Três deles morreram rapidamente, mas um quarto foi acometido pela cegueira e neste estado permaneceu até que devolvesse os bens roubados.

A cura, na maioria das vezes, ocorria com o auxílio de instrumentos especiais, tais como relíquias dos santos e da Santa Cruz (totalizando quarenta e dois casos); jarros, potes e vasos (seis casos); água (cinco casos); rochas (cinco casos); plantas (quatro casos); ouro e moedas (quatro casos); lâmpadas (quatro casos); velas (quatro casos); alimentos (quatro casos); poções feitas com ervas que nasciam nas criptas dos santos, além de óleos e unguento (quatro casos); mortalha que envolvia corpos dos santos (três casos); madeira (dois casos); a poeira que se acumulava acima dos túmulos (dois casos).

Entre esses instrumentos, percebe-se que as relíquias são os objetos usados com mais frequência, configurando-se como parte importante da obra de Gregório e aparecendo na forma de pregos da Cruz, gotas de sangue do santo ou mesmo polegares intactos das mãos dos mártires. Gregório parece compartilhar com a comunidade de fiéis a confiança no poder e eficácia das relíquias. O bispo relata não apenas casos de cura, mas também processos de descoberta e transporte de relíquias e peregrinações aos locais em que elas estavam instaladas.

No relato de Gregório, as relíquias possuíam alto poder de conservação, resistindo até mesmo ao fogo, tempestades e desmoronamento de igrejas. No contexto das invasões bárbaras, Gregório acredita que as relíquias dos santos teriam resistido também aos ataques dos inimigos ou afastado os perigos das cidades que estavam prestes a ser atacadas.

O desejo do fiel de se manter próximo das relíquias ou de recorrer a elas em caso de necessidade nos leva a refletir sobre a mudança gradual na forma de se pensar a morte durante a Alta Idade Média. Para compreender a dimensão da importância da relíquia neste momento, a explicação de Peter Brown é elucidativa: “no início do mundo medieval a ‘relíquia’ era um fragmento físico, um ‘vestígio’ duradouro, deixado no mundo por uma pessoa completamente redimida, um santo, que agora vivia no Paraíso”⁶⁰.

Considerando que a relíquia é um fragmento de um corpo do santo morto ou algum material que tivera contato com ele, pode-se perceber que ela não está associada às imagens de negatividade e repugnância tradicionais referentes à morte. O mesmo se pode dizer dos túmulos que se transformaram em santuários. Segundo Peter Brown⁶¹, acreditava-se que os corpos dos mártires e das pessoas comuns não passavam pelos mesmos processos após a morte, o que pode explicar em parte a ausência da repugnância para com o vestígio do santo morto.

Na verdade, o fato do santo estar morto era uma vantagem na sua função de intercessor, uma vez que se tornava o responsável por se estabelecer um contato entre o céu e a terra.

Na Antiguidade clássica, a morte constituía uma fronteira intransponível entre os homens e os deuses. Ora, na perspectiva cristã, foi precisamente por terem morrido como seres humanos, seguindo Cristo e empenhados na fidelidade à sua mensagem, que os mártires tiveram depois acesso à glória

⁶⁰ BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999, p. 126.

⁶¹ Idem, 1981, p. 75.

do paraíso e à vida eterna. O santo é um homem através do qual se estabelece um contato entre o céu e a terra.⁶²

Nesse sentido, o contato entre o céu e a terra aparece na narrativa de Gregório sobretudo a partir da mediação de milagres realizada pelos santos. Nas palavras de Peter Brown, “muitos dos milagres associados com os túmulos de são são milagres que tornam visível o invisível repouso dos santos”⁶³.

Com relação ao espaço, *Glória dos Mártires* refere-se a um cenário muito amplo, ainda que em dezesseis casos os locais onde os milagres ocorreram não tenham sido identificados pelo autor. Os mártires em questão realizam seus milagres na Gália de Gregório, mas também em Jerusalém, em Constantinopla, em cidades italianas como Milão e Brioni, e regiões da Armênia, Espanha e Síria.

Conventos, mosteiros, catedrais, oratórios e santuários seguem como espaços mais marcantes para a ocorrência de milagres na narrativa. Sobre o caso específico dos santuários, é interessante destacar que Gregório não acreditava que o tratamento oferecido pelos médicos pudesse ser eficiente em comparação com as possibilidades de cura nos santuários a partir dos milagres. O bispo narra que, numa cidade perto de Constantinopla, um homem sofria de fortes dores e desejava procurar a medicina dos homens, mas o bispo local recomendou que ele orasse no túmulo do apóstolo André. Após a oração, o homem obteve a cura desejada. Considerando que os santuários estavam sob gestão de um bispo e que sua autoridade demarcava os verdadeiros locais santos, é possível pensar que a cura pública só seria aceitável em locais específicos. Dessa forma, os santuários tendiam a concentrar os milagres e, nas palavras de Peter Brown, transformaram as cidades “em centros cerimoniais, autênticos oásis do sagrado mantidos com todos os cuidados”⁶⁴.

⁶² VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (dir.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002, Vol II, p. 212.

⁶³ BROWN, 1981, p.75 “many of the miracles associated with the tombs of the saints are miracles that made visible the invisible refreshment of the saints (...)”

⁶⁴ BROWN, 1999, p. 126.

Além dos fenômenos de cura nos quais estavam envolvidos, os santos da narrativa de Gregório também se faziam presentes na execução da justiça. Os milagres que envolvem punições, exposição do culpado pelo santo e libertação de prisioneiros somam juntos o número de trinta e seis casos em *Glória dos Mártires*. O mártir se converte então não apenas numa espécie de canal de cura, mas também no canal que promove a justiça divina. As principais faltas passíveis de castigo pelos santos nessa obra são: roubo (em especial se está se tratando de posses das igrejas), desrespeito ao santo, perjúrio, adultério e trabalho em dias santos.

No mundo de Gregório e seus ouvintes a justiça nem sempre era exercida com clareza pelas autoridades terrenas. Nesse sentido, a crença no santo como aquele que é capaz de executar a justiça com retidão e pureza se mostra um fator importante no equilíbrio de forças deste mundo.

O mártir era capaz de expor as pessoas que cometiam perjúrio, forçando-as a confessar o erro. Caso não confessassem, poderiam sofrer uma morte violenta e imediata. Gregório também menciona casos em que prisioneiros foram libertados, além de mulheres que clamaram pela misericórdia de um santo ao serem acusadas de adultério e condenadas ao afogamento. Uma vez recebendo o auxílio do santo, essas mulheres não afundavam na água e estavam liberadas pelos juízes locais para voltar às suas famílias.

A comunidade de fiéis desenvolve com o santo uma relação estreita baseada sobretudo na lealdade mútua. A execução da justiça torna-se, portanto, um dos elos da cadeia de confiança que envolve a comunidade e o santo, encarado como um patrono especial.

O culto dos mártires “democratiza-se” através do santo patrono, que baseia as suas características nas mesmas noções de uma relação de clientela: lealdade do protegido, “amizade” e dever de proteção por parte do patrono em relação a quem a ele se recomendou. Numa sociedade ameaçada de desintegração, onde os indivíduos viviam angustiados pela ideia de perderem a sua identidade e a sua liberdade, os

santos vinham a propósito para restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação ao nível da vida de todos os dias.⁶⁵

Considerando a função didática e pastoral das narrativas de Gregório, é interessante destacar o esforço do bispo ao tratar de casos envolvendo o arianismo. Em outras palavras, Gregório menciona três casos através dos quais tenta mostrar o quanto o arianismo poderia ser nocivo no interior da comunidade de fiéis. No primeiro caso, um padre católico e um padre ariano se encontraram numa refeição na casa de um casal, sendo a mulher uma católica e o homem um dito herege decidido a constranger o padre católico. O padre ariano veio a falecer ao tentar impedir que o padre católico desfrutasse da refeição. O marido herege arrependeu-se e buscou a conversão.

O segundo caso refere-se a uma discussão entre um diácono católico e um padre ariano. O diácono propôs que um anel fosse lançado em um pote de bronze com água fervendo. O padre ariano foi convidado a tentar pegar o anel sem ferir-se, mas inicialmente decidiu recusar. Um diácono de Ravena interferiu e retirou o anel do pote sem nenhum ferimento. O ariano alegou que sua fé também o protegeria, mas sua pele foi derretida pela água fervendo quando buscou retirar o anel.

Por fim, um terceiro caso relata que um clérigo da Gália foi capturado por um rei ariano na Espanha que desejava obrigá-lo a aceitar o arianismo. O clérigo rejeitou a proposta e foi torturado, mas Gregório afirma que ele só teria sentido os três primeiros açoites.

As categorias sociais envolvidas nos episódios de cura e execução da justiça em *Glória dos Mártires* são especialmente diáconos, padres, bispos, freiras, abades e abadessas, marinheiros, bandidos, um arquiteto, judeus, pedreiros, criadores de animais, coletores de impostos, servos, monges, duques e condes, mercadores, soldados dos reis, juízes, reis bárbaros. Esses dados demonstram que, na concepção de Gregório, a ação dos santos

⁶⁵ VAUCHEZ, 2002, p. 212.

atravessa diversos grupos sociais, favorecendo e punindo ricos e pobres, religiosos ou não, de acordo com suas ações diante de Deus.

Pode-se dizer, portanto, que um ideal de conduta cristã está presente nas entrelinhas das obras de Gregório. Seguindo o exemplo de santos como os mártires, o cristão deveria ser capaz de resistir aos vícios e recorrer ao santo para vir a receber a intercessão quando necessária. Assim, a presença do milagre em narrativas como *Glória dos Mártires* culmina por reforçar no mínimo três aspectos: primeiramente, o culto dos santos e mais particularmente a exaltação do mártir; em segundo lugar a confiança do fiel com relação ao santo e ao seu modelo de comportamento e, por fim, a crença de que o sobrenatural faz parte do funcionamento do mundo no qual esses fiéis estão inseridos, desde que essas manifestações se enquadrem nas expectativas e padrões de bispos como Gregório de Tours.

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-63735-14-0

