

Revista Ágora



DOSSIÊ

Estabelecidos e outsiders no mundo
tardo antigo e medieval

23

Jan.-jun.

2016

Revista Ágora

ISSN 2318-9304

FICHA TÉCNICA

Editores

Fabio Muruci dos Santos (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Luiz Cláudio M. Ribeiro (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Conselho Consultivo

Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Cleonara Maria Schwartz (Universidade Federal do Espírito Santo)

Erivan Cassiano Karvat (Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil)

Estevão Chaves de Rezende Martins (Universidade de Brasília, Brasil)

Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Luis Fernando Beneduzi (Universidade Ca' Foscari de Veneza, Itália)

Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná, Brasil)

Marcos Pereira Magalhães (Museu Paraense Emílio Goeldi, Brasil)

Simonne Teixeira (Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil)

Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti (Universidade Católica do Salvador, Brasil)

Secretária

Janaína Souza

Editoração, revisão técnica e capa

João Carlos Furlani

Revisão

Os autores

Realização

Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo

Contato

Av. Fernando Ferrari n. 514, IC-3,
Segundo andar/CCHN - Campus de Goiabeiras
Vitória, ES, CEP: 29075-910
Telefone: 55 27 4009-2507
E-mail: revistaagoraufes@gmail.com

Objetivo

Uma das maiores dificuldades enfrentadas por discentes e docentes no âmbito dos programas de pós-graduação no Brasil é, seguramente, divulgar os resultados parciais e/ou finais obtidos com a execução dos projetos de pesquisa. Diante de uma situação como essa, é imprescindível a adoção de iniciativas no sentido de permitir que os trabalhos acadêmicos sejam compartilhados com a comunidade científica e com a sociedade em geral.

Por essa razão, propomos a criação da *Revista Ágora*, veículo eletrônico de periodicidade semestral voltado para a divulgação, sob a forma de artigo científico, do produto das pesquisas desenvolvidas por alunos e professores dos Programas de Pós-Graduação. A principal finalidade do periódico é constituir um espaço virtual de debate, de discussão que resulte em ideias originais e iniciativas transformadoras, como outrora se dava entre os gregos, os patriarcas do pensamento ocidental e precursores do conhecimento histórico. E é com esse espírito que convidamos a todos a acessar e contribuir com a manutenção da revista.

Além de artigos, *Ágora* acolhe o envio de resenhas, entrevistas, traduções e documentos historiográficos. Sua periodicidade é semestral e ela recebe colaborações em fluxo contínuo. O acesso ao conteúdo de *Ágora* é gratuito.

Ficha catalográfica

Revista Ágora. Vitória: Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica/
Programa de Pós-Graduação em História, 2016, número 23, julho,
2016. 297p.

Semestral
ISSN 1980-0096

1. História - Periódicos

CDU 93/99

6 Homenagem ao professor Celso Taveira
Ruy de Oliveira Andrade Filho

Dossiê

Estabelecidos e *outsiders* no mundo tardo antigo e medieval

10 Apresentação
Sergio Alberto Feldman

13 Yahweh como um deus *outsider*: duas hipóteses explicativas para a introdução do culto de Yahweh em Israel
Oswaldo Luiz Ribeiro

30 As raízes platônicas do *Mal* como princípio moral e antropológico no cristianismo da Antiguidade Tardia
Ronaldo Amaral

45 O estranho: a construção da marginalização judaica na narrativa de *De fide catholica* de Isidoro de Sevilha
Renata Rozental Sancovsky
Cristiane Vargas Guimarães

60 Jerônimo de Estridão: vida à margem?
Raquel de Fátima Parmegiani

77 O conflito entre católicos e donatistas no *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* de Agostinho de Hipona
José Mário Gonçalves

88 Testemunho de Agostinho e Jerônimo sobre as mulheres na Antiguidade Tardia a partir de missivas cristãs
Fabiano de Souza Coelho

101 A celebração de um novo tempo: o ideal unitário na *Crônica* de João de Biclano
Luís Eduardo Formentini

116 O judeu, *outsider* no reino visigodo de Toledo
Cynthia Valente

130 O epistolário agostiniano e os concílios de Cartago e de Mileve (416 d.C.): uma polêmica sobre identidade e diferença, heresia e ortodoxia
Raphael Leite Reis

154 A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia
Ana Paula Tavares Magalhães

- 169 Religiosidade, perdição da alma e salvação na sociedade portuguesa medieval (séc. XIV-XVI)
Adriana Zierer
- 196 Os judeus como a personificação do mal: a relação entre os judeus e os pecados capitais no Ocidente medieval (séc. XIII-XV)
Kellen Jacobsen Follador
- 212 Estigma e tolerância: Afonso X e os judeus em Castela (séc. XIII)
Ludmila Noeme Santos Portela
- 228 Corpo, sexo, pecado e condenação no baixo-medievo: o papel das confissões na efetivação do domínio clerical sobre a vida dos casados
Anny Barcelos Mazioli
- 248 Contaminação: a lenta construção do estigma judaico numa análise de longa duração
Sergio Alberto Feldman

Artigo

- 269 Breve panorama das relações internacionais europeias: dos sistemas bismarckianos ao sistema Delcassé
Josemar Machado de Oliveira

Resenha

- 292 Por uma história dos jornais no Brasil
MOLINA, Matías M. *História dos jornais no Brasil: Da era colonial à Regência (1500-1840)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 1. 560p.
Amanda Peruchi

Homenagem ao professor Celso Taveira

Novamente, encontro-me em uma difícil situação. Novamente? Sim. Pois, em uma determinada ocasião também tive que redigir uma homenagem a outro inestimável amigo, o professor Daniel Valle Ribeiro. Situação difícil, pois é extremamente complicado você falar de alguém que nos é tão caro. Desta feita, o convite partiu de um outro grande parceiro, um verdadeiro irmão: o professor Sergio Alberto Feldman. Devo ainda dizer que por ele, existiria um artigo meu nessa homenagem, mas infelizmente, por diversas razões, isso não me foi possível. E ainda assim, Sergio A. Feldman me permitiu, com sua imensa generosidade, que estivesse presente nela na redação dessa singela homenagem, pelo que o agradeço imensamente.

Na verdade, imagino que milhares de pessoas gostariam também de estar presentes nessa obra, o que tornaria a empreitada impossível. Mas todos que conhecem o professor Celso Taveira sabem que ele, com sua imensa sensibilidade, saberá de quantos e quantos gostariam de estar participando dessa obra. Mas agora, vejo-me diante do fato de falar de nosso homenageado.

6 Conheci o professor Celso Taveira em uma situação singular. Fui membro de sua banca de doutoramento, cuja tese foi orientada pelo professor Jonatas Batista Neto. Devo ter sido lembrado para ela talvez por ter ministrado aulas sobre Bizâncio e Islã na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo ou, talvez, por ser co-autor com Hilário Franco Júnior de um para-didático intitulado *Império Bizantino*. Apesar do singular da situação, de minha parte houve uma imediata empatia. Celso Taveira, que dispensa o título de professor por ser muito mais que isso, cativou-me imediatamente pela sua simpatia. Digo que ele dispensa o título de professor porque, na realidade, ele é um grande e erudito mestre. E, diferentemente de muitos, na sua mineira simplicidade, impressiona pela sua ausência de arrogância, muito tradicional em muitos e nem sempre bons eruditos da academia, sem deixar-se influenciar pela famosa fogueira de vaidades.

Bizantinista sem igual em nossas paragens, uma das primeiras impressões que ele nos deixa como lição é o significado da palavra "*Humilitas!*". O Celso socrático, como muitos de nós, sabe que quanto maior é o nosso conhecimento, mais patente fica nossa ignorância. Se a palavra é filha do pensamento, Jorge Luis Borges nos diz: "a dúvida é um dos nomes da inteligência". Porém, mais que isso, não se tratava do simples duvidar. Essa postura seria, como ele nos deixa como lição, é extremamente confortável. Acreditar em tudo ou duvidar de tudo são soluções definitivamente cômodas: ambas posturas nos dispensam da reflexão. E de maneira complexa, Celso

Taveira sabe, como nos ilustra Santo Isidoro de Sevilha que “a verdade é anterior ao verdadeiro, porque não é verdade o que deriva de verdadeiro, mas sim, verdadeiro o que deriva de verdade”. Sabe também que os horizontes devem sempre estar ao alcance dos olhos, mas nunca das mãos...

Mais que um professor em sala de aula, Celso Taveira, e sua imensa generosidade, organizava cursos em que dividia sua outra paixão: a música! Em diversas ocasiões, ministrou cursos como o UFÓPERA, onde apresentava essas complexas obras aos seus alunos. No último desses cursos de que tive notícia, Celso apresentou, aos que se interessavam, uma audição dos concertos de Mozart onde, juntamente com os parceiros que lá estavam, não apenas elucidava, mas também descobria inúmeras novidades e que, por sorte, partilhava comigo suas descobertas e incertezas... Sorte a minha de poder contar com a sua amizade que, para mim, é um verdadeiro privilégio!

Mais que um amigo, tal como Sergio A. Feldman, Celso Taveira é um irmão, dos poucos que encontramos no decorrer de nossas vidas. Para além de sua generosidade, outra característica de nosso homenageado, é a sua sensibilidade, sua atenção para com os alunos e amigos. De uma generosidade sem par, está sempre disposto a dividir suas descobertas, seus achados, não apenas históricos e musicais, mas de uma variedade profunda de interesses.

Mas Celso é também um mestre na arte da vida. Vive a vida como ela deve ser vivida, dentro de seus conceitos. Conceitos esses que irradiam uma luz envolvente, aquela que nos faz feliz simplesmente por ter a oportunidade de tentar, de poder com nossas próprias mãos, mudar as coisas que escolhemos para nós mesmos, aceitando aquilo que – uma nova lição para nós – que a incoerência é uma das melhores características do ser humano. Definir Celso Taveira é uma tarefa impossível, uma vez que toda verdade é SINGULAR e o máximo que conseguimos é nos determos em algumas versões convincentes. Encontro nas palavras de Elizabeth Kubler-Ross a mais próxima definição de nosso homenageado: “As pessoas mais belas com quem me encontrei são aquelas que conheceram a derrota, conheceram o sofrimento, conheceram a luta, conheceram a perda e encontraram sua maneira de sair das profundezas. Essas pessoas tem uma apreciação, uma sensibilidade e uma compreensão da vida que nos preenchem de compaixão, humildade e uma profunda inquietude amorosa. As pessoas belas não surgem do nada...”.

Dessa forma, pedimos ao amigo e irmão Celso Taveira que aceite com brandura essa nossa singela e humilde homenagem, pois a sua beleza é aquela que nenhum retrato ou palavras conseguem expressar. Que ela possa deixar assinalada toda nossa gratidão por tudo que ele nos concedeu e concede até hoje. Lembrando também de Santo Agostinho que nos esclarece que “se o presente, para ser tempo, só passa

Homenagem ao professor Celso Taveira

a existir porque se torna passado... O que agora claramente transparece é que nem há tempo futuro nem pretérito". Assim, Celso nos contempla de forma eterna. E, paremos por aqui pois, como nos recorda Shakespeare, "pobre é o amor que pode ser descrito".

Ruy de Oliveira Andrade Filho

Dossiê

Estabelecidos e *outsiders* no mundo tardo antigo e medieval

Apresentação

Com muita satisfação apresento o dossiê “Estabelecidos e *outsiders* no mundo tardo antigo e medieval”, no qual nos propomos a homenagear o Dr. Celso Taveira que está se aposentando da Ufop, universidade com a qual temos relações especiais. A homenagem a este emérito professor, pesquisador e ser humano raro, deixei ao Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (Unesp - Campus de Assis).

Proponho-me apresentar os textos recebidos e aprovados para o dossiê. Eles foram distribuídos de maneira cronológica: um texto de história antiga, que optamos por aceitar, mesmo que amplie o escopo da proposta inicial, por acharmos que enriqueceria nossos estudos com o mesmo; no recorte cronológico da Antiguidade Tardia temos oito (8) artigos; já no recorte cronológico do medieval temos seis (6) artigos, totalizando quinze (15) artigos.

O artigo localizado no período da Antiguidade é de autoria do Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro (Faculdades Unidas - Vitória/ES) denominado “Yahweh como um deus *outsider*: duas hipóteses explicativas para a introdução do culto de Yahweh em Israel”, que analisa as fontes escritas e a cultura material e direciona a reflexão para a hipótese de que o deus de Israel e Judá seja um *outsider*, importado de povos vizinhos.

10

Antiguidade Tardia

O artigo que abre este período é de autoria do Dr. Ronaldo Amaral (UFSL - Sete Lagoas/MS) denominado “As raízes platônicas do *Mal* como princípio moral e antropológico no cristianismo da Antiguidade Tardia”, que analisa as concepções do mal no mundo tardo-antigo e a construção da presença do Diabo no mesmo período.

O segundo artigo é de dupla autoria, sendo escrito por Dra. Renata Rozental Sancovsky e sua doutoranda, Cristiane Vargas Guimarães (ambas da UFRRJ - Seropédica/RJ), denominado “O estranho: a construção da marginalização judaica na narrativa de *De fide catholica* de Isidoro de Sevilha”. As autoras analisam a construção de um preconceito relativo ao judeu na obra isidoriana e direcionam a reflexão para o estabelecimento de um fenômeno de longa duração, que seria o antijudaísmo medieval e especificamente ibérico.

O terceiro artigo, de autoria de Dra. Raquel de Fátima Parmegiani (UFAL - Maceió/AL), denominado “Jeronimo de Estridão: vida à margem?”, analisa a vida e a obra do

exegeta e tradutor da Bíblia, enfocando os problemas desta tradução e as críticas desta no seu contexto e na posteridade.

O quarto artigo é de autoria de um recém-doutor, José Mário Gonçalves (Faculdades Unidas/Ufes - Vitória/ES), e intitula-se "O conflito entre católicos e donatistas no *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* de Agostinho de Hipona". No texto, o autor analisa as relações entre o bispo Agostinho e os hereges donatistas no âmbito do Norte da África, no Baixo Império, sob o signo de intensa repressão imperial aos *outsiders*.

O quinto artigo, de autoria de um doutorando, Fabiano Souza Coelho (UFRJ-RJ), denominado "Testemunho de Agostinho e Jerônimo sobre as mulheres na Antiguidade Tardia a partir de missivas cristãs" analisa as representações do feminino na obra destes dois Padres da Igreja no período tardo-antigo e a influência destas percepções no medievo.

O sexto artigo, denominado "A celebração de um novo tempo: o ideal unitário na *Crônica* de João de Bicláro", é de autoria de um doutorando, Luís Eduardo Formentini (Ufes/PPGHis - Vitória/ES), o qual analisa a obra do Biclarense e enfoca os ideais de unidade entre a monarquia e a igreja no reino visigótico de Toledo, no período próximo ao III concílio de Toledo (589), sob o prisma deste clérigo e cronista.

O sétimo artigo é de autoria de uma mestra, Cynthia Valente (NEMED/UFPR - Curitiba/PR) e intitula-se "O judeu, *outsider* no reino visigodo de Toledo". O texto aborda a construção da representação negativa do judeu no reino visigótico de Toledo, com um recorte no período que sucede o III concílio de Toledo (589), a partir de obras do episcopado e da legislação canônica ou monárquica.

O oitavo artigo, de autoria de um mestrando, Raphael Leite Reis (Ufes/PPGHis - Vitória/ES), denominado "O epistolário agostiniano e os concílios de Cartago e de Mileve (416 d.C.): uma polêmica sobre identidade e diferença, heresia e ortodoxia" analisa as relações de poder entre o cristianismo católico e uma das vertentes, definidas pelos "estabelecidos", como heréticas: o pelagianismo em suas diversas manifestações no século VI.

Este conjunto traz uma diversidade de temas com ênfase nas relações entre estabelecidos, em especial a Igreja e *outsiders*, a saber, judeus, hereges, e outros.

Período medieval

Este conjunto traz seis artigos, também variados e multifacetados sobre as relações entre estabelecidos e *outsiders* no período medieval.

O primeiro artigo, de autoria da Dra. Ana Paula Tavares Magalhães (USP - São Paulo/SP), denominado "A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia" analisa a transição da ordem franciscana, da condição de *outsider* e motivadora de crítica ao poder papal e pontifício, para ser inserida no sistema e se tornar estabelecida e defensora da hierarquia, da ortodoxia e do sistema.

O segundo artigo, de autoria da Dra. Adriana Zierer (UEMA - São Luís/MA) denominado "Religiosidade, perdição da alma e salvação na sociedade portuguesa medieval (séc. XIV-XVI)" analisa a lenta evolução dos conceitos de pecado, desvio e danação na sociedade medieval portuguesa e que herdamos através de nossas raízes portuguesas.

O terceiro artigo é de autoria da doutoranda Kellen Jacobsen Follador (Ufes/PPGHis - Vitória/ES) e intitula-se "Os judeus como a personificação do mal: a relação entre os judeus e os pecados capitais no medievo cristão". Este artigo dialoga de maneira interessante com o segundo artigo, ao refletir sobre a forma que os estabelecidos, estigmatizam uma minoria, neste caso os judeus, espelhando nestes um amplo rol de pecados e catalisando uma imagem ou representação negativa destes na sociedade castelhana.

O quarto artigo, de autoria da doutoranda Ludmila Noeme Santos Portela (Ufes/PPGHis - Vitória/ES), denominado "Estigma e tolerância: Afonso X e os judeus em Castela (séc. XIII)" analisa as relações de poder entre o monarca letrado e culto com a minoria judaica no reino de Leão e Castela, no período que seguiu as amplas conquistas de Fernando III e de seu filho e herdeiro Afonso X. Reflete, também, sobre as contradições da lei e da justiça, da necessidade dos judeus na administração do reino ampliado pelo avanço na Andaluzia, e a mescla de estigma e tolerância.

O quinto artigo, de autoria da mestrandia Anny Barcelos Mazioli (Ufes/PPGHis - Vitória/ES), denominado "Corpo, sexo, pecado e condenação no baixo-medievo: o papel das confissões na efetivação do domínio clerical sobre a vida dos casados" reflete sobre o controle do corpo, do desejo e da sexualidade dos casados leigos pelo estamento clerical. Analisa as políticas de controle e repressão efetivadas sob o signo de que o sexo é permitido apenas entre os cônjuges, se tiver a intenção da reprodução.

O sexto e último artigo é de autoria do Dr. Sergio Alberto Feldman (Ufes/PPGHis - Vitória/ES), coordenador e editor deste dossiê, denominado "Contaminação: a lenta construção do estigma judaico numa análise de longa duração", que analisa a percepção dos judeus como uma minoria estigmatizada e que gera contaminação na sociedade majoritária cristã, através de uma reflexão de longa duração.

Sergio Alberto Feldman
Organizador.

YAHWEH COMO UM DEUS *OUTSIDER*: DUAS HIPÓTESES EXPLICATIVAS PARA A INTRODUÇÃO DO CULTO DE YAHWEH EM ISRAEL*

Oswaldo Luiz Ribeiro**

Resumo: O objetivo do presente artigo é apresentar duas hipóteses explicativas para o fato de o culto do deus *outsider* Yahweh ter sido introduzido em Israel. A moderna historiografia considera Israel um povo distinto de Judá, originalmente politeísta e, como atesta o elemento teóforo que constitui o seu nome, praticante do culto ao deus cananeu El. Por sua vez, Yahweh é um deus *outsider*, cujo culto se desenvolveu nos territórios de Edom e Midiã. Não tão cedo, mas não depois do século IX, o culto de Yahweh foi introduzido no território e na cultura israelita. Num primeiro momento, Yahweh é assimilado ao panteão de El, mas, com o passar do tempo, El e Yahweh acabam sendo identificados. O artigo analisa duas hipóteses para a introdução do culto de Yahweh em Israel: ou o traditivo grupo do êxodo o introduziu ou isso se deve a relações diplomáticas entre Israel e Edom.

Palavras-chave: Yahweh; Israel; Edom; Seir; Temã.

Abstract: The purpose of this paper is to present two explanatory hypotheses for the fact that the Yahweh's cult had been introduced in Israel. The modern historiography considers Israel a distinct people in relation to Judah, originally polytheistic and, as shown by its name, practitioner of the cult to the Canaanite god El. In turn, Yahweh is an outsider god, whose cult was developed in the territories of Edom and Midian. Not so soon, but not after the ninth century, the Yahweh's cult was introduced into Israeli culture. At first, Yahweh is assimilated to the pantheon of El, but over time, El and Yahweh end up being identified. The paper examines two hypotheses for the introduction of the Yahweh's cult in Israel: or the traditive group from exodus introduced it or this is due to the diplomatic relationship between Israel and Edom.

Keywords: Yahweh; Israel; Edom; Seir; Teman.

13

* Artigo submetido à avaliação em 23 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 05 de julho de 2016.

** Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Possui pós-doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Coordenador e professor do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. E-mail: osvaldo@faculdadeunida.com.br.

Sabia qual era minha missão: desmistificar ocultações.
Norbert Elias

Introdução

Há mais ou menos cinco anos, escrevi a Ciro Flamarion, consultando-o sobre a possibilidade de um estágio pós-doutoral na área de História Antiga, no contexto do qual eu pretendia investigar a Judá pós-exílica, para o que, indiciariamente (GINZBURG, 2007, p. 143-180), eu me serviria, da Bíblia Hebraica. Gentilmente, Ciro me respondeu, informando-me ser de sua “política pessoal” não orientar trabalhos que lidassem com a Bíblia Hebraica. Retruquei que minha aproximação àquela biblioteca se dá por meio do instrumental teórico e metodológico histórico-crítico, atualizado em sua abordagem histórico-social, e que em nenhuma hipótese haveria a utilização dos textos como mais do que documentos históricos, cuja chave de interpretação seria (tentar) adequá-los à sua expressão contextual, retórica, política e pragmática originais. Ciro, um pouco mais incisivamente, mas sempre cortês, fez-me não ter dúvidas quanto à sua decisão. Lamentei muitíssimo, comportamento que, nos espaços jurídicos, se conhece como *jus esperniandi*...

14 Felizmente, nem todo historiador assume tal “política pessoal”, bastante restritiva, “já (que) o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça” (BLOCH, 2001, p. 54), e, se a carne humana expressou sua consciência em óstracas, pergaminhos, papiros, inscrições, nesse caso conviria estar atento ao fato de que reza a lição que “também ‘textos’ podem ‘responder!’” (APEL, 2000, p. 125). Ainda que textos e carne humana que, à sua revelia, com o tempo tenham se convertido em cânon...

É o caso, por exemplo, de Mario Liverani, que entendeu poder ensaiar historiografia, servindo-se dos mitos próximo-orientais (LIVERANI, 2004), e que, além disso, enfrentou a difícil tarefa de escrever uma “História antiga de Israel” (LIVERANI, 2008). Não é o único, todavia: junto com o arqueólogo israelense Israel Finkelstein, o também arqueólogo, mas historiador, Neil Asher Silberman escreveu “The Bible Unearthed”, um revolucionário livro sobre História de Israel, que recebeu como “propaganda” um deplorável nome em sua publicação no Brasil (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003). Escusado me parece dizer que são abordagens a textos de mitologia e tradições político-religiosas no “estilo” da aproximação que, por exemplo, Marcel Detienne faz da literatura mitológica e “filosófica” grega (DETIENNE, 1998), quero dizer, olhar para o que está para além do texto, por trás do texto, em seu horizonte de produção, sem se deixar encantar pelo jogo sincrônico dos cânones e das personagens,

controladas que são por redatores carregados de intencionalidades históricas, cuja dinâmica que se administra é política.

Penso ser necessária essa argumentação, porque quem escreve o presente texto é um teólogo de formação, cientista da religião por profissão, que investiga historicamente a Bíblia Hebraica e, assim trabalhando, pensa enquadrar-se no espectro indiciário, nomeado pelo historiador já referenciado. Trata-se sempre de, nos textos da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* e nos textos de cultura, política e religião que gravitam no seu entorno, procurar indícios do mundo por trás do texto, do que se pode captar de plausivelmente histórico, concreto, para além das encenações mitológicas. Um pouco Liverani, um pouco, Detienne, um pouco Finkelstein e Silberman, um pouco Ginzburg, e – sempre! – o ogro de Bloch.

Farejar indícios! E um deles já se encontra no próprio nome – יִשְׂרָאֵל (yisrāʾēl – doravante, “Israel”). Para o que diz respeito à presente pesquisa, um dos componentes do nome “Israel” é o elemento teóforo אֱל (ʾēl – doravante, El) (THOMPSON, 1992, p. 138-140). El é nome de um dos deuses do panteão cananeu (HERMANN, 1999, p. 274-280; KELL, 1992, *passim*). De fato, o principal deus cananeu. O fato de o elemento teóforo אֱל compor o nome com que aquele povo é designado deve necessariamente indicar para um fato: o que quer que historicamente tenha sido em suas origens, o contingente sociocultural e político-religioso “Israel” prestava íntimo culto a El, profundo até o ponto de marcar-se com o nome da divindade. Não é preciso descartar o culto a nenhum outro deus daquela tradição – é preciso assinalar que Israel está originalmente vinculado, e de forma muito íntima, a El. Pense-se, por exemplo, na tradição de Jacó, que, adquirindo um campo em Siquém, ergueu ali um altar, tendo lhe chamado de אֱל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (“El, o deus de Israel”) (HIEBERT, 1996, p. 106).

Dizer que Israel prestava culto a El deve necessariamente soar como ou “além de Yahweh”, ou “e não a Yahweh”. Adiante, no que diz respeito às origens de Israel, a primeira alternativa será descartada, de sorte que dizer que, em seus primórdios, Israel prestava culto a El significa dizer que não prestava culto a Yahweh. Israel, portanto, era um grupo social adaptado às condições socioculturais de Canaã, inclusive seu (s) deus(es), uma vez que “os antigos israelitas eram – ironia das ironias – eles próprios, originalmente cananeus” (FINDELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 168; KEEL, 1995, p. 17).

Ausente no início da história daquele povo, por volta dos séculos IX ou VIII, todavia, Yahweh é positivamente mencionado em relação à Samaria, “capital” de Israel. “Janela para o mundo da religião israelita da época em um período anterior à teologia deuteronomista” (MAZAR, 2003, p. 428), na famosa e disputada inscrição do “sítio ímpar” de Kuntillet ‘Ajrud, pode-se ler: “Yahweh de Samaria e sua Asherah” (MAZAR, 2003, p. 425), cuja fórmula vincula Yahweh a Israel e, em campo de disputa, aparece

relacionado à consorte de El (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 327-328). Isso implica em considerar que em algum momento entre suas origens e o século IX ou VIII, o culto de Yahweh foi necessariamente introduzido em Israel.

Desde seu ingresso e durante um longo tempo, Yahweh vai aparecer em associação muito próxima com El, o qual, todavia, guardava posição hierárquica superior, como se pode depreender de Deuteronômio 32,8-9 (SANDERS, 1996). Esse indício deve significar que a entrada de Yahweh no cenário político-religioso não se deu pelo destronamento imediato do velho deus cananeu. Pelo contrário, ao ingressar no conjunto de deuses locais, Yahweh assume uma posição inferior ao deus principal, submetendo-se a ele. Todavia, a despeito da submissão, Yahweh já aparece como o deus de Jacó: כִּי חֵלֶק יְהוָה עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבְלֵי נַחֲלָתוֹ ("porque a porção de Yahweh é o seu povo, Jacó é a parte de sua herança" – Deuteronômio 32,9). Na Bíblia Hebraica, tradições sobre o "concílio de El" (עֲדַת־אֱל) e temas relacionados devem ser lidos nessa dimensão (Salmos 82,1; cf. Salmos 29,1 e 89,6-7 – בְּנֵי אֱלִים ["filhos dos deuses"]).

Perseguindo as pistas da relação histórica entre as representações dos dois deuses, chega-se ao conjunto de testemunhos que passam a identificar Yahweh e El como o mesmo deus (SMITH, 2001, p. 32) – por exemplo, Josué 22,22, onde o termo já passa a significar meramente um designativo de divindade: אֱלֹהִים יְהוָה אֱלֹהִים יְהוָה ("Deus' [אֱל] dos deuses é Yahweh. 'Deus' [אֱל] dos deuses é Yahweh"), ou Gênesis 14,22: הֲרִימְתִּי יָדַי אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי עֲלִיּוֹן ("levantei as minhas mãos para Yahweh, 'deus' [אֱל] altíssimo"). Yahweh e El são, agora, o mesmo deus.

No conjunto, os indícios permitem, portanto, a seguinte reconstrução da tradição: originalmente, Israel adora o deus El, e não Yahweh. Em algum momento, e certamente já no século IX ou VIII, Israel passa a adorar Yahweh, *outsider* do sul, recém-introduzido na cultura. Por um período de tempo não determinado, mas, naturalmente, após o ingresso de Yahweh no panteão, El e Yahweh são igualmente cultuados. No final do processo histórico, Yahweh assume a posição de El, que perde retoricamente sua identidade.

A questão historiográfica que se impõe, portanto, é: quando Yahweh ingressou em "Israel"?

Indícios da origem "estrangeira" de Yahweh – Seir e Temã

Há pelo menos duas passagens na Bíblia Hebraica que indicam muito gravemente a origem estrangeira de Yahweh. Nesse sentido, o futuro deus israelita aparece no cenário israelita como um *outsider*.

A primeira passagem tem sido considerada a mais antiga narrativa da Bíblia Hebraica. Não vem ao caso. Quanto menos antiga ela for, mais força retórica há no indício da origem estrangeira daquela que se tornará a única divindade judaíta. À medida que o tempo passa e o deus originalmente estrangeiro assume a posição hierárquica cada vez mais principal e, mais tarde, já em contexto judaíta, único deus nacional, a manutenção da tradição de sua origem estrangeira reforça o seu inamovível enraizamento na tradição. Parece ser mais fácil transformar o velho El em Yahweh do que apagar a memória da sua origem em terras extraisraelitas...

Trata-se de Juízes 5 (WONG, 2006). Nos termos da narrativa, constituída por um conjunto de “tribos”, parte da população israelita desce das montanhas que se projetam desde a planície de Megido, para o enfrentamento bélico do contingente cananeu fortemente armado e proprietário de carros de combate (WEBB, 1987, p. 36 e 119). O tom da narrativa dá a entender que se trataria de um enfrentamento suicida, já que os contingentes militares do lado israelita não faziam frente à força armada do inimigo. As batalhas começam e, segundo a narrativa, uma tempestade desaba sobre a planície. Torrencial, a chuva alaga o campo de batalha. Os carros cananeus atolam. A vantagem competitiva do adversário desaparece. Os israelitas vencem a batalha.

“Memória” traditiva ou criação literária, não importa, o que vem ao caso é que a cena é interpretada teologicamente: não fora uma simples chuva – a tempestade, os raios e os trovões eram a manifestação, armado até os dentes, da presença salvadora do deus guerreiro, Yahweh (KELL, 1995, p. 20), que, tendo saído de sua montanha sagrada, foi em socorro dos israelitas (KLEIN, 1988, p. 44-45). A cena é teologicamente assim descrita:

יְהוָה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׁעִיר	Yahweh, quando saíste de Seir,
בְּצֵעַדְךָ מִשָּׂדֵה מוֹאָב	quando marchaste pelo campo de Moabe,
אֲרֶץ רָעָשָׁה	a terra tremeu,
גַּם-שָׁמַיִם נָטְפוּ	os céus despejaram,
גַּם-עָבָיִם נָטְפוּ מַיִם:	sim, os nimbos despejaram água!

Para além da leitura da tempestade como intervenção do deus guerreiro da montanha, importa capturar o indício de que esse deus da montanha, Yahweh, que vai ao socorro dos israelitas, para fazê-lo, sai de Seir. Sua montanha sagrada é Seir. Ora, Seir é uma montanha do extremo sul do corredor palestinese, em algum lugar a sudoeste ou sudeste da extremidade sul da Palestina (MacDONALD, 1994, p. 230-231). Trata-se de um indício fortíssimo: a memória da ação teológica do deus está vinculada à sua origem geográfica – Seir (VAN DER TOORN, 1996, p. 282-283). Se, de um lado, já

se sente vinculado ao “seu povo”, Israel, nessa tradição, todavia, Yahweh ainda “reside” em Seir. Ou tem lá seu palácio de veraneio...

O indício da origem estrangeira de Yahweh fortalece-se sobretudo com Habacuque 3,3. O fato de Juízes 5 poder ser datado como um texto muito antigo (ANDERSON, 2015, p. 103) – o que, todavia, não é indiscutível (RIBEIRO, 2012) – poderia fazer com que se considerasse a tradição da origem estrangeira de Yahweh um simples “eco”, um remanescente fossilizado e muito antigo da tradição. Agora, deparar-se com a mesma “memória” em um texto muito recente empresta significativa força cultural à tradição, que, nesse caso, teve forças para preservar-se durante séculos, no transcorrer dos quais o deus *outsider* vai se transformar em deus *estabelecido*. Habacuque é uma composição de no máximo o século VI, trezentos anos posterior à referida inscrição de Kuntillet ‘Ajrud. E, em pleno século VI (se não depois), pode-se ler: וְקָדוֹשׁ מִהַר-פָּאֲרָן אֱלֹהֵי מַתְיָמָן יְבוֹא (”Deus’ de Temã vem, e o Santo, do Monte Parã”).¹ No seguimento do verso, fala-se que a glória do deus cobriu os céus e a terra encheu-se do seu louvor. Plasticamente, trata-se do mesmo esquema observado em Juízes 5: lá, Yahweh sai de Seir, e os céus despencam sobre os inimigos dos israelitas; cá, o deus sai do Monte Parã, de Temã, e a sua glória cobre os céus, e enche-se a terra de seu louvor.

Temã é uma cidade de Edom (cf. Obadias 1,9; Ez 25,13) (JENSON, 2008, p. 17-18; LEMCHE, 2008, p. 251). Como referência a um monte, Parã é mencionado em Deuteronômio 33,2, articulado agora a Seir e Sinai (ambos de Juízes 5) (HAIMAN, 1863, p. 707-708). O imbricamento entre Temã e Parã sugere a manutenção da memória da origem estrangeira de Yahweh, memória que tende a “nacionalizar” a tradição, sem, todavia, desprezá-la.

O testemunho da Bíblia Hebraica não está sozinho nesse caso. No sítio arqueológico mencionado, Kuntillet ‘Ajrud, ao lado da já indicada “Yahweh de Samaria”, aparece a fórmula “Yahweh de Temã”. Sendo o sítio datado entre os séculos IX e VIII, o indício arqueológico soma-se ao testemunho da Bíblia Hebraica e ratifica a “memória” de que Yahweh estivesse, desde cedo, vinculado a Temã.

Indício indireto da força da tradição de Yahweh como deus do sul da Arabá

Não importa se a personagem Moisés constitui memória trabalhada teologicamente ou “livre” criação político-teológica. Para o que cabe à presente

¹ Há quem contorne a fórmula, tratando as designações como mera referência a determinada porção do traçado da rota dos israelitas do êxodo (ROBERTSON, 1990, p. 222). A respeito do significado das referências (Monte) Seir, Monte Parã e Temã em estreita relação com as origens de Yahweh, o artigo, todavia, acompanha o muito mais bem argumentado Karel van der Toorn (TOORN, 1996). Para uma história do contorno a essas referências sob esse registro hermenêutico, cf. Cogins e Han (2011, p. 78-80).

argumentação, quanto mais ficcional a tradição mosaica for considerada, mais ganha força retórica o argumento da manutenção inexorável da “memória” da origem não israelita de Yahweh.

O livro do Êxodo e as tradições que ele contém devem ser considerados ficções livres, elaboradas sobre tradição anterior. Por isso mesmo, as formulações que se flagram em franco contraste com a ideologia geral da composição podem ser interpretadas como indícios de sobrevivências de enfrentamento entre as tradições antigas e as reformulações dinâmicas da cultura. Seja para superá-las, seja para cooptá-las, a recepção das tradições antigas precisa mencioná-las e, nesse momento, podem ser flagradas, conquanto que na fala de quem não mais as articula em sua dimensão anterior, porque justamente ou as refuta ou as coopta.

Com o argumento presente, indique-se para a manutenção da “memória” de Moisés e seu encontro com Yahweh, que a tradição situa – de novo – no extremo sul do corredor palestinese. Localizada em Êxodo 2,1-22, em termos gerais, a história é a seguinte. Depois de ter sido criado no palácio, já crescido, Moisés testemunha um egípcio maltratar um hebreu. Tomado de comoção e indignação, Moisés mata o egípcio e o esconde. No dia seguinte, descobre que o corpo desapareceu e percebe que o assassinato foi descoberto. Temendo por sua vida, foge para a אֶרֶץ־מִדְיָן (“terra de Midiã”). A partir daí, desdobra-se a tradição de seu casamento com a filha de um sacerdote de Midiã e, ainda mais importante, a tradição do encontro de Moisés, pastor do rebanho de seu sogro midianita, e Yahweh, narrativa compósita localizada, no contexto atual, em Êxodo 3,1-6 (THOMPSON, 1995). Sempre se considerando o estado canônico da narrativa, é nesse encontro entre um Moisés, fugido do Egito, e Yahweh, no território de Midiã, que o deus comissiona seu “profeta” para a jornada de libertação dos israelitas. Com efeito, é após o diálogo entre Yahweh e Moisés, em Midiã, que o êxodo efetivamente começa...

O fato de, cooptando-a para a narrativa oficial, o Êxodo mencionar essa “memória” deve ser interpretado como se a redação se tivesse visto na condição de ver-se forçada a tanto. Isso se concluiu da própria narrativa. Moisés encontra-se no Egito. Yahweh pode simplesmente aparecer para ele *lá*. Parece que a composição vê-se forçada a criar um expediente para forçar Moisés, que lá estava, de lá sair, encontrar-se com Yahweh onde Yahweh tem de ser encontrado, isto é, em Midiã, voltar e operar no Egito a libertação dos hebreus do país onde no início ele estava. Ora, se Moisés já estava no Egito, por que fazê-lo sair e voltar, senão porque a “memória” da tradição impõe que se leve a sério o fato de que o “lugar” de Yahweh é lá, para onde o Moisés da narrativa oficial tem de ir (L'HEUREUX, 1981, p. 41)? Não se pode responder a essa questão, recorrendo-se ao argumento de que Yahweh não

pode ele mesmo agir no Egito, porque, no transcurso da narrativa, ele agirá, de sorte que as águas do Mar de Juncos não de desmentir a tese, depois que todas as pragas já a tiverem contestado. Parece-me que a explicação é justamente essa: a tradição de que Yahweh “reside” naquela região precisa ser tomada pela narrativa oficial, ainda que para, mais tarde, superá-la com a declaração do próprio deus de que deseja residir, agora, em Jerusalém – e isso, porque a cooptação da tradição se dá em território judaíta, e não mais israelita. O resultado, portanto, é a narrativa encontrar Moisés já no Egito, criar um expediente para que ele saia e vá até o território original das memórias traditivas de Yahweh, lá seja comissionado, de lá retorne ao Egito – com Yahweh! – e opere a libertação dos hebreus.

É curioso observar o mesmo padrão entre Juízes 5 e Habacuque 3,3, de um lado, e Êxodo 2,1-22 e 3,1-6, de outro. Lá, Yahweh sai de sua montanha sagrada e vai em socorro dos israelitas – sua montanha sagrada em Seir / Edom / Temã / Parã, não se perca de vista! Aqui, desde seu monte, aparecendo no meio de uma sarça, em Midiã, Yahweh comissiona seu “profeta” para a tarefa de libertar os hebreus do cativo. Não se está tomando literalmente essas narrativas. São construções político-teológicas, todas elas (DETIENNE, 1998). O que se está fazendo é percebendo um padrão na elaboração das tradições escritas da Bíblia Hebraica que tocam a “memória” do deus israelita, quando se precisa recuperar a tradição das origens: em todas essas passagens trazidas ao argumento, tem-se de enfrentar a “memória” da circunstância geográfica não israelita do deus israelita. Mais precisamente, precisa-se circunscrever a “memória” em alguma região do extremo sul da Palestina. Midiã não foge à regra. Edom e Midiã devem ser situados em alguma porção no extremo sul do corredor palestinese, seja a oeste, seja a sudeste. Nesse caso, na memória das origens de Yahweh, Midiã e Edom aparecem como espaços geográficos nos quais Yahweh age e a partir dos quais ele mesmo faz o que tem de fazer, ou comissiona quem tem de agir por ele. Conquanto, em todas essas passagens, trabalhe para hebreus (Êxodo), israelitas (Juízes 5) e judeus (Habacuque 3,3), é sempre a partir de fora que Yahweh se expressa e age – Temã e o Monte Parã (Habacuque 3,3), Seir (Juízes 5) e Midiã (Êxodo 2,1-22 e 3,1-6). Insisto: são criações literárias, e não historiografia. Mas há indícios inamovíveis nessas tradições – um padrão, pode-se dizer: Yahweh é *outsider*, de sorte que, economicamente, se pode dizer, no mínimo, que, originalmente, “Temã [...] tinha sua própria versão de Yahweh” (LEMICHE, 2008, p. 251).²

Em resumo, “por volta do século XIV, antes de o culto de Yahweh ter chegado em Israel, grupos de edomitas e midianitas adoravam Yahweh como seu deus” (VAN DER

² “Teman [...] had its own version of Yahweh” (tradução do pesquisador).

TOORN, 1996, p. 283).³ Nesse sentido, “Yahweh era um *outsider*, um recém-chegado” (DIJKSTRA, 2001, p. 92).⁴

Hipóteses para a entrada de Yahweh em Israel

Se se pode trabalhar em relativa segurança com, como se viu, a hipótese historiográfica da origem estrangeira de Yahweh, e se consideramos o fato histórico de Yahweh ter-se tornado efetivamente deus em Israel, imediatamente se apresenta a questão: se originalmente Yahweh não era, como veio a se tornar um deus israelita? Se operarmos com a hipótese de que era um deus do extremo sul do sul da Palestina, como pode ter-se dado a transferência de Yahweh para Israel? Há indícios (GINZBURG, 2007) bíblicos que apontem para possíveis hipóteses? Sim. Há, pelo menos dois.

A primeira hipótese passa, outra vez, pela tradição do êxodo, mas, como se verá, por meio de sua tradição israelita. Como se viu, o livro do Êxodo viu-se forçado a conciliar a tradição da memória ancestral da origem de Yahweh com a narrativa oficial em redação, obrigando o personagem tradicional Moisés a dirigir-se a Midiã. Não se perca de vista, todavia, o fato de que o Êxodo, como livro, na prática constitui recepção judaíta da tradição israelita do êxodo. O êxodo não é uma tradição originalmente de Judá.

Considerando-se os textos que podem ser mais ou menos seguramente datados, a mais antiga tradição do êxodo na Bíblia Hebraica encontra-se no livro do profeta Amós. E, como de resto, quando nos aproximamos de ciclos tradicionais da Bíblia Hebraica, mas a partir não dos centros oficiais de sua redação e difusão, mas da periferia, digamos assim, o resultado é sempre o mesmo: há desmentidos da tradição espalhados por todo o conjunto da biblioteca israelita-judaíta. No caso do êxodo, não podia ser diferente.

A tradição do êxodo, em Amós, difere substancialmente da tradição do êxodo, no Êxodo. Em dois aspectos substanciais. Primeiro, o profeta usa o êxodo para fazer ver aos israelitas que eles eram pessoas como outras quaisquer (MÖLLER, 2003, p. 99). Amós 9,7 diz o seguinte:

³ “By the 14th century BC, before the cult of Yahweh had reached Israel, groups of Edomites and Midianites worshipped Yahweh as their god” (tradução do pesquisador). A tese foi defendida já no século XIX, independentemente, ao que parece, por dois pesquisadores, C. P. Tiele, em *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, e, sob o pseudônimo de Richard von der Alm, por F. W. Guilan, em *Theologische Briefe an die Gebildeten der Deutschen Nation*. A tese ficou conhecida na história da pesquisa como “Hipótese Kenita” (VAN DER TOORN, 1996, p. 283, nota 83).

⁴ “Yahweh was a outsider, a newcomer” (tradução do pesquisador).

הָלוֹא כִּבְנֵי כִשְׁיִים אַתֶּם לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
נְאֻם־יְהוָה
הָלוֹא אֶת־יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּים
מִכַּפְתּוֹר וְאַרְם מִקִּיר:

Acaso como os filhos dos cushitas
não sois vós para mim, filhos de Israel?

Oráculo de Yahweh!

Acaso Israel eu não fiz subir do Egito,
e os filisteus, de Cáftor, e os arameus, de Qir?

22

O argumento de Amós não encontra eco na tradição que, dois ou três séculos depois, o livro do Êxodo engendrará. No Êxodo, é a especificidade, são as prerrogativas de excepcionalidade dos hebreus que movem o fluxo da narrativa (MÖLLER, 2003, p. 139). Em Amós, não. É verdade que essa é a “narrativa” por trás da “narrativa”, isto é, o que Amós vai dizer pretende desmontar justamente essa pretensão de privilégio, dado “que o livro de Amós é uma espécie de *Streitschrift* (‘tratado polêmico’) e que frases como Amos 9,7 devem ser entendidas em um contexto altamente polêmico” (MÖLLER, 2003, p. 139),⁵ o que significa que Amós se dirige a israelitas que, por volta do século VIII, já desenvolviam arrogantes e narcísicas considerações político-teológicas, que se chocavam diretamente contra as invectivas homiléticas do profeta, considerando-se de algum modo especial e sem comparação. O próprio Amós, todavia, tem um pensamento totalmente diferente. A seus olhos, para Yahweh, Israel não é especial. Tirou-o do Egito? É verdade. Mas fez o mesmo com os filisteus, tirando-os de Cáftor, e fez a mesma coisa com os arameus, tirando-os de Qir. Mais precisamente, tirando cada um deles de onde originalmente estavam e levando-os para *ali*. Os israelitas estão aqui? Estão? Terra de Yahweh, povo de Yahweh. Mas estão igualmente os filisteus? Sim. Então, terra de Yahweh, gente de Yahweh, que Yahweh trouxe. Estão ali igualmente os arameus? Não foi igualmente Yahweh quem os trouxe? Que essa é a natureza do argumento se depreende pela cláusula de abertura do confronto: para Yahweh, os israelitas são como os cushitas. Essa cláusula comparativa – Israel é como Cush – preside a cláusula seguinte: os israelitas são como os filisteus e como os arameus.

No segundo aspecto sobre a tradição do êxodo, no mesmo livro de Amós, a polêmica é ainda maior e o descasamento com a tradição oficial do Êxodo é ainda mais inexorável. Trata-se de Amós 5,25-26:⁶

הַזְבָּחִים וּמִנְחָה הִגַּשְׁתָּם־לִי בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה בֵּית יִשְׂרָאֵל:
Sacrifícios e oferta me oferecestes no deserto quarenta anos, casa de Israel?
וְנִשְׂאֵתֶם אֶת סִבּוֹת מַלְכֵיכֶם וְאֵת כִּיּוֹן צִלְמֵיכֶם בּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם לָכֶם:
Antes, carregastes a Sikut, vosso deus, e a Qiyum, vossa imagem, estrela do vosso deus, que fizestes para vós.

⁵ “That the book of Amos is a kind of *Streitschrift* (‘polemical treatise’) and that verses like Amos 9.7 are to be understood in a highly polemical context” (tradução do pesquisador).

⁶ Considerar-se Amós 5,25-26 como posterior ao século VIII, e já de responsabilidade de redatores deuteronomista não prejudica a “tese” – pelo contrário: quanto mais tardia a declaração, mais constrangimentos intransponíveis para a versão “oficial” do Êxodo (cf. MÖLLER, 2003, p. 111-112, nota 37; WOOD, 2002, p. 68).

Bem se vê que se está diante de uma tradição completamente diferente daquela construída no Êxodo: nos seus termos, os fugitivos do Egito eram politeístas e icônicos. O que interessa desse recorte de tradição é a sua desconformidade com o mitoplasma oficial do Êxodo, o que, na forma de indício, deve significar um momento da “memória” daquele evento anterior ainda ao trabalho monolátrico e ortodoxo que a tradição vai sofrer mais tarde.

O recorte de memória é de Israel, do norte, ou, quando menos, aplica-se justamente a ele. Circula nessa forma por volta da metade do século VIII, quando não ainda muito mais tarde (MÖLLER, 2003, p. 111-112, nota 37; WOOD, 2002, p. 68). Não diz respeito a Judá, mas a Israel somente. Israel, contudo, será destruído em 722. Parte de sua população migrará para o sul – para Judá e Jerusalém. No conjunto de tantas outras tradições, a tradição do êxodo migrou para o país vizinho, mas, de imediato não encontrou eco. A “memória”, o tema e as tradições do êxodo somente serão retomados mais tarde, seja, como quer Finkelstein, com Josias (FINDELSTEIN, 2003, p. 97-105), ou, um século depois, após ter sido levada cativa para a Babilônia, a elite judaíta que retorna para Judá instrumentalizará a tradição do êxodo, para com ela ler, agora, seu próprio retorno da Babilônia (cf. Is 40,1-11) – e por isso a tradição sobreviveu, tendo sido, todavia, alterada, transformada, inflacionada, como de igual modo ocorre nas apropriações midráxicas, como, por exemplo, se fez com Gênesis 6,1-4, alterado, transformado e inflacionado midraxicamente na forma das tradições de Enoque.

23

Não é essa inflação midráshica que interessa. Interessa a tradição antiga. Uma vez que Israel já se encontra em Canaã desde pelo menos o século XIV ou XIII, a possibilidade de um êxodo de todo Israel deve ser tratada e “descartada” como mito. Todavia, não está descartada a hipótese de um grupo sensivelmente menor ter experimentado uma “fuga” do Egito, e, nesse caso, essa é a primeira hipótese para a introdução de Yahweh em Israel.

Nos termos dessa hipótese, o grupo social que historicamente foge do Egito nem é israelita e sequer é adorador de Yahweh. Em algum momento necessariamente anterior ao século IX, o grupo foge ou sai do Egito. Em termos religiosos, se trata de um grupo politeísta e icônico. Em sua caminhada, corta os territórios que dizem respeito à Midiã e Edom, no sul do sul da Palestina (DIJKSTRA, 1999, p. 306), onde, como se viu, habita gente que sustenta culto a Yahweh. No transcurso de tempo indeterminado da passagem, o grupo fugitivo adere ao culto do deus edomita/midianita, incorporando-o ao panteão a que já prestava culto. Continuando sua jornada em busca de território, esse grupo ou seus descendentes entram em Israel e, com isso, introduzem o culto javista na capilaridade social do território politeísta israelita (DEVER, 2012, p. 251). Nesse caso, sempre por hipótese, Yahweh ingressa como um deus secundário, mas

já indiretamente ligado à tradição do êxodo, o que explicaria a referência a Yahweh como o deus que teria tirado Israel do Egito. Como se sabe, dessa entrada periférica e marginal, ainda que centralizada na experiência tradicional e na memória teológica de um deus que caminha com os fugitivos, Yahweh terminará incorporado ao panteão nacional israelita, inclusive no culto da monarquia. Essa é a primeira hipótese.

A menção à monarquia, todavia, traz à tona uma segunda hipótese, menos “espetacular” – que, todavia, não descarta necessariamente a anterior, tornando-a, porém, desnecessária para a explicação do ingresso do culto de Yahweh em Israel.

A segunda hipótese explicativa para a presença de um deus estrangeiro em Israel pode ser construída tanto por meio de indícios dispersos na Bíblia Hebraica quanto por evidências arqueológicas. Sendo direto: casamento dinástico (MELVILLE, 2005, p. 219-228) entre a família real de Israel e a família real de Edom.

O indício arqueológico do vínculo de Yahweh com Edom é representado pelo sítio arqueológico já mais de uma vez citado, Kuntillet 'Ajrud (VAN DER TOORN, 1996, p. 282). Nele, o deus de origem sul-palestina é vinculado a Samaria e a Temã: Yahweh de Samaria e Yahweh de Temã. Esse é o dado objetivo. Que interpretação se pode fazer desse fato?⁷

Primeiro, a referência às duas cidades deve ser interpretada como a presença concomitante de culto institucional nessas duas cidades – penso mesmo em altares e templos. Segundo, o culto em Samaria deve ser tomado como secundário, dado que a tradição insiste em estabelecer a região de Edom como a origem do culto de Yahweh, de sorte que Yahweh deve ter estado primeiro vinculado a Temã e, depois, a Samaria. Terceiro, pode-se interpretar a presença de Yahweh em Samaria como derivada da presença de Yahweh em Temã: Yahweh sai *literalmente* de Temã para Israel – o que se insiste poeticamente em Juízes 5 e Habacuque 3,3, que, somados à vinculação de Moisés a Midiã, devem indicar para a presença de “memória” tradicional circulante. Quarto, o mecanismo cultural passível de efetivar a transferência pode ter sido o casamento dinástico, com a família real de Israel vinculando-se à família real de Edom, com a consequente “troca” de cultos de uma cidade para outra – 1 Re 11,8 registra que “as mulheres de Salomão”, isto é, as assim alegadas esposas vinculadas a acordos

⁷ Talvez se possa retrucar que a resposta está dada desde pelo menos as publicações de Tiele e Ghillany, a chamada “hipótese kenita” (cf. nota 3) (VAN DER TOORN, 1996, p. 283-284). De fato, não se deve descartar a explicação kenita. Há todavia uma alteração de cenário na historiografia de Israel – e Judá: no século XIX e durante a maior parte do século XX, Israel e Judá foram tratados como mesmo povo, repetindo-se mais ou menos concordemente a narrativa veterotestamentária. A moderna historiografia de Israel assenta-o como um “povo” distinto de Judá. Israel é uma nação, Judá, outra (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003; LIVERANI, 2008). De sorte que a “hipótese kenita” deve ser mantida e investigada para a explicação do ingresso de Yahweh em Judá, mas não necessariamente em Israel. É nessa lacuna, estabelecida pela transformação da historiografia israelita e judaíta, que o presente artigo pensa poder se instalar.

diplomáticos, instalavam seus respectivos deuses em Jerusalém (KANG, 2003, p. 16). Não importa se a história é ou não verdadeira: importa que o procedimento esteja incluído na rubrica político-cultural, e está (MELVILLE, 2005, p. 219-228).

A hipótese encontra evidências na Bíblia Hebraica. Não é preciso retornar ao que já se disse sobre a insistência da origem edomita/midianita de Yahweh, porque, nesse caso, ela não funciona como argumento de “prova”, mas se põe na entrada da questão, implicando na necessidade de pesquisa quanto à razão da concomitância, então, da presença de Yahweh tanto em Temã quanto em Samaria. De sorte que é preciso se perguntar pela existência de um segundo indício.

Que tal a tradicional-literária relação familiar entre Jacó e Esaú (DIJKSTRA, 1999, p. 306)? Para enfrentar-se a questão e, ao cabo, relacioná-la à transferência do Yahweh de Temã para Samaria, isto é, de Edom para Israel, considere-se a artificialidade histórico-traditiva da relação familiar entre Jacó e Abraão. Originalmente, os ciclos de tradição de Jacó e de Abraão são independentes. Jacó está vinculado ao norte, Israel, e não tem relações tradicionais com Judá. Por sua vez, Abraão está vinculado às tradições do sul, sendo em algum momento vinculado às de Judá. A destruição de Israel e a migração de refugiados israelitas para Jerusalém e outras cidades do sul (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 328) implicaram não apenas na recepção de pessoas, mas, ao mesmo tempo, na adoção das tradições, mitologias, lendas, sagas, histórias, contos, genealogias etc. de Israel pelas tradições etc. de Judá. Nesse processo, Abraão, antepassado tradicional dos camponeses do sul, torna-se “ancestral” do antepassado tradicional dos refugiados do norte. Como é Judá quem recebe as tradições de Israel, e não o contrário, Abraão se torna “pai” de Jacó, e não Jacó se torna pai de Abraão (WYNN-WILLIAMS, 1997, p. 83).

Esse procedimento pode ser usado como “modelo” explicativo/analógico da formação dos ciclos narrativos de Jacó como irmão de Esaú. Não se tratam de histórias factuais, mas de elaborações traditivas, para dar cabo orgânico a arranjos e transformações histórico-sociais profundas (CHILDS, 1993, p. 125-128). No caso de Jacó e Esaú, tratar-se-ia (por hipótese) da assimilação “diplomática” entre Israel e Edom – seja como for, da relação fraternal entre os dois povos, ao menos em termos tradicionais. No nível historiográfico, os dois povos – as duas nações – se tornam irmãos. Tornando-se irmãos, os antepassados tradicionais de cada lado se tornam aquilo que devem representar: a fraternidade dos dois povos. Da mesma forma como Abraão vai se tornar “ancestral” de Jacó e Esaú (deixemos a condição de Isaque de lado), Esaú e Jacó se tornaram “irmãos”. Uma vez que a relação artificial de paternidade entre as personagens já se dá com a fraternidade de Esaú e Jacó em vigor, deve-se considerar que a imbricação programática das tradições de Israel e de Edom se tenha dado antes da imbricação acidental entre as tradições de Israel e Judá – isto é, Jacó se tornou irmão de Esaú antes de Esaú e Jacó se tornarem “filhos” (netos!) de Abraão, ou

seja, a relação diplomática – casamento dinástico? – entre Israel e Edom se dá antes da destruição de Israel e a migração de suas tradições (entre as quais já a dos dois irmãos, Esaú e Jacó) para Judá.

A hipótese que me vêm à mente no momento é o casamento dinástico, porque um procedimento desse calibre teria forças para promover os dois processos histórico-traditivos, bem como explicá-los (MELVILLE, 2005, p. 219-228)! De um lado, a transferência de Yahweh, até então um deus estrangeiro, para Israel, e, de outro, a transformação das tradições locais, de sorte a fazer refletir na dimensão mitológica a realidade político-religiosa da cultura: se as duas nações são – agora! – irmãs, nada mais natural que prestarem culto aos mesmos deuses (Yahweh), e nada mais compreensível que os seus dois principais antepassados, obviamente sem nenhuma relação traditiva até esse momento, se tornem, desde agora, “irmãos”.

Considerações finais

Yahweh, que a história da recepção da mitologia transformará no “único deus” da fé cristã ocidental, era, ironia, um deus estrangeiro, um dentre vários deuses. O livro que guarda as “memórias” dos portadores do culto de Yahweh, todavia, não disfarça essa tradição fundante: na terra de Yahweh, isto é, em Israel, Yahweh é *outsider*.

26

A tradição de que Yahweh é um deus estrangeiro é comum a Juízes 5, Habacuque 3,3 e Êxodo 2,1-22 e 3,1-6. Ela não é unânime, todavia, nos detalhes. Ora fala-se de Temã, isto é, de Edom, mas ora se fala em Midiã. Ora se fala em Seir, monte de Edom, mas ora se fala de Parã, ainda que, segundo a tradição, monte do mesmo território. Se a discrepância de detalhes significar apenas a larga difusão de tradições muito antigas e seu esgarçamento por força da tradição oral (DETIENNE, 2008, p. 48-84), nesse caso pode-se considerar que Yahweh era um deus originalmente cultuado por gente do sul da Palestina.

Até aí, a “informação” disponível na Bíblia Hebraica. A arqueologia confirma os indícios “bíblicos”. No sítio arqueológico de Kuntillet 'Ajrud, Yahweh é expressamente citado, sendo vinculado tanto a Samaria quanto a Temã, sim, a mesma Temã de Habacuque 3,3. Isso significa que os indícios bíblicos constroem-se sobre fatos potencialmente históricos: Yahweh parece ser originariamente do sul da Palestina, e certamente esteve vinculado, em época mais avançada, concomitantemente a Samaria e a Temã, ou seja, a Israel e a Edom.

Os dados precisam ser interpretados então no sentido da migração de Yahweh de Temã para Samaria. Duas hipóteses se apresentam: por meio de Amós,

considerando-se que um grupo politeísta icônico de fugitivos do Egito cruza o território edomita-midianita, adota o culto local de Yahweh e o introduz em Israel. Segunda hipótese: do que seria confirmação traditiva a formulação mitológica da fraternidade de Jacó e Esaú, de alguma forma – casamento das famílias reais? –, as duas nações, Israel e Edom, aproximam-se e formalmente celebram relações diplomáticas estreitas, de sorte que, de um lado, as tradições de ambos os povos se imbricam – Jacó se torna irmão de Esaú –, e, de outro, os deuses das duas nações são transferidos de um lado a outro. Um dia, Yahweh foi outsider. Mas – o tempo passa tão rápido! – num piscar de olhos, estabeleceu-se.

Referências

- ANDERSON, J. S. **Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal**. London: T&T Clark, 2015.
- APEL, K. **Transformação da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. v. 2.
- BLOCH, M. **Apologia da História**. Ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001p.
- CHILDS, B. S. **Biblical Theology of the Old and New Testaments**. Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress, 1993.
- COGGINS, R. e HAN, J. H. **Six minor prophets through the centuries**: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi. London: Wiley-Blackwell, 2011.
- DEVER, W. G. **The Lives of Ordinary People in Ancient Israel**: When Archaeology and the Bible intersect. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2012.
- DIJKSTRA, M. "El, the God of Israel" – Israel, the people of YHWH: on the origins of ancient Israelite jivism. In: BECKING, B.; DIJKSTRA; KORPEL, M.; VRIEZEN (Ed.). **Only one god?** Monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. Sheffield: Sheffield Academic, 2001, p. 81-126.
- _____. Esau. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. **Dictionary of deities and demons in the Bible**. 2. ed. Leiden: Brill, 1999, p. 306.
- FINKELSTEIN, I. e SILBERMAN, N. A. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: Girafa, 2003.
- HAYMAN, H. Param. Em: SMITH, W. **A Dictionary of the Bible**. Kabzeel-Red-heifer. Boston: Litle, Brown and Company, 1863.
- HERMANN, W. El. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. **Dictionary of deities and demons in the Bible**. 2. ed. Leiden: Brill, 1999, p. 274-280.
- HIEBERT, T. **The Yahwist's landscape**. Nature and religion in early Israel. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- JENSON, P. P. **Obadiah, Jonah, Micah**. A theological commentary. London: T&T Clark, 2008.
- KANG, J. J. **The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11**. Bern: Peter Lang, 2003.
- KELL, O. "Do meio das nações". A Bíblia como porta de entrada de culturas antigas do Oriente Próximo. **Concilium**, v. 257, 1995, p. 10-21.
- KELL, O.; UEHLINGER, C. **Gods, Goddesses and images of God in Ancient Israel**. Minneapolis: Fortress, 1992.
- KLEIN, L. R. **The Triumph of Irony in the Book of Judges**. Sheffield: Sheffield Academic, 1988.
- LEMICHE, N. P. **The Old Testament between Theology and History**. A critical survey. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- L'HEUREUX, C. E. **Searching of the origins of God**. Em HALPERN, B.; LEVENSON, J. D. Traditions in transformation. Turning points in biblical faith (Ed.). Winona Lake: Eisenbrauns, 1981.
- LIVERANI, M. **Myth and politics in Ancient Near Eastern Historiography**. New York: Cornell University, 2004.
- _____. **Para além da Bíblia**. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus e Loyola, 2008.
- MacDONALD, B. Early Edom. The relation between the literary and archaeological evidence. Em: COOGAN, M. D.; EXUM, J. C.; STAGER, L. E. (Ed.). **Scripture and Other Artifacts**. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Phillip J. King. Louisville: Westminster John Knox, 1994, p. 230-244.
- MELVILLE, S. C. Royal Women and the exercise of power in the Ancient Near East. Em: SNELL, D. C. **A Companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell, 2005, p. 219-228.
- MÖLLER, K. **The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos**. Sheffield: Sheffield Academic, 2003.
- RIBEIRO, O. L. "E o levaram para Jerusalém e o mataram lá". Juízes 1,4b-7 como documento jebuseu dos arquivos de Jerusalém. **Perspectiva Teológica**, v. 44. N. 124, 2012, p. 451-466.
- ROBERTSON, O. P. **The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah**. Grand Raids: W. B. Eerdmans, 1990.
- SANDERS, Paul. **The Provenance of Deuteronomy 32**. Leiden: Brill, 1996.
- SMITH, M. S. **The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts**. Oxford: Oxford University, 2001.
- THOMPSON, T. L. **Early history of the Israelite people from the written e archaeological sources**. Leiden: Brill, 1992.

- _____. How Yahweh became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 65, 1995, p. 57-74.
- VAN DER TOORN, K. **Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel**. Continuity and Changes in the forms of religious life. Leiden: Brill, 1996.
- WEBB, B. G. **The Book of Judges**. An Integrated Reading. Sheffield: Sheffield Academic, 1987.
- WONG, G. T. K. **Compositional Strategy of the Book of Judges**. Leiden: Brill, 2006.
- WOOD, J. L. R. **Amos in Song and Book Culture**. Sheffield: Sheffield Academic, 2002.
- WYNN-WILLIAMS, D. J. **The State of the Pentateuch**. A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum. Berlim: Walter de Gruyter, 1997.

AS RAÍZES PLATÔNICAS DO *MAL* COMO PRINCÍPIO MORAL E ANTROPOLÓGICO NO CRISTIANISMO DA ANTIGUIDADE TARDIA*

Ronaldo Amaral**

Resumo: Um dos aspectos mais característicos do período denominado Antiguidade Tardia é certamente aquele que acusa a emergência de certa atmosfera de desapego ou mesmo de desprezo à realidade mundana. Tal observação foi fartamente demonstrada e explicada pela historiografia do período, em função de um proclamado recuo ou arrefecimento do bem-estar humano causado pela mitigação das condições materiais da vida. De nossa parte, acreditamos que essa justificativa não só não bastaria por si, mas seria mesmo ininteligível se não se levassem em conta as circunstâncias psíquicas e religiosas testemunhadas, por sua vez, por uma abordagem que contemple tanto as circunstâncias e as formulações do pensamento mais erudito quanto às percepções humanas e de sua sensibilidade. Tal é nosso empreendimento aqui.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Platonismo; Mal.

30

Abstract: One of the most distinctive features of the period called Late Antiquity is certainly one that accuses the emergence of certain atmosphere of detachment or even disregard for the mundane reality. Such observation has been amply demonstrated and explained by historiography of the period in function of a proclaimed retreat or human welfare cooling caused by mitigation of material conditions of life. It is believed that this justification not only would not be enough by itself, but it would be even unintelligible if not taken into account the psychological and religious circumstances noticed by an approach which takes into consideration both circumstances and formulations from scholar thinking and its sensitivity – this is the aim of this article.

Keywords: Late Antiquity; Platonism; Evil.

* Artigo submetido à avaliação em 04 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 13 de junho de 2016.

** Doutor pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e professor adjunto do curso de História do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: ronaldumaral@hotmail.com.

O pensamento platônico, no que toca o seu caráter essencialmente metafísico ou, se quisermos, ao suprassensível a nós revelado pela “segunda navegação” (REALE, 2012, p. 49) empreendida pelo filósofo grego Platão, dar-nos-ia a conhecer aquela realidade constituída pelas ideias, incriadas, eternas, imperecedoras, portanto, do verdadeiro *ser*, ou ainda, do *ser* que é. No entanto, a existência deste “mundo” inteligível pareceu nunca descansar em si mesmo, pelo menos para toda investigação que, imperativamente, a contempla desde fora e *a posteriori*. Dessa forma, descobriu-se que o suprassensível seria a necessária razão seminal do mundo fenomênico ou sensível. O suprassensível, mais verdadeiro e real que o mundo dos fenômenos, comportaria as formas ou essências puras, cuja projeção em uma realidade minorada, menos real ou exauriente do *ser-em-si* daria razão de ser aos seres deste mundo, não sem antes passar pelo trabalho artificioso de um demiurgo. Haveria, portanto, uma relação dialética e contingente, mas, sobretudo, necessária, entre o âmbito das ideias e o universo sensível gerado a partir daquelas. A partir disso, todo pensamento ou cosmovisão filosófica posterior, ou filosófico-teológica própria dos séculos do qual aqui nos ocupamos, tomando contato com o mundo helenístico, o que foi particularmente verificável para todas aquelas sociedades que margeavam o Mediterrâneo, beberia na metafísica platônica para melhor elucidar suas elucubrações e inclusive suas percepções acerca do outro mundo, de tal forma que filosofia e religião convergir-se-iam cada vez em razão de uma preocupação que lhes eram então comum, a saber, o problema da salvação da alma humana e sua implicação cosmológica (BRÉHIER, 1921, p. 24). Em âmbito judaico, e já no século I, o comprovam as obras de Filón de Alexandria, com especial ênfase ao seu tratado *De Opificio Mundi*, ou a “Criação do Mundo”, no qual o filósofo judeu promove talvez a primeira tentativa de conciliar a filosofia helenística com a tradição bíblica, com especial ênfase na questão das origens do mundo que, em uma e outra tradição, se coadunam a partir da “alegorese” fundada por Filón (RADICE, 1989, p. 331). Quanto ao mundo cristão, haveríamos que contar com toda uma tradição que, a partir dos padres apologistas, com especial ênfase a Justino mártir, passaria ainda pelos alexandrinos, como Clemente e especialmente Orígenes, e pelos capadócijs, dentre os quais se destaca Gregório de Nissa (o mais platônico dentre eles), até chegar a Agostinho de Hipona, para ficarmos só no âmbito da Antiguidade Tardia.¹

31

Portanto, a metafísica platônica e, particularmente, a neoplatônica que nasceria da ressignificação do platonismo clássico em razão de sua fusão com tantas outras

¹ A apropriação e a ressignificação do platonismo pelo cristianismo tardo-antigo, sobretudo na sua feição médio e neoplatônica, e a partir das devidas ressignificações sofridas por uma e outra tradição envolvidas nesse encontro e interpenetração, está sendo objeto de nosso pós-doutoramento em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob o título “As origens platônicas da cosmovisão cristã. A gênese do Universo e do Homem entre o último período antigo e o alvorecer da Cristandade”, a concluir-se em 2017.

escolas filosóficas e teológicas a partir do século II, seria cada vez mais assimilada ao pensamento propriamente religioso. Mas tal verificação, de primeira importância para a história do pensamento e da sensibilidade da Antiguidade Tardia, não bastaria por si só, pediria uma explicação que desse conta de seu porquê; assim, os estudiosos dessa época perguntaram-se com arguta recorrência: por que tamanha emergência e interesse pelo suprassensível ou pelo “outro mundo” a ponto de levar o pensamento metafísico ao primeiro plano nas discussões filosóficas e teológicas, mesmo em relação à natureza, física e moral, dos seres e, em especial, dos homens? Por que valores absolutos, também eles próprios da investigação metafísica e das ideias puras, como a essência do Bem e do Belo, emergiriam com tanta força nesse momento histórico? Por que, ademais, e em uma necessária e dependente relação à primeira inquietação, também se perguntaria tão exasperadamente sobre a natureza e o lugar do Mal no mundo e no homem? Autores como Eric R. Dodds (1975), Émile Bréhier (1961), Arthur Lovejoy (2005) e o historiador Peter Brown (1975), voltados essencialmente para as manifestações do pensamento filosófico e para as sensibilidades, ou, se quisermos, para o âmbito da psique e no que diz respeito à sua relação com a realidade histórica fenomênica, sociocultural e religiosa particularmente, já nos têm respondido com grande lucidez e perspicácia boa parte daquela questão. Nesse período, o problema do Bem e, por consequência, do Mal, fora inquirido tão profunda e recorrentemente que se buscou a essência mesma de suas antitéticas realidades (os gnósticos mais aguerridos e os maniqueístas parecem tê-las encontrado), ou tão só enquanto apreensões e valorações dadas pela psique e pela cultura de um lado, ou pelas percepções físicas e biológicas de outro. Aqui, no entanto, vamos nos ater essencialmente a esse problema enquanto nos remeta às expressões do seu pensamento e sua cristalização na literatura histórica e filosófica do período.

Eric Dodds, a nosso ver, em um dos mais importantes estudos sobre o período que de aqui nos ocupamos, mostrou-nos com profunda erudição as relações de dependência e consequência que há entre as estruturas materiais e as do espírito na feitura do fenômeno histórico (DODDS, 1975, p. 19-60). As sérias mutações materiais e psicológicas que sofreu o mundo mediterrâneo a partir do século III – o que vale dizer que não a traduzimos aqui por um estado de decadência ou senilidade que teria acometido um mundo material e culturalmente superior (o mundo clássico) diante do advento de uma época aviltada por essas mesmas circunstâncias (o início da Idade Média) –, levou, de todo modo, os homens dessa época a um profundo descontentamento com o mundo humano e material e com as próprias divindades antigas demasiadamente apegadas as essas mesmas circunstâncias mundanas. A ideia de que o Cosmos como um todo, assim como o próprio humano, teria sua origem e justificação tão só pelas

razões do ambiente físico e biológico, atingindo aí, não obstante, a única felicidade que lhe era possível e um fim em si mesmo, já não agradaria diante desse estado de coisas marcados por mazelas e que impregnavam tanto o espírito como a carne. Desse modo, o homem desse período, pagão ou cristão, embora cada um a seu modo, deixaria de olhar univocamente para o mundo aqui de baixo e nos seus aspectos mais exteriores, ou o faria com alguma desconfiança ou recalcitrância, para agora fixar seu olhar para alto e para o interior de si mesmo. Essa conversão do olhar, para cima ou para dentro de si, levaria ao encontro com Deus e com sua realidade que residia, de qualquer um dos modos, em outra esfera que não mais a física e a mundana (DODDS, 1975, p. 24). O mundo presente deveria ser visto como um lugar de menor valor, não verdadeiro em si, ou ainda, obnubilado de sua razão mais perfeita e real, que só pode residir no Inteligível. Somente lá, residiam o Bem e o Belo em si; aqui, por sua vez, somente se poderia vislumbrar o bem e o belo enquanto um reflexo esvaziado de sua essência verdadeira e tão só passível da opinião e do julgamento dos sujeitos, eles também aviltados por sua própria consciência de não se constituírem em um ser absoluto, mas tão só a imagem refletida de outro anterior e superior, ou seja, o espírito, ou a sua ideia seminal ou arquetípica.

Ademais, esse mundo dos fenômenos era sentido como desprovido do verdadeiro Bem, do verdadeiro Deus, cuja essência puramente espiritual, superior e anterior a todo e qualquer ser, não poderia residir neste mundo imperfeito e renitente ao Bem, como acreditavam, por exemplo, os gnósticos e maniqueístas em tempos já cristãos. Por sua vez, o Deus dos cristãos ou o Uno dos neoplatônicos, seria identificado com a própria ideia platônica do Bem. O Bem, que era a mais excelsa entre as ideias para Platão e que antecedia e suplantaria qualquer ser divino, pois estava mesmo acima dele, passaria nesse período a caracterizar e personificar o verdadeiro *Ser*, ou ainda, Deus ou o Uno a partir do neoplatônico Porfirio. E mais do que *Ser*, seria identificado ainda, sobretudo em âmbito judaico-cristão e cristão posterior, como *ser* para *agir*, ou seja, como criador de tudo o que há ou há de ser, uma vez todo o criado ser pensado e depois realizado pela palavra (*logos*) de Deus (GIRGENTI, 1994, p. 666).

Desse modo, sendo Deus Uno e Bem por excelência, criador de absolutamente todo o existente a partir de si mesmo, ou ainda, a partir do bem que personifica e superabunda no ato de sua criação, não poderia existir, por tudo isso, outra alternativa para o *ser* ou mesmo para o *ser-em-devir* que não fosse o Bem. Só o Bem existe de fato; e todo o ser que existe nele, no Bem, existe para Deus. Essa concepção monológica da divindade, adotada e desenvolvida de modo *sui generis* pelo cristianismo, não dava lugar a outro *ser* ou realidade ôntica que não fosse filial do Bem e muito menos de todo dela contrário ou dissidente. Queremos com isso dizer que, a partir de agora,

como, aliás, já fora verdade para o platonismo clássico e aquele contemporâneo ao advento do mundo cristão, o mal, enquanto realidade ontológica e *ser* supremo em relação ao Deus Uno-Bem, não poderia existir. Sua existência passaria a ser concebida como não existência, desvirtuamento, cegueira, errância, ignorância da própria essência daquele que existe, pois, como já dissemos, só se existe a partir de Deus e para Deus. Portanto, o mal, enquanto valor absoluto, *ser* ou existir em *si* (como o quiseram, por exemplo, a sensibilidade cristã em relação ao demônio, a maniqueísta ou a gnóstica em relação ao demiurgo mal também identificado ao Deus do Antigo testamento), só poderia ser aceito enquanto manifestação e realização humana, ou seja, antropológica, moral ou mesmo cósmica, enquanto o espírito humano escolhesse se filiar a seres ou entes espirituais já anteriormente desvirtuados do Bem mas não maus em *si*, como os acreditava, por exemplo, Orígenes de Alexandria que defendeu a própria salvação do Diabo, uma vez que logicamente seria ele também filho do Deus único e bom por essência (Orígenes de Alexandria, *Os Princípios*, I, 5,6) . O mal seria sempre e, de todo modo, uma ausência do Bem, do seu espírito vivificante que anima os seres em direção à virtude, ao conhecimento, aos bons propósitos da justiça e da paz, cujo fim último é o regresso de toda a alma a Deus. É exatamente por isso que o mundo físico passaria a ser condenado e rechaçado. Constituído pela matéria mais densa e inanimada, ausente de todo o espírito, mesmo daquele espírito mais exaurido segundo a teoria neoplatônica das processões divinas descendentes,² a matéria, o mundo físico é *não-ser*; a matéria que o constitui é má enquanto se mostra ausente do espírito divino e impede a todo ser a ela apegada que o vislumbre e se volte para ele; não possuindo sua luz, é obscura e obscurece àqueles que a ela se apegam esquecendo-se da luz (Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8,5). Como também já dissemos, o mal pode ainda ser afirmativo, embora nunca absoluto, na medida em que o espírito humano possa escolher filiar-se a outros espíritos anteriores e mais tenazmente afastados do Bem; assim, por exemplo, unindo-se aos espíritos intermediários ou aos *daemones* que danam ou dividem a natureza cósmica e humana em sua natural e unívoca direção ao Bem.

² A teoria das processões divinas foi formulada por Plotino, o “pai” do neoplatonismo, que viveu entre a primeira e a segunda metade do século III de nossa era, tendo nascido no Egito e morrido em Roma onde constituiu sua escola. Segundo seu escrito as *Enéadas* todo o *ser*, ou se desejarmos, todo o existente, surgiria a partir de uma cadeia de processões divinas e geralmente explicadas pela tríade Uno- Inteligência-Alma. Na verdade o Uno do qual tudo se origina, nada origina, pois é em *si* anterior a todo *ser*, nada contém, de nada necessita, portanto, ele mesmo, nada gera ou sobre nada age, pois não há nada nele nem junto a ele; é o simples absoluto é, na verdade, *não-ser*. No entanto, ele superabunda e esta força que dele promana ao contemplá-lo gera a *si* mesma; é ela a Inteligência, um *ser* já propriamente dito, que contém a potência espermática e a força para engendrar todo o *vir-a-ser*. Dela, da Inteligência, procederá outra força que, tendo-a contemplado se autogerará dando origem a Alma do Universo. A Alma, por sua vez, será responsável pela geração dos seres múltiplos, chegando mesmo a ser a responsável pela geração da matéria, a última e mais exaurida processão do espírito, a ponto de às vezes ser considerada ausente de todo o espírito ou ao menos de sua manifestação mais descendente, a alma, sobretudo àquela que resvala e anima o sensível.

De todo modo, ao menos para o pensamento filosófico ou filosófico-teológico do período, o mal estava no mundo, uma vez que o mundo não poderia estar ou comungar do Bem pleno que é e está em Deus, ser espiritual e intangível. A criação sensível significava um afastamento, um deixar-se ou alienar-se do Bem que é espiritual e só pode dar-se plenamente no e pelo espírito. Nesse sentido, encontramos uma ampla discussão sobre os modos e os meios do regresso da alma, humana e cósmica, para o Uno ou para o seio salvífico do Deus judaico-cristão.

Colocados os fundamentos de nossa discussão segundo uma breve história da ideia do Bem, busquemos elucidar a natureza de sua aparente antítese, o mal, enquanto conceito filosófico e percepção psicossocial para a Antiguidade Tardia. Giovanni Reale, em consonância a nossa mesma discussão, atribui a Platão a própria paternidade da teologia e isso nos parece muito assertivo tendo em vista o teor de nossa própria abordagem. Mas o teor propriamente religioso – no seu melhor sentido moderno – dado a muitos discursos devidos a Platão, dentre os quais sublinha-se o Diálogo *Timeu* que por sua natureza também mística e mitológica, se deve menos à intenção do filósofo grego e de seu contexto espiritual e sociocultural do que a sensibilidade dos seus leitores posteriores. O leitor moderno que tenha diante de si obras de filósofos representantes das escolas helenísticas do período tardo-antigo, sobretudo as de inspiração platônica ou platonizante, certamente as julgaria como tratados místico-religiosos mais do que metafísico-filosóficos. Isso porque, naquele período, as discussões filosóficas não poderiam abarcar outro problema que não aquele da relação entre o suprassensível e o mundo dos fenômenos, ou na sua dimensão humana, da relação entre a alma cósmica e a alma individual, uma vez que se via o homem como uma projeção humana – material e espiritual – do próprio Cosmos (Gregório de Nissa, *A Grande Catequese*, VI, 4). A alma, que é imortal e imanente ao mundo espiritual, também habita um corpo mortal; daqui decorre a única dignidade que o corpo físico pode ter, o de ser residência para o espírito. Este interessa ao homem tardo-antigo, existe de fato, deve ser contemplado, vivido e cultivado inclusive neste mundo decadente. Mas o espírito deverá sempre se alçar à carne; esta deve ser minorada ou rechaçada dando lugar e soltura àquele.

Assim haveremos de entender as atitudes dos ascetas da época, e tanto os de inspiração filosófica quanto cristã. Citemos, com relação aos primeiros, o próprio “pai” do neoplatonismo, Plotino, cuja “vida” foi escrita por Porfírio, seu discípulo.

Plotino, o filósofo do nosso tempo, parecia envergonhar-se de estar num corpo. Imbuído desse sentimento, jamais queria narrar algo, nem de sua origem, nem de seus pais, nem de sua pátria. Nem mesmo quisera junto de si um pintor ou escultor. A Amélio que lhe pediria licença para fazer um retrato, disse ‘não basta carregar essa imagem com que a natureza nos revestiu, sendo

necessário ainda que dela permaneça uma outra mais duradoura, como se essa fosse digna de ser olhada? E assim recusou-se e não consentiu em posar (Porfirio, *Vita de Plotino*, I).

Orígenes de Alexandria, talvez o filósofo-teólogo mais iminente da Antiguidade Tardia entre todos aqueles que buscaram alçar o cristianismo a uma forma de filosofia mais do que de fé positiva e fechada em si mesma e, apesar de ele mesmo atenuar a existência do mal como ente ou ação inquebrantável nesse mundo, uma vez que comungava de um dualismo mais antropológico e moral do que religioso e cósmico propriamente, não deixa por isso de afirmar o desprezo a este mundo, tendo em vista o mundo Inteligível que ele mesmo passou a assimilar ao reino dos céus judaico-cristão.

O senhor se alegra por tua causa quando te vê neste mundo vivendo em tendas, quando vê que não tens intenção nem propósito fixo e firme sobre a terra, nem deseja o que é terreno, nem consideras a sombra desta vida como possessão própria e perpétua, senão que te apressas, como quem se acha de passo, em direção à verdadeira pátria do paraíso, de onde saíste, dizendo: sou peregrino como todos os meus pais (Orígenes de Alexandria, *Homília XXVII* sobre os Números).

36

Nas *Vitae* dos santos cristãos, sobretudo dos solitários e ascetas, não seria diferente com relação à adoção dessa ascese de renúncia; aliás, só o seria no sentido do recrudescimento de sua intensidade e comoção, pois como nos indicou Dodds, o cristianismo muito mais que as tradições helenísticas e judaicas, também elas voltadas a certa dicotomia entre espírito *versus* matéria, nunca levaram a último termo sua concepção e prática como o fizera a ascese negativa cristã, ou seja, aquela que buscava desprover-se das necessidades do mundo e da carne para obter, o quanto possível, o protagonismo do espírito. João Cassiano, monge do século IV e que, após viver entre os ascetas do Oriente, teria inaugurado esse gênero de vida religiosa na Gália fundando mosteiros e dissertando sobre a prática da vida espiritual em diversos tratados (AMARAL, 2011, p. 90), deixar-nos-ia também estas reveladoras linhas:

A primeira renúncia é a que consiste no desprezo real e efetivo de todos os bens e riquezas deste mundo. A segunda é a que nos leva a renegar todos os costumes, vícios e afetos de nossa vida passada. A terceira, por sua vez, consiste em tirar da nossa mente todas as coisas atuais e visíveis, para que possamos contemplar apenas as futuras, e desejar unicamente as invisíveis (João Cassiano, *Conferência*, III, 6).

De qualquer forma, toda e qualquer ação de rechaço a este mundo e à sua matéria em particular, trazia junto a si a conseqüente ação de proximidade àquele âmbito que é propriamente espiritual; nesse sentido, toda a ascética nos parece tanto

metafísica quanto moral, pois implicaria um olhar para além deste mundo, tendo-o ainda e, não obstante, como via de acesso e condução necessária à premência do espírito; ou seja, a alma necessitava deixar o corpo, que é mortal, para se unir ao seu lugar natural, que, como ela, é eterna e imortal. Contudo, mesmo em um corpo mortal e material, ligado ele mesmo às necessidades deste mundo que lhe é afim e também se contrapõe ao espírito, a alma há ainda que dialogar com o corpo; nesse sentido, pode deixá-lo imediata e tenazmente, como faria o mártir, ou colocá-lo a serviço do espírito, ou pelo menos não mais contra ele, ao minimizar seus imperativos biológicos e mesmo psíquicos irascíveis. Tal cenário, guardadas suas devidas proporções, denota uma semelhança muito forte com o dualismo platônico tradicional, que, como vimos insistindo, se não afirma a existência absoluta do mal neste mundo, afirma sua existência pela exiguidade do espírito esmaecido na e pela matéria.

Voltemo-nos, pois, às raízes desse dualismo que impregnou a Antiguidade Tardia. Helenístico e de forte apelação platônica, sua essência e fundamentos são mais de ordem moral e antropológica do que cósmica e metafísica, insistamos. Somente mais tarde, sob a premência da fé cristã e por meio da perspectiva das sensibilidades religiosas (da qual não tratamos aqui efetivamente), ver-se-ia protagonizado pelo demônio e seus satélites, ou seja, por uma percepção do mal mais positiva que negativa. De todo modo, e como pertinentemente nos advertiu Giovanni Reale, para o período, e no âmbito de uma dimensão propriamente cosmológica ou universal, não poderia haver, de fato, dualidade absoluta entre o mundo inteligível e o mundo sensível, ou seja, entre as ideias e os seres fenomênicos, uma vez que é a primeira realidade que engendra a segunda, ou ainda, é o sensível a imagem de uma ideia que o precede e o concebe enquanto constitui sua essência e modelo arquetípico, sua realização possível. Assim, o sensível é a constituição múltipla e individual do que é universal e uno, ou seja, o *ser-em-si*. Portanto, o mundo sensível é o resultado necessário do mundo inteligível, um desdobramento possível seu, e não sua negação ou uma disposição de todo antitética a ele. Segundo o *Timeu* de Platão, tanto a Alma Universal constituída pela própria alma do demiurgo, artífice do Universo, como as almas individuais nascidas dele, unem ambas as realidades para além daquela sua necessária identidade a partir do ato geracional primordial, tendo o demiurgo se inspirado nas ideias, incriadas e universais, dentre as quais a própria ideia do Bem, para criar o mundo, sendo, portanto, ele mesmo, bom. A bondade que fundamenta e permeia o mundo é, ademais, de dupla origem. Ela advém tanto das ideias que inspiram o demiurgo segundo a mais excelsa dentre elas, a ideia do Bem, assim como de seu ato mesmo, também ele, o artífice do universo, desejoso da bondade e da beleza para seu gerado, pois nos diz Platão que o demiurgo formou o mundo livre de toda inveja: "Digamos, portanto, por que razão o

que formou o universo o formou. Ele era bom, ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for” (Platão, *Timeu*, 29e). O mundo, em nível cósmico e universal, não pode admitir, portanto, o mal como existência absoluta ou ontológica, mas só enquanto necessidade e ignorância, recalcitrância e impedimento do Bem. Aqui, e somente aqui, é possível nos referirmos à qualidade daquilo que é mau na tradição platônica pagã e cristã posterior, ao menos para a tradição filosófica e teológica.

Temos, portanto, um dualismo mitigado ou condicionado às esferas tão só do antropológico – o sensível que inibe a liberação do espírito na sua união com a Alma do Mundo ou com o espírito de Deus – e da moral – o cultivo ou o apaixonamento pelas coisas do mundo obscurecem a razão divina presente no homem. Se, por um lado, o corpo pode ser visto como o receptáculo da alma que o anima, promovendo uma união simpática mais do que um estranhamento e um combate sem tréguas entre espírito e matéria, por outro lado, admite-se sem maiores dificuldades certa dualidade, uma vez que o mundo espiritual é sempre e necessariamente superior e preferível ao sensível, pelo menos e, inegavelmente, para os homens desse período. Por isso, e antes mesmo da emergência daquela rigorosa ascética tardo-antiga e cristã em particular, Platão já havia considerado o corpo como morte, como sepulcro da alma.

38

Eu não ficaria admirado se Eurípedes afirmasse a verdade quando disse: Quem pode saber se viver não é morrer e morrer não é viver? e que nós, na realidade, talvez estejamos mortos. De fato já ouvi também homens sábios dizerem que nós, agora, já estamos mortos e que o corpo é um túmulo para nós (Platão, *Górgias*, 492e).

Aqui, no entanto, tal dualismo é mais de ordem cósmica do que antropológica e moral, embora o primeiro seja sempre e de alguma forma a raiz causal do segundo, ainda que só esse último implique relações de ordem diretamente depreciativa à condição humana – física, psíquica e espiritual. Por isso, a ascética filosófica e, posteriormente, sua manifestação por meio da espiritualidade cristã que, com profundo anseio, levavam à “fuga do corpo” ou à “fuga do mundo”, devem ser entendidas tanto no seu aspecto negativo (no sentido de liberar-se do corpo pela mortificação ou do mundo pelo afastamento da vida em sociedade), como positivo (voltar-se em direção ao homem interior, ao espírito cósmico, ou ao espírito transcendente do Deus criador).

Na ascese filosófica a fuga do mundo ou o rechaço ao corpo deveriam ser mais bem entendidos enquanto divinização de si pela busca do conhecimento perfeito, que, ao fim e ao cabo, não estava fora do homem, mas nele mesmo, uma vez que seu espírito era parte integrante da alma universal e, por meio dela, do próprio Uno (Plotino, *Enéadas*, VI, 9,11, 35 ss.). Por sua vez, na ascese cristã, a alma humana não encontra salvação em si, mas só enquanto puder unir-se ao espírito de Deus e sob os auspícios

de sua vontade e graça (Agostinho de Hipona, *Do Gênesis a Letra*, I, 5,10). No entanto, o próprio desejo da morte para a obtenção da plena existência era consoante a um e outro ambiente, tanto o filosófico como o propriamente religioso, no sentido de que a morte significaria, em todo caso, o fim das amarras do corpo e a soltura da alma para seu lugar conatural, o mundo inteligível ou o reino dos céus, segundo esta ou aquela tradição. Novamente aqui a tradição platônica mais primitiva é o fundamento de um e outro desvelo ascético e espiritual próprios da Antiguidade Tardia.

Somente então, como nos parece, será dado alcançar o que vivamente desejamos e do qual nos declaramos amantes, o conhecimento supremo: isto é, quando estivermos mortos como mostra o raciocínio, porque enquanto estamos vivos não é possível. Com efeito, se não é possível conhecer nada na sua pureza por meio do corpo, de duas uma: ou não é possível alcançar o saber, ou será possível somente quando estivermos mortos; pois então a alma estará só e por si mesma, separada do corpo, e antes não (Platão, *Fedón*, 66c).

E se o conhecimento perfeito, resignificado pela tradição cristã enquanto pleno conhecimento de Deus, só se poderia dar com a fuga do mundo ou com a morte do corpo físico, ele, não obstante, também seria passível de ser conquistado, e em parte, ainda nesse mundo pela ascese, como já indicamos. Desse modo, e guardadas suas proporções e naturezas próprias, a justa comparação da ascética cristã com relação à ascese platônica, novamente aqui salta aos olhos: “E durante o tempo que estamos em vida, estaremos, como parece, tanto mais próximos ao saber quanto menos teremos relação com o corpo e comunhão com ele, a não ser na medida estrita de uma necessidade inevitável” (Platão, *Fédon*, 66e). No entanto, a ação da ascese negativa que buscava condicionar o corpo minimizando sua natureza física e as necessidades materiais e psicofísicas a ele ligadas, configura-se aqui, para o caso grego, mais em uma prática no sentido de atenuar suas necessidades do que propriamente de lançar sobre ele severos e abruptos aviltamentos e aflições como sabemos ter sido recorrente na ascética mortificadora cristã. Nesta, o homem, o cristão, deve rechaçar não só as necessidades físicas, ou aquelas ligadas às emoções irascíveis, mas também a satisfação intelectual do eu próprio, pois o conhecimento está à parte de si, está em Deus, uma entidade que há de se buscar geralmente fora de si, por uma mística catártica, ou seja, aquela que busca o espírito divino somente em disjunção do corpo físico e das impressões do mundo (SPIDLIK, 2004, p. 383-414).

Mas, quando abandonamos as riquezas visíveis do mundo, não são os nossos, mas os bens alheios que deixamos, mesmo que nós possamos gabar de tê-los adquirido por nosso trabalho, ou de havê-los recebido como herança de nossos pais. Nada realmente é nosso, a não ser aquilo que possuímos no coração e que de tal modo adere a nossa alma que ninguém não o possa arrancar... Em contrapartida, foi a respeito das péssimas e invisíveis riquezas que fala

Pedro, ao dizer ao Senhor: 'Eis que nós deixamos tudo e te seguimos, o que é que vamos receber?' (Mt.19,27). Ora, a verdade é que lês que deixaram tão somente redes rasgadas e de nenhum valor. Assim, a não ser que entendamos esse tudo como uma renúncia a todos os vícios, o que de fato é algo de grandioso e de muito merecimento, acharíamos que, na verdade, eles nada abandonaram de precioso e que o Senhor não tinha motivo para lhes atribuir tal grau de glória e bem-aventurança (João Cassiano, *Conferência*, III, 10).

Para o cristianismo, portanto, a busca de Deus, enquanto busca da Verdade e do *Ser* verdadeiro, reside numa total ignorância de si, abandono de si, e tanto nos seus aspectos físicos, como psicológicos e mesmo aqueles ligados ao intelecto. Para a ascese platônica, por sua vez, só as partes conceptíveis (ligadas aos prazeres das coisas ou da matéria) e irascíveis (ligadas às emoções, aos desejos que prendem a alma às veleidades do mundo) devem ser preteridas; a parte racional se identifica à própria busca do conhecimento, isto é, do próprio divino que reside no interior do intelecto humano e o liga à inteligência universal, ao espírito cósmico. O homem é, em si, um ser intermediário (FRONTEROTTA, 2001, p. 142), ligado ao próprio mundo inteligível ou à existência perfeita e absoluta, pela alma que o contém, ou melhor, pela alma que está contida na própria alma cósmica que o liga à inteligência divina e como parte sua mesma. O homem é, portanto, tão falível e pecável quanto passível de adquirir a eternidade ao participar ou mesmo confundir-se plenamente como próprio divino.

40

Mas aquela dualidade, senão ontológica, antropológica e moral, será sempre premente pela imperativa relação fenomênica entre o corpo e o espírito que compõe todo o *ser* humano. Constituído pela carne, o homem vê-se ligado à matéria, ao *não-ser*, no sentido de ela estar de todo desprovida do espírito, que é *ser*. Provido de alma, seu *ser* mais essencial, toma consciência de que é, acima de tudo, conatural ao próprio espírito eterno e absoluto.

No que concerne ao Cosmos no qual o homem gravita e cobra sua existência mais elementar, embora não essencial, o espírito divino também aí se encontra presente. Está presente na natureza, pois o cosmos antigo, como denotada a própria etimologia do termo "Kosmos", fora criado tendo por parâmetro o Bem e o Belo como aqui já demosstramos. No entanto, retomamos aqui essa ideia que é essencial para a cosmovisão antiga, e inclusive tardo-antiga, para podermos, uma vez mais, insistir na verificação de que o mal, no seu sentido ontológico e cósmico, seria, portanto, um paradoxo iniludível. Se considerarmos, com Giovanni Reale, constituir-se Platão no "pai" da metafísica (REALE, 2007, p. 49) e, nesse sentido, o "pai" da teologia ocidental, que inaugurou a própria ideia da existência de um mundo suprassensível, cujo Bem seria sua razão mais essencial, assim como seria o portador de toda existência posterior, uma vez constituir-se em sua razão seminal mesma, ou ainda, modelo arquetípico para

a ação geracional da divindade criadora, por necessidade ou vontade, o mal, enquanto existência, *ser* que é, não teria lugar. Por isso, pôde afirmar Gabriela Carone, nesse contexto da cosmovisão platônica do mundo, que só os seres humanos, e quando opostos a uma força cósmica maior, poderiam ser os promotores do mal (CARONE, 2008, p. 240). Daqui que, uma vez mais, só poderemos mensurar o mal como não existência, como negação ou como atitude desviante dos homens diante da ordem cósmica e divina que é boa e perfeita.

Temos, portanto, comungado inteiramente aqui da tese segundo a qual o mal só pode existir enquanto não-existência, enquanto *não-ser*, pois o que existe verdadeiramente é o Bem, que é *ser*. Incriado, eterno e imutável, o Bem é ademais a razão seminal de todo *vir-a-ser*. Nesse sentido, o mundo sensível só pode ser designado como um *vir-a-ser* (e isso se tivermos em mente o humano composto de alma – que participa do *ser* – e de matéria inanimada – desprovida de alma e, portanto, *não-ser*) ou em casos mais extremos como o próprio *não-ser*, uma vez que identificado à matéria mais densa e inanimada. Daí que o mal seria próprio do sensível inanimado, pois esse não participaria de qualquer grau de *ser*, ou da alma e muito menos do espírito ou do intelecto divino. O humano, por sua vez, provido de alma e corpo, há que protagonizar suas escolhas; desse modo, o mal seria tão somente a humana inclinação de sua alma ao que é material e obscuro. Houvera por isso quem defendesse a tese que a própria alma humana não era plural e individualizada, mas imanente a uma só alma, ou seja, a alma cósmica ou a alma do mundo. Era parte daquela, mas enquanto parte imersa no seu todo. A alma humana não estava, portanto, plenamente na matéria, mas se resvalava nela quando se inclinava para baixo e se apaixonava pelas coisas sensíveis, esquecendo-se de sua natureza e razão inteligível ou divina. A alma tende, portanto, ao mal, quando dá as costas ao Bem; muitas vezes, tanto se afasta que dele chega a se esquecer. Ela passa a ignorar sua própria casa, o mundo inteligível e do absoluto Bem, embora para lá, mais cedo ou mais tarde, haja de voltar. A versão propriamente cristã dessa ideia é aquela da *apocatástase*, cujo maior representante foi Orígenes de Alexandria que chegou, por isso mesmo, a afirmar a salvação como universal e certa para todos.

De todo modo, é o humano o protagonista daquelas tendências que podem ser consideradas, ora como o bem, ora como o mal, mas sempre enquanto valores relativos, dado que o único valor absoluto é aquele do Bem, incognoscível e intangível sob a perspectiva da vida humana. No homem, portanto, ambas as tendências se ligam, mas só enquanto tendências, insista-se. A alma que reveste os homens vê-se mais densa, mais baixa, mais afastada no Inteligível quando olha para baixo e encontra-se arrefecida do seu pleno *ser*. Volta-se, assim, ao *não-ser*, ao *não-bem*, ou se quisermos, ao mal, caracterizado, portanto, como ignorância, sombra, cegueira, e

devidamente propiciado pela obscura contemplação e apego à matéria densa e sem vida. Poderíamos concluir, assim, que o mal antropológico e moral, nascido de uma veleidade sobrejamente humana, é constituído pelo mais possível desvirtuamento do Bem e do Belo essenciais (SCHAFER, 2012, p. 210).

Retomando as reflexões de Gabriela Carone, para quem o mundo antigo só poderia conceber a existência absoluta do Bem e, portanto, o mal tão só como não existência ou existência desprovida do espírito ou de sua reta razão, haveríamos que nos debater com a inquietante verificação de que também haveria uma percepção cósmica do mal, para além da ação ou vontade humanas. Desse modo, a pergunta: "como podem os seres humanos ser responsáveis por males como aqueles que advêm da natureza e de forças exteriores a ele, como as catástrofes naturais, as doenças, etc.?" (CARONE, 2008, p. 241) nos causa profundo desconcerto, uma vez que partimos daquele princípio segundo o qual o mundo é constituído a partir de um cosmos bom, belo e que tem a própria alma divina a ele imanente ou providente. No entanto, uma resposta condizente a essa visão cósmico-sagrada, e afastado qualquer dualismo próprio das percepções gnósticas ou maniqueístas do período tardo-antigo, será dada por Carone, ao insistir que o mal natural ou não-humano seria, na verdade, também a ele devido, seja por seu influxo no meio natural ou social no qual vive e o qual altera, seja por sua ignorância ao atribuir esse valor, ou seja, o mal, a circunstâncias e naturezas que, de fato, não são necessariamente más, negativas ou de toda contrárias ao Bem. Tal tese, conforme nos adverte a própria autora, tende a negar a própria erudição platônica mais tradicional, ou melhor, a de alguns comentadores dessa tradição que, fundamentados sobretudo no Livro X do diálogo platônico *Leis*, tenderam a ver a existência em Platão de um mal cósmico ou absoluto, tese que negaria, aliás, as afirmações de outros seus diálogos, como o *Timeu* que, como já indicamos, afirmaria a geração do Universo segundo o Bem e o Belo, e desprovido de toda inveja por parte do seu artífice. Não obstante, Carone nos demonstra, apoiada ainda no livro X das *Leis* (CARONE, 2008, p. 269) que o próprio Platão atribui aos humanos, inclusive em um nível cósmico, o próprio governo do Universo, tendo, portanto, o homem uma responsabilidade causal mais que accidental pela ordem ou desordem do mundo, ou seja, pelo bem ou pelo "mal" que o acometeria. Lembremos, ademais, que o Universo é para Platão um organismo vivo de cuja alma nós mesmos participamos.

Como o universo, o humano é provido de uma alma automotora que implica, por isso, autodeterminação; mas, diferentemente da alma cósmica ou divina, a alma humana não goza de total razão (*logos*), por isso deixa-se levar por paixões, pela ignorância do mundo sensível, provocando e determinado o mal, enquanto desvio ou o esquecimento do bem; em nível geral, "convertemo-nos numa fonte potencial de desordem e deformidade no universo e, portanto, de mal" (CARONE, 2008, p. 268).

Mas o mal natural que, como vimos, pode ser atribuído pelo menos parcialmente aos humanos, também não deve, por isso, ter necessariamente um agente causal em si, muito menos intrínseco à natureza cósmica e racional divina. Ele pode ser tão somente incidental, ou seja, ainda que tenha sua origem na própria alma do universo, não por isso deve ser atribuído a uma vontade causante do seu espírito divino e cósmico que o anima.

Em lugar disso, a questão a respeito da desordem natural poderia ser respondida dizendo que se trata de um resultado incidental, não pretendido de movimentos corpóreos transmitidos pela ação dotada de propósito da alma do mundo. Essa explicação poderia ser sustentavelmente fornecida pelo *Timeu*: a alma intencionalmente move um corpo, e este outro corpo, até o efeito proposital da alma começar a diminuir e o corpóreo começar a manifestar movimento fortuito, o que não está mais no escopo do propósito inicial da alma. Nesse caso, a alma (mesmo a alma boa, divina) seria ainda a causa de todo movimento, incluindo o movimento desordenado como resultado incidental, o que não é significado por ela e pelo que ela, portanto, não é responsável, de um modo que não afetaria a excelência de Deus, mas, no máximo, acentuaria as limitações com as quais ele tem que lutar devido à natureza do corpóreo (CARONE, 2008, p. 271-272).

Portanto, há mais que uma causa para o mal, há algumas delas, inclusive aquela de razão incidental. No entanto, a questão deve continuar sendo tratada a partir da natureza e da ação humana. Será sempre um valor, um conceito ou uma percepção de caráter essencialmente cultural, psicológico ou até mesmo idiossincrático; nunca poderá remeter a um valor universal e, menos ainda, a uma entidade ontológica e absoluta. No âmbito da Antiguidade Tardia, como vimos, as concepções filosóficas sobre o mal não dariam conta de sua percepção eminentemente religiosa que assumiram tantas formas como agentes: o demiurgo ignorante ou o Deus veterotestamentário por arte dos gnósticos; o princípio maligno, criador e detentor desse mundo por parte dos maniqueístas; e, por fim, o diabo, o príncipe deste mundo por parte dos cristãos. Resta observar que a tradição ocidental, a mesma que chega até nós hoje, ficou com as sensibilidades em lugar das ideias.

Referências

Documentação primária

- AGUSTÍN DE HIPONA. Del Génesis a la Letra. **Obras Completas XV**. Madrid: BAC, 1952.
- FILONE DE ALESSANDRIA La creazione del mondo. In: **Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia**. Testo Greco a fronte. Edizione de a cura de Roberto Radici. Milano: Bompiani, 2005.

- GREGÓRIO DE NISSA. **A Criação do Homem**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 49-165.
- _____. **A Grande Catequese**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 285-387.
- JOÃO CASSIANO. **Conferências de 1 a 7**. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Mosteiro de Santa Cruz, 2003.
- ORIGENE. **Il principi**. Torino: UTET, 2010.
- ORÍGENES DE ALEXANDRIA. **Escritos Espirituales**. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Madrid: BAC, 1999
- PLATONE, Timeo. **Tutte le Opere**. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Enrico V. maltese e Francesco Adorno. Roma: Newton Compton, 2009.
- PLOTINO. **Enneadas**. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996.
- PORFIRIO. **Vita de Plotino**. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996.

Obras de apoio

44

- AMARAL. Ronaldo. **Da renúncia ao mundo à abolição da história**. Campo Grande: UFMS, 2011.
- BRÉHIER, Émile. **La Philosophie De Plotin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.
- BRISSON, Luc; FRONTEROTTA, Francesco (Org.). **Platão leituras**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 101-112.
- BROWN, Peter. **El mundo de la Antigüedad Tardia**. Madrid: Gredos, 2012.
- CARONE, Gabriela R. **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. São Paulo: Loyola, 2008.
- DODDS, Eric R. **Paganos y cristanos en una época de angustia**. Madrid: Críandad, 1975.
- GIRGENTI, Giuseppe. L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, v. 86, p. 665-688, 1994.
- LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser**. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- RADICE, Roberto. **Platonismo e creazionismo in Filone de Alessandria**. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- REALE, Giovanni. **Platão**. São Paulo, Loyola, 2007.
- _____. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2012. v. 1.
- SPIDLIK, Tomas. **La espiritualidad en el oriente cristiano**. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- SCHÄFER, Christian (Org.). **Léxico de Platão**. São Paulo: Loyola, 2012.

O ESTRANHO: A CONSTRUÇÃO DA MARGINALIZAÇÃO JUDAICA NA NARRATIVA DE *DE FIDE CATHOLICA* DE ISIDORO DE SEVILHA*

Renata Rozental Sancovsky*¹

Cristiane Vargas Guimarães*²

Resumo: Ao trabalharmos com a interface entre a História e a Psicanálise, Freud pode nos auxiliar a investigar a imagem que o bispo Isidoro de Sevilha (562-636) constrói do judeu e do converso de origem judaica em seu tratado polêmico *De fide catholica contra Iudaeos*. O pai da psicanálise assevera que o estranho (*unheimlich*) é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é bastante familiar. Sendo assim, verificamos que a atuação do bispo hispalense tinha como objetivo romper a relação de contiguidade que o cristianismo mantinha com o judaísmo e busca desarticulá-lo para, em última instância, erradicar este último do Reino Visigodo de Toledo.

Palavras-chave: Isidoro de Sevilha; Literatura polêmica; Psicanálise.

Abstract: Working with the interface between History and Psychoanalysis, Freud may help us to investigate the image that Bishop Isidore of Seville (562-636) developed about the Jewish and Jewish Convert in his polemical treatise *De catholica contra Iudaeos*. The father of psychoanalysis asserts that the uncanny (*unheimlich*) is one kind of scary thing that goes back to what is familiar. Thus, we conclude that Isidore of Seville's discourse aims to break the contiguity relationship that Christianity has with Judaism. The central goal was to eradicate the last one from the Visigoth Kingdom of Toledo.

Keywords: Isidore of Seville; Polemical literature; Psychoanalysis.

45

* Artigo submetido à avaliação em 01 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 15 de junho de 2016.

¹ Docente do Departamento de História e Relações Internacionais da UFRRJ e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ (PPHR-UFRRJ). Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência das Religiões da Universidade Federal de Sergipe. Doutora em História Social pela USP, com pós-doutorado em Arqueologia pelo Museu Nacional da UFRJ. Bolsista CAPES/PIBID-UFRRJ.

² Doutoranda pelo PPHR/UFRRJ. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ). Mestre em História pelo PPHR/UFRRJ.

Para iniciarmos o nosso versar, valeremo-nos das reflexões do medievalista Paul Zumthor quando assevera que até o século XII segue-se um processo de cristianização que acompanha a introdução de práticas escriturais (ZUMTHOR, 1993, p. 30). Ressalta a dupla-existência da escrita, pois “vemos os grafismos, mas escutamos sua mensagem” (ZUMTHOR, 1993, p. 40).

Ao concordamos que “todo discurso é ação, física e psiquicamente efetiva” (ZUMTHOR, 1993, p. 75), os escritos patrísticos atraem para si um caráter de autoridade e representam um vasto circuito de discussões e declarações orais, institucionalizadas em práticas pastorais ou conciliares (ZUMTHOR, 1993, p. 76).

Com a função pastoral que envolve a produção narrativa eclesiástica, vemos os textos representarem um veículo de transmissão da doutrina cristã e o asseguramento de que essas doutrinas não se esvaneceriam. Os compêndios patrísticos eram revestidos dessa função social de manutenção de uma ordem sob a lógica cristã.

Os tratados polêmicos *Adversus Iudaeos* eram vetores de mensagens que deveriam ser pulverizadas na sociedade para que esta rechaçasse o componente judaico, visto que ele é identificado como o seu oposto principalmente através da recorrência da acusação de deicídio.

Para o historiador Nachman Falbel (1983, p. 95), a elaboração da literatura medieval polêmica judaico-cristã era fruto de um labor literário intelectual puro cujo objetivo era a conquista ou a conversão do oponente. Falbel destaca a existência de dois tipos de argumentação em escritos dessa natureza, a saber: os pautados na *ratio* e aqueles ancorados na *auctoritas*. Aqueles que se alicerçavam na *ratio* basicamente tinham como arcabouço um raciocínio teológico-filosófico, valendo-se recorrentemente da lógica aristotélica.¹ Os que se alicerçavam na *auctoritas* tinham o seu conteúdo extraído diretamente das Escrituras (FALBEL, 1983, p. 96) e, como exemplo cabal desse tipo de literatura, temos o tratado do bispo Isidoro de Sevilha intitulado *De fide catholica contra iudaeos*.² Nosso medievalista ainda destaca a preocupação da Igreja em criar “escolas” destinadas à preparação de polemistas (FALBEL, 1983, p. 96) e afirma que:

¹ Mesmo que Falbel baseie-se, sobretudo, nos textos polêmicos da Idade Média Central e Baixa, o que justifica o destaque dado ao uso da lógica aristotélica, nesse mesmo trabalho o historiador analisa obras de Isidoro de Sevilha, que correspondem ao período da Alta Idade Média e calcadas no uso das Escrituras como argumento de autoridade.

² *Sobre a fé católica contra os judeus*. Nesse artigo, para o livro primeiro, utilizamos a tradução do mestre latinista Marcelo Soares (ISIDORO DE SEVILHA [Sancti Isidori Hispalensis Episcopi]. *De Santo Isidoro, bispo de Sevilha, sobre a fé católica do Velho e do Novo Testamento contra os judeus para sua irmã florentina*. Epistola Dedicatória. Tradução do Mestre Latinista, Prof. Marcelo Soares - UFRJ). Para o livro segundo, recorreremos à versão em espanhol de Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez (ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fe católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012). A versão original em latim pode ser facilmente obtida on-line. Cf.: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0560-0636_Isidorus_Hispaliensis_De_Fide_Catholica_Ex_Veteri_Et_Novo_Testamento_Contra_Judeos_MLT.pdf.html> 2 v. Acesso em: 15 ago. 2013.

[...] nem sempre a discussão e o escrito polêmico se mantêm no plano teológico, pois em boa parte o texto adota um tom apaixonado no estilo próprio do sermão medieval, onde acusações de toda a natureza aos judeus são proferidos enfatizando-se a sua obstinação, o seu abandono, a sua dispersão, a sua escravidão etc. (FALBEL, 1983, p. 98).

Ainda neste mesmo artigo, o historiador ressalta a importância do bispo Isidoro de Sevilha como sendo um dos primeiros polemistas do Ocidente Medieval e que teria influenciado outros intelectuais posteriormente. Para Falbel, o objetivo do tratado *De fide catholica* era “converter os judeus ao cristianismo e fortalecer os conversos em sua nova fé” (FALBEL, 1983, p. 99).

Como também características de narrativas desse gênero, Guy Stroumsa e Ora Limor nos asseveram que a polêmica geralmente contribui para dar forma às convicções e crenças dos grupos que as forjam e que a função dessa espécie de literatura é refutar o rival (LIMOR; STROUMSA, 1996, p. VII).

Já o historiador Marcel Simon ressalta a força com que a literatura polêmica se multiplicou na Espanha medieval e destaca que o autor desses textos dependeria daqueles que o precederam, sendo, portanto, necessariamente um plagiador (SIMON, 2009, p. 140).

Walter Ong, ao certificar que a escrita produz uma transformação interior na consciência (BATISTA; GALVÃO, 2006, p. 418), corrobora o nosso posicionamento de que a produção clerical buscava angariar a mente das pessoas, seja propagando os ideais de amor ou também o de medo, como temos o exemplo deste último no âmagô da literatura *Adversus Iudaeos*.

Em meio à necessidade de solidificação da unidade religiosa do recém-convertido reino visigodo ao cristianismo niceno,³ verificamos o tratado *De fide catholica* manter os esquemas de pensamentos dos autores patrísticos que o precederam, inserindo-o, assim, também na categoria da literatura *Adversus Iudaeos*.

De acordo com Raúl Gonzáles Salinero (2000, p. 38), “na literatura *Adversus Iudaeos* os argumentos usados estavam destinados, sobretudo ao fortalecimento da crença cristã frente às ameaças contínuas que provinham de judeus, hereges, pagãos e cismáticos”.⁴

De acordo com o pensamento isidoriano, fazia-se extremamente necessária a manutenção de uma escrita que fundamentasse o rompimento da natureza histórica

³ Atas do III Concílio de Toledo (589) disponíveis em: VIVES, J. (Ed.). *Concilia visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona; Madrid: C.S.I.C. – Instituto Enrique Florez, 1963, p. 107-145.

⁴ Livre tradução: “En la literatura *Adversus Iudaeos* los argumentos usados estaban destinados sobre todo al fortalecimiento de la creencia Cristiana frente a las amenazas continuas que provenían de judíos, paganos, herejes y cismáticos.”

comum que ligava o cristianismo ao judaísmo, visto que era inconcebível a aceitação, tanto para Isidoro quanto para a literatura eclesiástica do período, de forma geral, a inserção e permanência na mesma sociedade em que viviam daqueles a quem acusam de deicídio.

Na literatura antijudaica, o judeu era caracterizado de forma a representar medo aos cristãos para prevenir os fiéis da tentação da judaização (GONZÁLES SALINERO, 2000, p. 150). Eram identificados como o próprio Diabo, sendo essa comparação inevitável na tentativa de fortalecimento do medo em relação ao considerado povo deicida, *leitmotiv* dos escritos antijudaicos (GONZÁLES SALINERO, 2000, p. 150).

O historiador Jean Delumeau, ao versar sobre os sentimentos de angústia e medo como inerentes aos discursos que têm por objetivo rechaçar determinados grupos sociais, afirma que “é impossível conservar o equilíbrio interno afrontando por muito tempo uma angústia incerta, infinita e indefinível, é necessário ao homem transformá-la e fragmentá-la em medos precisos de alguma coisa ou de alguém” (DELUMEAU, 1989, p. 26). Por medo, o nosso historiador define como uma tomada de consciência de um perigo em potencial que ameaçaria a conservação do próprio sujeito (DELUMEAU, 1989, p. 23) e, desta forma, tanto judeus renitentes e conversos representariam para a Igreja Católica um perigo a ser combatido. Havia a necessidade de discorrer sobre essa ameaça, como assim fazem os tratados polêmicos, da mesma forma que seria imprescindível legislar canonicamente sobre esse componente social considerado maléfico.

48

Portanto, entendemos a literatura *Adversus Iudaeos* como aquela que se debruça sobre um outro que fora construído de modo a corroborar o ideal cristão de manutenção de uma ordem e, nesse contexto, qualquer componente que não fosse o católico seria marginalizado. Cabe a nós historiadores darmos visibilidade a esses sujeitos históricos que, apesar de aparecerem concretamente nessa natureza de documentação, tinham sua “identidade” construída, visto a manipulação da argumentação dos Padres da Igreja para que fossem considerados nocivos frente à utópica uma sociedade cristã. Isidoro não dava voz ao judeu, pelo contrário, calava-o em sua categorização marginal e desviante, desespirtualizando-os e desumanizando-os.

Retornando aos trabalhos de Guy Stroumsa, este chega a afirmar a possibilidade de os argumentos violentos nos primeiros anos do cristianismo serem direcionados a um judeu cujo retrato foi imaginariamente construído, indicando que os Pais da Igreja não tiveram o contato concreto com a comunidade judaica para que essa experiência lhes oferecesse base verídica para as suas construções polêmicas (STROUMSA, 1996, p. 23).

Sobre esse *judeu imaginário* na obra de Isidoro de Sevilha, Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandes suscitam inclusive a possibilidade do hispalense no *De*

fide catholica contra iudaeos não se basear na existência de um judeu que deveras existia, mas ancorar-se em um “desconhecimento consciente do outro” (CARIDAD; FERNANDEZ, 2012, p. 37), que lhe servia de alicerce para a edificação de suas polêmicas.

Amparando-nos novamente no trabalho de Marcel Simon, verificamos que o autor também discorre sobre o judaísmo imaginário quando afirma que o judeu presente nas controvérsias não era um judeu real, mas um produto da imaginação cristã (SIMON, 2009, p. 137).⁵

Sendo assim, asseveramos a construção imaginária de uma *imago* judaica infausta pela literatura polêmica *Adversus Iudaeos*.

A obra isidoriana *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra iudaeos ad Florentinam sororem suam*⁶ representa a primeira obra de apologia antijudaica da Península Ibérica Hispano-Visigoda (BARCALA MUÑOZ, 2005, p. 373) e é direcionada à sua irmã Florentina, como indica a epístola dedicatória.

Contudo, há uma curiosidade em relação ao título desta produção. Ele fora dado por copistas medievais e não pelo próprio hispalense. O bispo Bráulio de Saragoça, seu discípulo e importante compilador de suas obras, relaciona-se a ela como *Contra iudaeos, postulante Florentina germana sua, proposito virgine, libros duos in quibus omnia quae fides catholica credit ex legis et prophetarum testimoniis approbavit* (CARIDADE; FERNANDEZ, 2012, p. 19-20).

Como podemos suscitar, o título pela qual a conhecemos levou em consideração três estratos discursivos: o alvo do ataque do tratado, isto é, os judeus e conversos, o fato de se basear em passagens do “Velho” e “Novo Testamentos” como fonte de autoridade para condenar o judaísmo e a opção de Isidoro por introduzir esta produção dirigindo-a à sua irmã Florentina.

No que concerne à sua redação, o historiador Jacques Fontaine destaca que tenha sido realizada por volta de 614/615 (FONTAINE, 2002, p. 310). Na ótica desse autor, “[...] este tratado, à medida que quer ensinar uma leitura cristã detalhada das Escrituras, forma parte também dos gêneros literários exegéticos: talvez se dirija, sobretudo, aos cristãos, e mais em particular aos judeus recentemente convertidos”.⁷

Com tais assertivas, problematizamos a datação da obra, visto que para períodos recuados na história, como o é o medieval, é sempre imprecisa. Portanto, podemos trabalhar com a possibilidade de que o tratado tenha sido escrito posteriormente à

⁵ Simon (2009, p. 137) declara: “The limitations of his outlook coincide exactly with those of his Christian opponent. He is not a real Jew of actual controversy but straw Jew of Christian imagination.”

⁶ ISIDORO DE SEVILHA (Sancti Isidori Hispalensis Episcopi). *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra iudaeos ad Florentinam sororem suam*. In: *PATROLOGIA LATINA Database*. Paris: Garnier, 1844/1864. v. 83 (Série Latina).

⁷ No original: “[...] este tratado, en la medida en que quiere enseñar una lectura cristiana detallada de las Escrituras, forma parte también de los géneros literarios exegéticos: tal vez se dirija sobre todo a cristianos, y más en particular a judíos recientemente convertidos.”

atitude arbitrária das conversões obrigatórias do período de Sisebuto e, desta forma, também ataque verbalmente os judeus *recentemente* convertidos e represente uma tentativa de fazer com que esses conversos tenham os ainda adeptos de sua antiga fé e, assim, fazer com que também os rechacem.

A historiografia comumente aloca o decreto sisebutiano de conversão em massa em 616,⁸ todavia, Isidoro de Sevilha em *História dos Godos* afirma que esta ocorreu no início do reinado de Sisebuto.⁹ Sendo assim, Wolfram Drews aventa a possibilidade de que tenha ocorrido entre 613-615 (DREWS, 2002, p. 190-191).

Portanto, o termo latino *iudaeos* utilizado pelo hispalense pode, então, também se referir aos *conversos cristãos de origem judaica*, visto que sua fé é posta em xeque, considerados *dissimulados*.

A obra *De fide catholica* é composta de dois livros considerados como integrantes de uma mesma produção, já que assim era visto pelo próprio Isidoro (BARCALA MUÑOZ, 2005, p. 374), subdividida em capítulos. O primeiro livro é de abordagem cristológica centrando seus escritos na dissertação argumentativa sobre a natureza de Cristo, na concepção isidoriana divina e humana, a significação da Trindade, a vinda do Messias, vida-morte-ressureição do Salvador, construindo neste versar instrumentos e ideias antijudaicas. Valendo-se recorrentemente de adjetivos e expressões estigmatizantes e degenerativas relativos aos judeus, como: imperícia dos infiéis judeus,¹⁰ abomináveis,¹¹ duros de coração,¹² incrédulos,¹³ ímpios,¹⁴ para citar alguns dos utilizados pelo bispo hispalense em seu discurso.

O segundo livro, mais curto que o primeiro, endossa o caráter apologético antijudaico do predecessor, como tipifica Barcala Muñoz,¹⁵ e centra sua argumentação na incredulidade judaica do advento de Cristo como Messias, condenando inúmeros pontos da ritualística judaica, como a circuncisão, as regras dietéticas e o *shabat*. Como consequência dessa descrença em Cristo e a não verificação da caducidade da lei mosaica, os judeus, juntamente com dissimulados conversos, estariam relegados a padecer na destruição sendo repudiados por Deus.

⁸ Cf. GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzadas de los judíos en el Reino Visigodo*. Roma: CSIC/Escuela Española de Historia y Arqueología, 2000 (Serie Historica, 2).

⁹ "Qui in initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem dei habuit, sed non secundum scientiam: postestate enim compulit, quos prouocare fidei ratione oportuit [...]." *Historia Gothorum*, 60. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Historia de los godos, vándalos y suevos*. Estudio, edición crítica y traducción Cristóbal Alonso Rodríguez. Leon: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975, p. 271-272.

¹⁰ "Infidelium Iudaeorum imperitiam" (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, Epístola dedicatória).

¹¹ "Iudaei nefaria" (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, I, 1).

¹² "Duricordes"; "duritia cordis Iudaici". (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, I, 1; *De fide* I, V, 9).

¹³ "Increduli" (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, I, 1).

¹⁴ "Impii Iudaei" (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, V, 3).

¹⁵ Para explanação mais densa sobre *De fide catholica* livro II, recorrer a: BARCALA MUÑOZ, Andrés. Isidoro de Sevilha. In: *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. v. 2, p. 333-400.

Nesse tratado, a acusação de deicídio que é aos judeus direcionada se reveste como verdadeiro fio condutor dos escritos isidorianos, representando o tema central de sua cólera contra a comunidade judaica. (ALBERT, 1990, p. 210)

O mito do judeu deicida, segundo Maria Luiza Tucci Carneiro (2014, p. 39), “serviu, inicialmente, aos propósitos pioneiros do Cristianismo, interessados em forjar a imagem maligna dos judeus, alimentando o medo capaz de deformar a realidade”.

Como o mito requer sempre um ato de crença (CASSIRER, 2001, p. 126-127), Ernst Cassirer assevera que não existe nenhum fenômeno na vida humana que não seja passível de ser interpretado por eles. Desta forma, ligamos essas reflexões às produzidas pelo linguista Roland Barthes, pois “[...] tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível de ser julgado por um discurso. O mito não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere [...]” (BARTHES, 2010, p. 199).

Como que a religião é impregnada por mitos e o instinto de vida teria criado a função de elaborá-los (CASSIRER, 2001, p. 146; 169), verificamos no âmago da literatura *Adversus Iudaeos* a necessidade de construção de uma mitologia que enaltecesse a pureza cristã e o seu ideal de verdade e Deus absoluto, pois apresentava a caducidade da lei mosaica e a cegueira dos judeus ao interpretarem os seus próprios textos sagrados.

Podemos começar a nossa análise da documentação destacando o que na estilística latina se chama de *abruptum incohare*.¹⁶ Isidoro rompe com a estrutura tradicional de um tratado atacando prontamente o alvo de seu discurso em vez de, primeiramente, contextualizá-lo.

Nosso bispo hispalense inicia já de modo virulento, enfatizando:

Os judeus abomináveis, duros de coração, incrédulos nos antigos profetas, bloqueados pelos novos, negando Cristo, filho de Deus, com uma incredulidade, preferem ignorar o advento de Cristo a não o querer; preferem negar a crer. Recebem, enfim, aquele que há de vir, não querem aquele que já chegou. Leem o que há de ressuscitar e não creem no que ressuscitou (Isidoro de Sevilha, *De fide*, I, I, 1).¹⁷

Verificamos através desse excerto a elaboração de uma *imago* judaica como sendo os indivíduos que possuem esta origem duros de coração, isto é, serem desprovidos da capacidade de amar, visto que renegaram o Messias.

Nesse momento, conjugamos a leitura da fonte às reflexões do sociólogo Howard Becker sobre a noção de *desvio*. O autor afirma que ele é criado pela sociedade e “não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da

¹⁶ Início abrupto.

¹⁷ No original: “Judaei nefaria incredulitate Christum Dei Filium abnegantes, impii, duricordes, prophetis veteribus increduli, novis obstrusi, adventum Christi malunt ignorare, quam nosse; negare, quam credere. Quem enim venturum accipiunt, venisse jam nolunt. Quem resurrecturum legunt, surrexisse non credunt” (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, I, 1).

aplicação por outros de regras e sanções a um 'infrator'" (BECKER, 2008, p. 22). Queremos asseverar que ao condenarem os judeus e seus descendentes por não crerem na santidade de Cristo, forjou-se uma imagem desse povo cujo objetivo era negar-lhes a humanidade, visto que é dele retirado, por exemplo, a capacidade de amar. Passam a ser desviantes dentro da sociedade goda de século VII por praticarem uma crença dissonante da tida como instituída, são pecadores não passíveis de serem assimilados, pois não abjuram a sua fé.

Como toda sociedade arquiteta mecanismos de categorização para classificar os seus indivíduos (GOFFMAN, 2008, p. 11), o projeto de poder de Isidoro de Sevilha endossa a marginalização do judeu e do converso que a literatura *Adversus Iudaeos* tanto explora.

Verificamos esta categorização não só degradar a identidade judaica, mas também, como aponta o historiador Gilvan Ventura da Silva (2009, p. 21) sobre o processo de desvio social, os desviantes passarem a ser "regulados por um conjunto de interditos, proibições, limitações e tabus que delineiam uma situação de exclusão social".

Com a criação de rótulos por Isidoro de Sevilha como, por exemplo, o do inerente odor fétido do judeu,¹⁸ ou da "dureza do coração judaico", os estigmatizados acabam por ter a sua autoimagem estilhaçada (SILVA, 2009, p. 24).

52

Seguindo essa linha interpretativa sobre a criação de estereótipos originar o processo de marginalização (SILVA, 2009, p. 26), baseamo-nos também nas reflexões da antropóloga Janice Perlman (1977, p. 124) quando atesta que o vocábulo *marginal* está inserido em um campo semântico pejorativo.

Consonante a este posicionamento, também temos o historiador Jean-Claude Schmitt. Ressaltara que a noção de marginalidade carrega consigo a de exclusão, assinalando uma ruptura com o corpo social (SCHMITT, 1988, p. 264).

Para o cristianismo, os desviantes eram aqueles que estariam afastados da verdadeira fé, isto é, a fé de Cristo (GONZÁLES SALINERO, 2000, p. 143).

Apresentando o discurso intolerante uma solução para um problema (CARNEIRO, 1996, p. 26), podemos considerar que o tratado *De fide catholica* propõe uma solução para a questão judaica no reino visigodo, sendo inaceitável a presença daqueles que não reconhecem Cristo como Messias.

Isidoro de Sevilha retoma a acusação antijudaica de cometimento de deicídio afirmando: "Mas, ó dureza do coração judaico, porque os próprios tiraram a vida

¹⁸ "[...] Tamdiu enim persecuti sunt illum Iudaei, quoad usque poneretur in spelunca. Sed apud est quod persecutor ad purgandum ventrem speluncam ingreditur, nisi quod Iudaei in Christum conceptam mentis malitiam, quase odorem fetidum emisissent, et cogitata apud se noxia, factis deterioribus, dum Christum perimunt, ostenderunt" (Isidoro de Sevilha, *Quaestiones in Vetus Testamentum*. In Regnum Primum, XVII, 5, grifo nosso).

de Cristo, a partir desse tempo até hoje creem que ele não tenha chegado”.¹⁹ E em relação a este trecho, podemos destacar a emotividade isidoriana ao lamentar e repudiar o que ele identifica como “dureza de coração judaico” (“*duritia cordis iudaici*”) e, para isso, utiliza o termo *duritia* no caso latino chamado *vocativo*,²⁰ cuja função é identificar o interlocutor, como se nosso bispo dialogasse com essa dureza de coração, personificando-a,²¹ e a deplorasse para ela mesma. Valendo lembrar que Cassirer já nos advertira que “[...] o mito é produto da emoção, e seu fundamento emocional imbuí todas as suas produções de sua própria cor específica” (CASSIRER, 2001, p. 137).

Com a permissão de os historiadores se valerem de conceitos oriundos de outras disciplinas para melhor entenderem o seu objeto de estudo, neste momento recorreremos aos escritos do psicanalista Sigmund Freud para nos auxiliar na reflexão sobre esse repúdio aos judeus e conversos de origem judaica no pensamento do bispo hispalense.

Freud, ao dedicar um artigo exclusivo à análise do que seria o *estranho*, em alemão *unheimlich*, afirma que este, em primeira instância, relaciona-se ao que é terrível e nos desperta angústia ou terror (FREUD, 1996, p. 237).

Durante essa sua pesquisa, além do estudo de casos clínicos, Freud examinou minuciosamente diversos dicionários, não só de língua alemã, para buscar as plurais acepções de *heimlich* e o seu contrário, *unheimlich*.

Freud conclui nessa sua investida que *unheimlich* “[...] é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (FREUD, 1996, p. 244).

Esse ponto de vista freudiano pode nos ser útil a partir do momento em que o cristianismo possui uma raiz histórica comum que o liga ao judaísmo, primeira religião monoteísta. Sendo assim, o repúdio ao povo judeu pode ser inserido nesse contexto do *estranho*. O judeu é o *estranho* para o cristianismo, mas que este mantém uma relação de contiguidade com aquele, relação esta que a literatura patrística busca romper para a criação de uma genuína identidade cristã.

Ao discorrermos sobre o *estranho*, não poderíamos deixar de nos debruçar sobre o texto de Carlo Ginzburg sobre o fenômeno do *estranhamento*, pois precisamos olhar a sociedade com olhos distantes, estranhados, críticos (GINZBURG, 2001, p. 28).

Ao analisar a posição de Montaigne em *Dos canibais*, Ginzburg afirma que precisamos compreender menos, sermos até ingênuos, espantarmo-nos, pois essas

¹⁹ “Sed, o duritia cordis Judaici! quia ipsi Christum interemerunt, inde eum adhuc venisse non credunt” (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, V, 9).

²⁰ O caso vocativo segue basicamente a mesma terminação do caso nominativo, exceto na segunda declinação, quando as palavras terminadas em –us têm vocativo em –e (ex: *lupus-lupe*) e as terminadas em –ius possuem vocativo em –i (ex: *filius-fili*).

²¹ Outro recurso estilístico utilizado por Isidoro: a figura de linguagem denominada *personificação*.

podem ser reações que podem nos levar a enxergar mais, a compreender algo mais profundo (GINZBURG, 2001, p. 29).

O *estranhamento* nos proporciona um meio de superar as aparências da documentação e alcançarmos uma compreensão mais densa da realidade (GINZBURG, 2001, p. 36).

Sem trivializar a instância do real que está sendo estudada a partir da tomada de uma posição estranhada, atestamos empiricamente o recurso da utilização de passagens bíblicas para dar ares de solidez ao discurso isidoriano. O próprio Isidoro de Sevilha destaca esse mecanismo quando versa sobre ser Cristo o Senhor Deus:

Depois de declarado o mistério do nascimento divino de Cristo, então, porque o mesmo é também o Senhor Deus, *demonstraremos pelos exemplos acrescidos das santas Escrituras*. Se Cristo não é Deus, a quem se diz nos Salmos: "Permaneces, ó Deus, nos séculos do século, como tua virgem da equidade, como rebento de teu reino; tens amado a justiça e odiado a injustiça, por isso que, ó Deus, teu Deus te ungiu, com o óleo da alegria, diante de teus consortes?" (Salm. 44, 7, grifo nosso).²²

Como nenhum texto se deixa apreender e nenhuma atividade crítica deve almejar o objetivismo, podemos concluir que o medievalista Paul Zumthor incentiva os historiadores a fugirem da superficialidade do objeto de estudo dos linguistas, dos filólogos, mas não nega que essas ciências auxiliares podem fornecer importantes ferramentas para a análise histórica (ZUMTHOR, 2009, p. 26).

54

Atendo-nos a essas reflexões, destacamos o seguinte excerto de nossa fonte: "*Envergonhem-se, então, os judeus incrédulos e submetam seus pescoços à graça de Cristo*".²³ O nosso destaque se justifica mediante o uso dos verbos no modo imperativo, característica esta que poderia passar despercebida pelos historiadores. Contudo, quando temos em mente que o texto nos é opaco, à luz de Michel Pêcheux (2008, p. 43), cabe caminharmos em seus entremeios. A análise linguística pode ser importante ferramenta de análise do amadurecimento do discurso da violência.

O modo imperativo possui plurais campos semânticos, sendo o mais recorrente aquele que indica *ordem*. Nesse trecho, verificamos esse teor de mando no texto sevilhano quando praticamente ordena-se que todos os judeus (e conversos) se envergonhem por não reconhecerem Cristo e a Ele se submetam.

²² No original: "Post declaratum Christi divinae nativitatis mysterium, deinde, quia idem Deus et Dominus est, exemplis sanctarum Scripturarum 7 adhibitis demonstremus. Si Christus Deus non est, cui dicitur in Psalmis: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi, virgo aequitatis, virga regni tui; dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo [Col. 0454B] laetitiae, prae consortibus tuis (Psal. XLIV, 7)?" (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, III, 1).

²³ "Erubescant itaque Judaei increduli, et Christi gratiae sua colla submittant" (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, X, 2).

No *liber secundus*, novamente Isidoro reitera a cegueira judaica ratificando que esse povo agora está distante da luz da fé e da verdade, visto que eles ouvem a Cristo e não O compreendem, O veem, mas não O reconhecem.²⁴

Através da repetição, talvez um recurso retórico isidoriano que poderia almejar o convencimento do seu público-alvo, verificamos consumir-se o que já afirmara Pierre Bourdieu (2007, p. 58), pois:

[...] a Igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um *capital de graça institucional ou sacramental* [...] pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação (ou seja, assegurando a manutenção da ordem no interior do corpo de especialistas) e pela delegação ao corpo de sacerdotes [...] do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma *autoridade* (ou uma *graça*) de função (ou de instituição).

Deste modo, verificamos a Igreja enquanto instituição afirmar-se como detentora de um poder sobre a interpretação da mensagem Revelada e utilizar os recursos literários e conciliares como forma de pulverizar os seus dogmas e perseguir os dissonantes. Para Bourdieu (2007, p. 61), “a conservação de um poder simbólico como autoridade religiosa depende da aptidão da instituição que o detém em fazer reconhecer, por parte daqueles que dela estão excluídos, a legitimidade de sua exclusão [...]”.

Com a união *regnum et ecclesia* no reino visigodo ocorrida em fins do século VI, clero e monarquia se unem para combater as dissidências religiosas em prol da unificação e, portanto, mais uma vez estamos em concordância com Bourdieu quando reflete sobre a mensagem religiosa da Igreja apresentar claros fins de manutenção da ordem política através da inculcação de esquemas de pensamento que a naturalizam. (BOURDIEU, 2007, p. 69-70).

O historiador Carlo Ginzburg já destacara a natureza mentirosa dos mitos (GINZBURG, 2001, p. 56) asseverando que a elaboração de uma *fictio* “é tão-somente uma tentativa de manipular a realidade de maneira cada vez mais eficaz” (GINZBURG, 2001, p. 79). Portanto, no contexto godo de século VII, é plausível que possamos considerar a fabricação de um mito que gravitasse em torno de uma forjada diferença judaica de natureza nociva como pertencente à ritualística cristã de desenvolver arquétipos sociais que pudessem ser apontados como o mal em sociedade para que pudessem ser banidos dela.

No capítulo dezoito do livro primeiro da obra *De fide catholica*, Isidoro atesta que os judeus não haveriam de reconhecer Cristo e, valendo-se do livro de Jeremias²⁵,

²⁴ No original: “Ecce apparet eos nunc a lumine fidei et veritatis esse alienos; audiunt enim Christum, et non intelligunt; vident, et non cognoscent” (Isidoro de Sevilha, *De fide* II, V, 5).

²⁵ Atentemo-nos ao uso dos livros bíblicos por Isidoro novamente para conferir autoridade ao seu discurso.

afirma que a dureza [de coração] desse povo não se alteraria, assim como a cor do etíope ou o sarapintado do leopardo.²⁶

Identificamos neste trecho através dos dizeres do próprio bispo hispânico que a natureza judaica, tantas vezes por ele afirmada neste tratado como ímpia e pérfida, é comparada a características físicas, seja à cor do etíope ou ao mosqueado de um felino. Ao tecer essas comparações, Isidoro assevera a existência de uma *natura*²⁷ judaica imutável que nem mesmo a conversão seria capaz de alterar, lembrando que trabalhamos com a possibilidade de o tratado ter sido escrito após os decretos de Sisebuto e, portanto, também se dirigindo aos judeus que foram obrigados a se converter.

Nessa passagem, verificamos a elaboração discursiva de uma desumanização judaica quando Isidoro recorre ao fenômeno da animalização. Esse fenômeno pode ocorrer quando um sujeito histórico é substituído em sua totalidade por um animal em específico, cujas características deste sirvam para anular a humanidade daquele, ou também pode se apresentar através da comparação de traços (físicos ou psíquicos) de um determinado indivíduo com o de animais em específico a fim de gerar subsídios para denegrir o primeiro. No caso do sevilhano, a comparação com as listras de um felino e com a cor do etíope serviu ao propósito de endossar a sua crença sobre a rusticidade e o embrutecimento de coração do povo judeu como sendo uma constante.²⁸

56

Novamente, podemos nos lembrar dos ensinamentos de Howard Becker, pois novos traços foram imputados com a finalidade de identificar esses sujeitos como transgressores.

Alicerçados pelo pensamento de Michel de Certeau sobre a linguagem da violência, evidenciamos em nossa análise que o projeto isidoriano ameaçava com exclusão as particularidades e diferenças que existiam no reino visigodo. Esse projeto marginaliza esses “estranhos” que assim são “coagidos a se defender como excluídos e voltados a procurar a si próprios entre os repelidos” (CERTEAU, 1995, p. 93).

Certeau ainda assegura que “a atividade literária desconstrói a sintaxe e o vocabulário, a fim de obrigá-los a revelar o que reprimem” (CERTEAU, 1995, p. 90).

²⁶ “Cujus populi durtia sic non mutatur, quomodo nec Aethiopsis color, aut pardi varietas, Jeremia testante: Si mutare potest Aethiops pellem suam, aut pardus varietates suas (Jerem, XIII, 23)” (Isidoro de Sevilha, *De fide* I, XVIII, 4).

²⁷ Optamos pelo uso do termo *natura* em decorrência de consultas a dicionários latinos para entendermos a acepção do vocábulo para a época e acreditarmos ser o mais adequado de acordo com o contexto da documentação estudada. De acordo com o compêndio do latinista Francisco Torrinha, *natura* pode se referir, dentre outras significações, a: caráter natural, índole, temperamento, hábito. Portanto, Isidoro de Sevilha, através dessas construções comparativas, está se referindo a uma índole e temperamento judaicos que nem mesmo a conversão ao credo cristão niceísta apagaria, equiparando a constituição psíquica judaica a características físicas de outros seres humanos e até mesmo de animais, como no caso do excerto mencionado (TORRINHA 1937. p. 544).

²⁸ Na obra *Inimigos da fé* já se destacou o uso de tal recurso nos discursos bispais e, para isso, analisa-se a carta do bispo Severo de Menorca na qual os judeus são comparados a víboras com o veneno mortífero da incredulidade (SANCOVSKY, 2010. p. 77). A carta de Severo de Menorca está traduzida para o espanhol e disponível na obra: GARCÍA MORENO, Luís. *Los judíos de la España Antigua*. Madrid: Rialp, 2005, p. 155-175.

Conjugando o nosso labor intelectual à conclusão de Certeau, fica evidenciada a importância de nos determos em passagens específicas da documentação para buscarmos revelar o que elas podem, a princípio, reprimir.

Se para Tzvetan Todorov todo discurso é um ato de fala, produto do intelecto, que enuncia algo (TODOROV, 1978, p. 49) e para Mikhail Bakhtin todos os campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem (BAKHTIN, 2003, p. 261), constatamos que tratado polêmico *De fide catholica* forja um suposto desvio judaico-converso, estigmatizando *iudaeos et ex iudaeos*.

Literatura polêmica, conchaves episcopais e legislação civil estariam unidos para alcançar o objetivo final de erradicar o judaísmo de dentro das fronteiras visigodas e, para isso, o discurso do ódio teve de ser amadurecido no plano linguístico e no plano legal. O vocabulário se tornou mais virulento e as sanções mais cruéis.

Referências

- ALBERT, Bat-Sheva. Isidore of Seville: His Attitude towards Judaism and his impact on Early Medieval Canon Law. **The Jewish Quarterly Review**, v. 80, n. 3/4, p. 207-220, jan.-apr. 1990.
- BARCALA MUÑOZ, Andrés. **Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos**. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. v. 2.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Difel, 2010.
- BATISTA, Antonio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: Uma revisão. **Cadernos de pesquisa**, v. 36, n. 128, p. 403-432, mai.-ago. 2006.
- BECKER, Howard S. **Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Dez mitos sobre os judeus**. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.
- _____. O Discurso da Intolerância: Fontes para o Estudo do Racismo. In: CREDDO, M. C. S. (Org.). **Fontes históricas: abordagens e métodos**. São Paulo: Unesp, 1996, p. 21-32.
- CART, A; GRIMAL, P.; LAMAISON, J.; NOIVILLE, R. **Gramática latina**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. **Sobre la fe católica contra los judíos**. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernández. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012, p. 13-45.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas: Papyrus, 2008.

- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. **Early Medieval Europe**, v. 2, n. 3, 2002. p. 189-207.
- FALBEL, Nachman. **A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média**. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/62075/64908>>. Acesso em: 21 ago. 2014.
- _____. **Estudos do povo judeu na Idade Média**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1980.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil. **Letras**, n. 27, p. 39-46, 2003.
- FONTAINE, Jacques. **Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.
- FREIRE, Antonio. **Gramática latina**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1956.
- FREUD, Sigmund. O estranho. In: _____. **História de uma neurose infantil e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 237-269. v. XVII.
- GARCIA IGLESIAS, Luis. **Los judíos en la España Antigua**. Madrid: Cristiandad, 1978.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. **El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)**. Prólogo de Gonzalo Puente Ojea. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- _____. **Las conversiones forzosas de los judíos en el Reino Visigodo**. Roma: CSIC/Escuela Española de Historia y Arqueología, 2000 (Serie Historica, 2).
- ISIDORO DE SEVILHA (Sancti Isidori Hispalensis Episcopi). De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judaeos ad Florentinam sororem suam. In: **PATROLOGIA LATINA Database**. Paris: Garnier, 1844/1864. v. 83 (Série Latina).
- _____. **Sobre la fé católica contra los judíos**. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.
- _____. **De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judaeos ad Florentinam sororem suam**. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560-0636,_Isidorus_Hispaliensis,_De_Fide_Catholica_Ex_Veteri_Et_Novo_Testamento_Contra_Judeos,_MLT.pdf>. 2 v. Acesso em: 15 ago 2013.
- _____. **De Santo Isidoro, bispo de Sevilha, Sobre a fé católica do Velho e do Novo Testamento contra os judeus para sua irmã Florentina**. Epistola Dedicatória. Tradução do Mestre Latinista, Prof. Marcelo Soares (UFRJ), [s. d.].

- _____. **Historia de los godos, vándalos y suevos.** Estudio, edición crítica y traducción Cristóbal Alonso Rodríguez. Leon: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975.
- _____. **Quaestiones in Vetus Testamentum.** Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560-0636,_Isidorus_Hispaliensis,_De_Veteri_Et_Novo_Testamento_Quaestiones,_MLT.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2014.
- JONES, Peter J.; SIDWELL, Keith C. **Aprendendo latim:** textos, gramática, vocabulário, exercícios. Tradução e supervisão técnica Isabela Tandim Cardoso e Paulo Sergio de Vasconcelos. São Paulo: Odysseus, 2012.
- LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Org.). Introduction. In: _____. **Contra iudaeos:** Ancient and medieval polemics between christians and jews. Tübingen: Mohr, 1996, p. VII-VIII.
- PÊCHEUX, Michel. **O discurso:** Estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes Editores, 2008.
- PERLMAN, Janice E. **O mito da marginalidade:** favelas e política no Rio de Janeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques, REVEL, Jacques. (Org.). **A história nova.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da "História dos Marginais". **Dimensões - Revista de História da Ufes**, v. 22, p. 13-29, 2009.
- SIMON, Marcel. **Verus Israel:** a study of the relations between christians and jews in the Roman Empire AD 135-425. Oxford: Littman, 2009.
- STROUMSA, Guy G. From anti-judaism to antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Org.). **Contra iudaeos:** Ancient and medieval polemics between christians and jews. Tübingen: Mohr, 1996, p. 1-26.
- TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino-português.** Porto: Gráficos Reunidos Ltda., 1937.
- VIVES, J. (Ed.). **Concílhos visigóticos e hispano-romanos.** Barcelona; Madrid: C.S.I.C. – Instituto Enrique Florez, 1963.
- ZUMTHOR, Paul. **Falando de Idade Média.** São Paulo: Perspectiva, 2009 (Coleção Debates, 317).
- _____. **Performance, recepção e leitura.** São Paulo: EDUC, 2000.
- _____. **A letra e a voz:** "literatura" medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

JERÔNIMO DE ESTRIDÃO: VIDA À MARGEM?*

*Raquel de Fátima Parmegiani***

Resumo: O estudo tratará da tradição de leitura e do processo de tradução e canonização que se impôs, ainda durante da antiguidade tardia, aos livros que hoje compõe Bíblia. Escritos em línguas grega e hebraica, a tradução dessas obras para a língua latina foi essencial para que eles pudessem passar de uma cultura a outra e se tornassem um arquivo, o que os defendeu da imprevisibilidade e percalços da história. Nos dirigiremos até esta problemática pelo epistolário de um dos mais importantes pais da igreja latina, Jerônimo.

Palavras-chave: Textos bíblicos; Tradução; Igreja católica.

Abstract: The study will address to the translation and canonization process that was imposed, still during the late antiquity, of the books that today makes up the Bible. Written in Greek and Hebrew languages, the translation of these works for the Latin language was essential so that they could move from one culture to another and become a file, which defended of the unpredictability and mishaps of history. We will look at to this problem through epistolary of one most important fathers of the Latin Church, Jerome.

Keywords: Biblical texts; Translation; Catholic Church.

60

* Artigo submetido à avaliação em 11 de junho de 2016 e aprovado para publicação em 12 de julho de 2016.

** Doutora pela Universidade Estadual de São Paulo. Atualmente é professora do curso de História da Universidade Federal de Alagoas E-mail: rparmegiani@gmail.com.

Yo he pensado, alguna vez, escribir una historia del libro. No desde el punto de vista físico. No me interesan los libros físicamente (sobre todo los libros de los bibliófilos, que suelen ser desmesurados), sino las diversas valoraciones que el libro ha recibido.
Jorge Luis Borges

A história da bíblia cristã em língua latina tem como um dos seus capítulos mais importantes, o processo de tradução e canonicidade dos livros que compõe essa escritura¹ como a conhecemos hoje. A tradição que se impôs a esse material cultural, o transformou em um *locus* de apagamento da historicidade que está por traz do processo que o legitimou como texto fundador do cristianismo europeu ocidental. Escritos em línguas grega e hebraica, inacessível a maioria dos cristãos latinos, a tradução dessas obras foi essencial para que eles pudessem passar de uma cultura a outra e se tornar um arquivo, o que os defendeu da imprevisibilidade e percalços da história.²

Este processo, no entanto, foi repleto de conflitos sociais e culturais que marcaram o cristianismo tardo-antigo. Peter Brown (1999, p. 22), em seu livro “A Ascensão do cristianismo no Ocidente”, nos lembra que o cristianismo católico³ que se impôs a todo território romano, foi um entre muitos outros que se diluíram na imensa extensão e clima que formava o mundo antigo do Mediterrâneo e da Ásia Ocidental:

[...] Os arqueólogos descobriram fragmentos de textos que nos relatam atividades cristãs básicas entre o Atlântico e a fronteira da China, como se se tratasse de contas de um imenso rosário partido. No condado de Antrim, no Norte da Irlanda, e em Panjikent, a Leste de Samarcanda, descobriram-se fragmentos de cadernos de cópia – cera sobre madeira na Irlanda, restos de cerâmica na Ásia Central – contendo linhas copiadas dos Salmos de David. Em ambos estes locais algo muito semelhante se passava cerca de 700. Estudantes cujas linguagens nativas eram o irlandês e o sogdiano tentavam fazer suas, recorrendo a este método laborioso, as versões latina e siríaca de um texto sagrado verdadeiramente internacional (BROWN, 1999, p. 23).

Essa complexa realidade que marcou o Império Romano ficou ainda mais intrincada, em termos culturais, a partir do momento em que o destino da parte ocidental

¹ Usamos aqui o termo escritura designando um conjunto de fenômenos historicamente condicionados, influenciando de modo determinante, mas variável na intensidade de seus próprios efeitos. Paul Zumthor destaca três elementos que caracterizam esse termo: 1- a escritura é a operação da mão que consiste em traçar caracteres, com a ajuda de um instrumento qualquer, sobre matéria preparada para este fim; esta operação supõe uma intenção de comunicação diferida, para além de um tempo e espaço determinados; 2- a escritura é também o conjunto de condições e circunstâncias (biológicas, psicológicas, sociológicas etc.) desta operação; 3- enfim, escritura designa globalmente o resultado da operação assim condicionada e situada (ZUMTHOR, 2009, p. 101).

² Para Henri Meschonnic (2010, p. XIX), os textos antigos acumulam traduções, que nos deixam vestígios das diferentes relações que as sociedades tiveram com o texto de partida, e, portanto, é sobre eles que melhor podemos nos debruçar para investigar a experiência linguística com o “outro”.

³ Estamos chamando de igreja católica, aquela que se afirma como herdeira do concílio de Niceia (325 d. C.).

do Império começou a se misturar com as sociedades germânicas. A fronteira romana, definida em parte para separa-los de outros povos, acabou por formar o eixo para onde os mundos romanos e germânicos convergiram involuntariamente. Nestas regiões, no entanto, o cristianismo nem sempre chegou pelas mãos de monges e clérigos que convergiam com as mesmas ideias dogmáticas desse determinado catolicismo que foi se tornando obrigatório a todas as regiões do império, como é o caso dos visigodos que se converteram ao arianismo.

Na contramão dessa diversidade sócio-cultural, a igreja cristã foi se organizando, a partir da conversão de Constantino em 325 e das transformações sociais e políticas do império deste período, como uma unidade hierárquica, com chefes visíveis. Daí a preocupação, cada vez mais presente, com a edificação de templos, com a unidade doutrinal e dogmática - discutida e tornada lei partir dos concílios ecumênicos -, da constituição de um cânone bíblico etc. Entre os séculos IV e V, houve um empenho do clero de fala latina (este projeto inicia-se antes entre os cristãos de fala grega) em selecionar determinada tradução dos livros judaicos e cristãos que deveriam compor o cânone católico.⁴

Essa necessidade se fez presente, em grande medida, pelo caráter periférico sócio-cultural que marcou a origem do cristianismo e das escrituras que lhe deram sustentação. É preciso ter presente que um texto funciona no seio de um feixe de determinações sociais (ZUMTHOR, 2009, p.77), ou seja, a prática da escrita está fortemente marcada por tal experiência e, não poderia ser diferente no exercício da tradução. Escritas em língua hebraica e/ou em um grego corrompido pela forte presença dessa língua na construção do pensamento dos escritores e tradutores, essas escrituras, estiveram acometidos de questões relacionadas a alteridade que chocavam os romanos latinos, principalmente aqueles mais próximos a cultura clássica. O trabalho da tradução dessas obras foi, antes de mais nada, um exercício limite de negociação das realidades políticas, culturais e sociais, características deste mundo romano em

⁴ En el siglo IV, con la institucionalización de la iglesia, el códice cristiano (aquí queremos hacer referencia sobre todo al códice de los textos escriturarios, puesto que para la literatura Cristiana de otros géneros la tipología librería no fue tan fija como para la Biblia) se liberó de su condición original de inferioridad definiéndose en todos sus aspectos técnicos: en la selección del material escritorio y de los tipos gráficos, en la arquitectura compositiva (formato, disposición de cuadernillos, compaginación), en la canonicidad de los textos, en la técnica editorial, en la elaboración de las tablillas de correspondencia, así como también en la que debía de ser la novedad más llamativa, la iluminación del libro sagrado. Si hasta los últimos años del siglo III la propia forma del códice y ella sola había sido una característica sobre todo cristiana, más adelante, en una época en la que la Iglesia se consolidaba como nueva fuerza oficialmente reconocida, se impuso la necesidad de definir el libro sagrado en la totalidad de sus componentes (así como en el siglo IV fue necesario definir los tipos de edificios destinados a las reuniones litúrgicas de los fieles); un libro cuyas características técnicas en su interacción estructural indicaran la índole del contenido, aunque la cuantificación y expansión de una determinada tipología librería comportase por sí misma la difusión y aceptación del mensaje cristiano (CAVALLO, 1995, p. 134).

constante transformação, na qual as fronteiras entre mundo civilizado e bárbaro se enfrentavam constantemente (BROWN, 1999, p. 30).

Não obstante, este processo esteve inserido em uma intenção pragmática de restauração e difusão da cultura antiga, o qual demandou um trabalho de tradução de obras de autores gregos, principalmente de livros técnico-pragmáticas, para o latim. Segundo Cavallo (1995, p.129), esse exercício, que na parte oriental do império, se viu acompanhado de um programa de restauração política, não conseguiu ganhar o mesmo relevo nas regiões ocidentais, posto que aqui, a aristocracia e seu douto *secto* de gramáticos e retóricos, tornaram-se cristãos e seguiram sendo a única garantia daquela tradição livresca. As obras dos autores cristãos deste período estão repletas de indícios que nos levam aos embates culturais que se fortaleceram diante da necessidade de se compreender um mundo que estava em transformação.⁵ É este o lugar onde melhor se podem encontrar os rastros dos conflitos e negociações que estão na base do processo de afirmação dos discursos que hoje reforçam a ideia do cânone bíblico como uma obra fechada a qualquer interferência humana, ou seja, uma revelação divina;⁶ assim como, da construção de uma tradição de leitura que tem em si, a interpretação autorizada dessas escrituras dentro da igreja católica.

A história da escrita e da leitura nos mostra que existem múltiplas relações entre inscrição e esquecimento, entre escritas duráveis e escritas efêmeras, as quais são passíveis de aproximação, a partir de registros que se fazem presentes em determinados gêneros de textos, como por exemplo, prefácios, notas de autor, cartas etc.⁷ Para nosso estudo, centrado na tradição escrita relacionada a tradução e exegese na antiguidade tardia, uma serie de cartas sobre o tema, produzidas por um dos mais eruditos, polêmicos e contraditório escritor cristão latino, São Jerônimo, será o *locus* privilegiado para tal investigação

Este autor cristão, como grande conhecedor da cultura clássica latina, mas também um curioso frequentador da língua e da cultura grega e hebraica, teve um

⁵ É muito presente nos escritos de São Jerônimo, o conflito que ele vive entre ser ciceroniano ou cristão.

⁶ Segundo Chartier (2007, p. 13), convém lembrar que: [...] a produção, não apenas de livros, mas dos próprios textos, é um processo que implica, além dos gestos da escrita, diversos momentos, técnicas e intervenções, como as dos copistas [...]. As transações entre as obras e o mundo social não consiste unicamente na apropriação estética e simbólica de objetos comuns, de linguagens e práticas ritualizadas ou cotidianas, como o quer o “novo historicismo”. Elas concernem mais fundamentalmente às relações múltiplas, móveis e instáveis, estabelecidas entre o texto e suas materialidades, entre a obra e suas inscrições. O processo de publicação, seja lá qual for sua modalidade, é sempre um processo coletivo que requer numerosos atores e não separa a materialidade do texto da textualidade do livro [...]. No entanto, as múltiplas variações impostas aos textos por preferências, hábitos ou erros daqueles que os copiaram, compuseram ou revisaram não destroem a ideia de que uma obra conserva uma identidade perpétua, imediatamente reconhecida por seus leitores ou ouvintes.

⁷ Vamos procurar fazer neste trabalho, um cruzamento entre a história da cultura escrita e a sociologia dos textos, entendida aqui como um estudo destes como formas conservadas, seus processos de transmissão, produção e recepção (CHARTIER, 2007, p. 10).

papel importante na aproximação do cristianismo latino em relação a esses dois universos culturais. Tradutor e exegeta, seu trabalho esteve sempre muito mais próximo da filologia bíblica do que das discussões teológicas ou dogmáticas, o que nos dá margem também para uma reflexão sobre as adaptações, recuos e transformações do cristianismo latino em relação à cultura clássica.⁸ Se por um lado suas cartas se configuram como uma das mais bem escritas obras do cristianismo antigo, dado o grau de erudição alcançado por este autor, por outro isto não o livrou de duras críticas ao seu trabalho, principalmente aquele pelo qual hoje é mais lembrado, o de tradutor dos textos hebraicos para o latim.

Dono de uma intrigante e tempestuosa personalidade, Jerônimo respondeu a todas as dúvidas levantadas sobre sua escolha metodológica, com voz felina e fortemente, edificada em conhecimento de cultura clássica e exegética cristã. É sobre esta defesa do seu próprio trabalho que nos dirigiremos para pensarmos o lugar desse personagem na estrutura eclesiástica da igreja latina, no século IV, por meio da imagem que ele passa de si mesmo em suas epístolas e de como ele se insere no contexto das tensões exegéticas e dogmáticas que acompanharam seu trabalho de tradução e que estão na base dos conflitos políticos que o colocou à margem da igreja latina contemporânea a ele.

64

Jerônimo: vida à margem?

Reconhecido, postumamente, como um dos tradutores mais importantes da Antiguidade Tardia, Jerônimo sempre enfrentou duras polemicas sobre seu trabalho como tradutor. Nascido em 331, na fronteira do Império Romano, cidade de Estridão⁹ (hoje Liubliana, na Eslovênia), manteve-se quase sempre geograficamente afastado de Roma,¹⁰ tendo vivido a maior parte dos seus anos como escritor, nos patriarcados cristãos a oriente, o que de certa forma, lhe permitiu ter acesso a um universo cultural à margem da língua latina e, como consequência, seu trabalho de exegeta e tradutor esteve fortemente influenciado por esta experiência.

Nascido em uma linhagem familiar pouco importante e moderadamente prospera, nunca pôde rivalizar com as famílias senatoriais romanas em termos econômicos ou

⁸ Hartog (2004, p. 15) em seu livro *Memórias de Ulisses* destaca que os tradutores são como barqueiros que se deslocam de uma margem a outra do rio que separam determinadas culturas, no constante exercício de domesticar e traduzir o "outro" em sua própria alteridade. Pode-se dizer que são homens-fronteira, visto que delineiam, a partir dessa prática, os contornos de uma identidade própria.

⁹ A cidade de Estridão, próximo ao Danúbio, foi destruída em 379 em consequência da invasão gótica na região.

¹⁰ Seus primeiros estudos, no entanto, foram em Roma sob os cuidados de um conhecido gramático da época, Hélio Donato.

sociais. Esta situação social o fez depender, durante toda a vida, de um patrono para realizar seus trabalhos intelectuais.¹¹ Seu status dentro da Igreja foi sempre muito ambíguo, incluindo situações como a de ser ordenado duas vezes, a segunda delas por um bispo sob suspeita de heresia, Paulo de Antioquia em 377 (CAIN, 2009, p. 2).

Sua vida intelectual começou em Roma, sob os cuidados de um famoso gramático, Hélio Donato. É difícil saber exatamente o que Jerônimo aprendeu junto a este professor, mas de certo leu os grandes clássicos da literatura latina, além de um conhecimento superficial da filosofia extraída de Cícero e Sêneca e, sobretudo, dos manuais. Ademais, ganhou algum conhecimento da língua grega, que aprofundou mais tarde. Seus biógrafos destacam que, a obtenção de um estilo elevado, totalmente construído na retórica, foi resultado de estudo pessoal, que ocorreu gradualmente ao longo de sua vida.

Nos anos que se seguiram ao término de seus estudos, dirigiu-se a Gália (369-370), onde parece ter tido seus primeiros contatos com o monaquismo, um dos elementos de sua cristandade do qual nunca mais irá se separar. Ao retornar a Itália em 372-373, organizou uma comunidade monástica,¹² que não se sabe muito bem porque, acabou alguns anos depois da sua fundação. Neste mesmo ano, o autor deixou a Itália e viajou para o Oriente, primeiro para Antioquia e, após isso, em 374, mudou-se para o deserto de Cálides, zona oriental do deserto da Síria, nos limites com a Mesopotâmia. Lá habitou com os estilitas e estudou hebraico com rabinos judeus. Sua compreensão de ascese, no entanto, não esteve de acordo com os anacoretas rústicos, posto que para ele, uma renúncia ao mundo não deveria significar o abandono do estudo.

Devido isto, em 376 viajou em direção aos centros culturais do Oriente. Morou em Antioquia, onde aprofundou seus estudos da língua grega sob a tutela de Apolinário de Laodicéia, depois foi para Constantinopla, onde conheceu Gregório de Nazianzeno, Gregório de Nissa e Basílio de Cesárea. Neste ambiente, tornou-se um apaixonado pela exegese escriturística, principalmente após conhecer as obras de Orígenes,¹³ um dos autores mais importantes da patrística grega e que se tornou uma das suas grandes referências no trabalho de exegese bíblica.

¹¹ Peter Brown (2000, p. 25) não era difícil, no entanto, no mundo muito flexível do século, sorte e o talento, eliminar o abismo entre um patrício e um romaniano.

¹² Entre os amigos que participam dessa experiência, está Rufino, com que posteriormente terá o grande embate sobre suas traduções da obra de Orígenes.

¹³ Orígenes é um autor cristão grego pré-niceno. Considerado junto a Jerônimo, um grande exegeta crítico e o maior exegeta literal da Antiguidade. Seus trabalhos mostram uma curiosidade inesgotável pelas diferentes lições que encontrava nos manuscritos, seja do NT, seja o AT, e as assinala em seus comentários. Seu método de busca, embora valorizando sobretudo a interpretação alegórica, um interesse sistemático sobre a interpretação literal do texto, visto como um momento inicial da exegese com fim de encaminhar de modo não arbitrário. Seus métodos foram incansavelmente seguidos por Jerônimo, o qual ele traduziu para o latim, grande parte de suas obras (BERARDINO, 2002, p. 1045).

Dois anos depois deixou Constantinopla, indo morar em Roma a pedido do papa Dâmaso. Este foi um período breve, mas particularmente importante da sua vida, posto que exerceu o lugar de secretário do papa e se impôs como mestre espiritual da aristocracia romana, aproximando-se principalmente das mulheres deste grupo social. A partir daí, ficou comum a troca de cartas entre Jerônimo e estas damas, no intuito sempre de recomendá-las a não abandonar a prática da perfeição cristã e a instruí-las sobre questões exegéticas.

Com a morte do papa Dâmaso em 384, Jerônimo perdeu seu apoio em Roma. Além do mais, a aristocracia romana mostrava-se insatisfeita com seu comportamento, acusando-o de excessivo rigorismo, o que foi agravado com a morte de uma jovem chamada Blesila, a qual pareceu estar relacionada a obediência irrestrita aos seus conselhos espirituais de renúncia e ascese. Estes acontecimentos o fizeram retornar ao oriente e, em 386 dirigiu-se a Belém, onde fundou um mosteiro, com auxílio financeiro de sua discípula Paula, viúva rica de um senador romano que o acompanhou até essa cidade, junto de sua filha Eustáquia.¹⁴ Jerônimo viu em Belém, sua Jerusalém (*Epist.* 45, 6) e por esse motivo, decidiu-se a ficar nessa cidade até a sua morte em 419 ou 420.

Ao longo da sua carreira, escreveu hagiografias, etimologias, comentários, homilias, uma antologia biográfica na tradição de Suetônio, polêmicas, epitáfios, cartas, porém seus trabalhos mais polêmicos e interessantes, foram as traduções que fez para o latim, das obras da patrística grega¹⁵ e das Sagradas Escrituras. Foi este seu trabalho, iniciado nos textos de exegese das escolas grega de Alexandria e Antioquia, que chamou a atenção do papa Dâmaso, a ponto deste convidá-lo para trabalhar como seu secretário.

O acolhimento de Jerônimo pelo papa tinha como objetivo, encarregar-lhe de revisar os textos da sagrada escritura traduzidos para latim, que se encontravam espalhados em diversos conjuntos de códices que hoje se convencionou chamar de *Vetus Latina*, a "versão velha". O que, a princípio deveria restringir-se a uma revisão, transformou-se num trabalho de tradução diretamente do original hebraico e/ou grego para o latim. Este projeto, iniciado em meados de 390, levou mais de uma década para ficar pronto, tendo durado de 389 a 405.

Embora dono de uma afamada competência intelectual e um conhecimento pouco comum para os homens da época em relação a língua grega e hebraica, suas traduções causaram muito desconforto no mundo cristão latino, postos colocar em dúvida antigas traduções dos textos bíblicos e até mesmo a tradição escriturária,

¹⁴ Segundo Moreschini (2000, p. 377) Jerônimo foi bastante criticado por receber este apoio de Paula. Para muitos ele aproveitara da fortuna dos outros para realizar seus próprios e ostentar suas ambições.

¹⁵ Grande parte do seu esforço nesse sentido esteve na tradução da obra de Orígenes.

sustentada pela ideia de *auctoritas*. Seus métodos e técnicas de tradução foram intensamente questionados por homens importantes da igreja de Roma, como por exemplo, Santo Agostinho.

O testemunho deste autor sobre o trabalho de Jerônimo, mostra temor em relação às consequências que este questionamento a autoridade dos textos já legitimados pela cristandade, poderiam trazer ao exercício da própria pregação:

Nesta carta acrescento que soube que tem traduzido do hebraico o livro de Jó, mesmo já havendo uma tradução do mesmo profeta, feita por ti do grego para o latim [...].

A verdade é que eu prefiro que traduza as Escrituras canônicas gregas que circulam com o nome de Setenta Interpretes. Seria verdadeiramente lamentável que, se tua versão começasse a ser lida com frequência em muitas igrejas, ela sugerisse um desacordo entre as igrejas latinas e gregas [...].

Certo bispo, nosso irmão, decidiu que na igreja que governava, lesse tua tradução. Uma passagem do profeta Jonas, traduzida por ti de forma distinta àquela que estava guardada na memória de todos por várias gerações, o que causou perplexidade. Organizou-se um tão grande tumulto no povo, principalmente os gregos, que consideraram a passagem falsa, que o bispo, da cidade de Oea, se viu obrigado a recorrer aos judeus para defendê-lo. Não sei se por ignorância ou malícia, estes disseram que os códigos hebreus diziam o mesmo que os gregos e os latinos. O que mais se poderia fazer? O homem, não querendo ficar sem seu povo, depois de tamanho conflito, se viu obrigado a corrigir seu erro. Daí se pode pensar que você também pode ter se equivocado alguma vez, em alguns pontos. E está vendo a consequência que traz consigo apoiar-se em um códice, que não se pode emendar por cotejamento de texto em línguas conhecidas (*Epist.* 104, 3-5).

67

Agostinho, no entanto, está ciente da necessidade, de que se faça uma revisão dos códices latinos, apenas pede que se respeite a autoridade da versão dos Setenta:

[...] gostaria que você explicasse porque razão, em teu juízo, existe tanta disparidade entre os códigos hebreus e os gregos em sua versão dos Setenta, posto que não é pequena a autoridade desta [...]. Dito isso, penso que seria um labor de grande proveito se você traduzisse para o latim, aquelas Escrituras gregas, elaborada pelos Setenta. Porque o texto latino é tão desigual em seus diversos códigos, que quase resulta intolerável, e sempre suscita suspeita de que o grego diga outra coisa, trazendo dúvidas, em relação ao texto, quando se extrai alguma citação [...] (*Epist.* 104, 6).

A insatisfação dos homens contemporâneos a Jerônimo, em relação ao seu trabalho de tradução e exegese, é um ponto instigante para nossa análise, posto que, a causa principal desse mal-estar parece estar, em grande medida, no fato de que seus métodos questionavam a norma estabelecida em relação a legitimidade da memória¹⁶

¹⁶ Paul Zumthor (1999, p. 99) destaca a importância do papel da memória sobre uma estrutura base de escritura que se organizou a partir do ato litúrgico, dentro das comunidades cristãs antigas e medievais: “[...] Las técnicas pedagógicas se constituyeron desde la Alta Edad Media, sobre una estructura base de escritura, por memorización”.

que se criou sobre as escrituras.¹⁷ Largamente influenciado pelos métodos exegéticos de Orígenes,¹⁸ esse autor vê nessa prática, a necessidade de fazer uma crítica filológica ao texto que, inevitavelmente, tinha na comparação das versões acolhidas nos diversos códices e na conseqüente tradução dos termos, um passo importante da construção deste gênero de escrita, visto que o autor partia dessa crítica para daí fazer a análise espiritual das obras:

Da mesma maneira que no Novo Testamento, sempre que surge uma dificuldade entre os latinos e da discrepância entre os códices, recorremos a fonte do grego [...] assim também fazemos a respeito do Antigo Testamento, quando encontramos discrepância entre gregos e latinos, corremos ao original hebraico [...] (*Epist.* 106, 2).

A esta insatisfação por parte de Agostinho em relação ao trabalho de tradução dos textos hebraicos, se pode acrescentar muitas outras polêmicas relacionadas a questões exegéticas, dogmáticas e de tradução enfrentada por Jerônimo ao longo da sua vida. A primeira fase na cidade de Belém, por exemplo, fora marcada pelos mal-entendidos, característicos do século IV, entre teólogos que sem se manifestar arianos, resistiam às decisões do concílio de Niceia. Jerônimo se vê, em diversas ocasiões, pressionado pelos monges a tomar uma posição em relação a isso, o que o faz entrar em contato pela primeira vez com Dâmaso, buscando uma saída para o empasse dogmática que se configurava a sua volta.

68

Mais tarde, nas correspondências trocadas com Agostinho, ambos os autores constroem longos raciocínios em relação a uma heresia que preocupava bastante o Bispo de Hipona, pelagianismo. O próprio entendimento da palavra heresia, neste contexto, atesta os conflitos culturais e as disputas que estão por traz destas pejas dogmáticas. Dubois levanta a questão de que:

¹⁷ O trabalho de exegese é uma escritura que, desde sua origem, esteve na defesa de uma certa sequência de leitura (ou mesmo edição) de um texto (a bíblia), assim como na construção de uma tradição de leitura desses, autorizadas pela igreja. Dahan (2009, p. 9) afirma que até o século XII, não havia diferença entre um texto bíblico e seus comentários: “[...] ces textes sont transmis dans un canon clos au moyen âge, qui est à la fois divers et homogène, ce qui implique que la première démarche d’exégèse soit une démarche interne, l’écriture expliquant l’écriture; que ces textes, à visée universelle, s’adressent à une communauté (ou à deux communautés, si l’on sépare monde juif et monde Chrétien), communauté régie par des codes lisibles en principe par tous; que ces textes subissent une “polarisation”, vers le Christ dans l’exégèse chrétienne (vers la Loi dans l’exégèse juive); que cette écriture n’est qu’une partie d’un message, dont l’autre partie, on l’a dit en parlant de Brinkmann, est le monde – les allers et retours de l’une à l’autre étant incessants”.

¹⁸ Orígenes ocupou-se por trinta anos, juntamente com uma equipe de copista de taquígrafos, da produção de uma obra, *Héxapla*, que contemplava em formato de coluna, textos hebraicos em caracteres hebraicos, sua transcrição em caracteres gregos, a revisão de Áquila, de Simaco, a edição dos Setenta, e a revisão de Teodósio. Para os Salmos, o autor somou ainda mais duas colunas de códices diferentes. Orígenes compôs a *Héxapla*, utilizando de sinais críticos emprestados dos filólogos alexandrinos (asteriscos e óbelos) para marcar as diferenças textuais entre as versões grega e hebraica (HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 150).

[...] quando se vê nascer aquilo que se chamarão as heresias, percebe-se que as dificuldades de organização das comunidades cristãs forçaram alguns responsáveis eclesiásticos a definir a identidade cristã, sua fé suas práticas por meio de uma crítica acesa da diversidade das correntes cristãs (DUBOIS, 2009, p. 39).

Esse complexo universo do cristianismo tardo-antigo se apresenta com cores muito fortes no epistolário de Jerônimo e é a ele que nos prenderemos a seguir.

Jerônimo através de suas cartas

A escrita e a leitura de uma carta, no mundo antigo, não era apenas um meio de comunicação, mas também um meio de criar e sustentar relações pessoais, sociais ou políticas. As cartas e a habilidade em escrevê-las era muito valorizada socialmente. A sociedade tardo-antiga devotava tempo em suas correspondências e preservava seus resultados em arquivos privados para uma eventual publicização – Jerônimo, por exemplo, guardava sua correspondência em sua biblioteca no mosteiro de Belém.

Há evidência de cartas escritas em grego desde o IV a. C. (TRAPP, 2003, p. 6), principalmente, proveniente dos quadros administrativos. Autores como Plínio, o Jovem e Marco Cornélio Frontão, celebres oradores e advogados, nos deixaram epístolas de rigor gramatical e retórico, que sugerem ter havido um mecanismo de edição e circulação desse material, que possibilitou que ele não se mantivesse no privado.

Trapp destaca que, talvez, mais do que os membros da elite greco-romana pagã e os setores administrativos, as cartas tenham tido um significado maior entre os cristãos, na propagação da sua doutrina. Essa fórmula de escrita, já empregada nos textos que hoje compõem o Novo Testamento,¹⁹ mais tarde continuou como um elemento importante na edificação administrativa e dogmática da igreja dos primeiros séculos.

As elites eclesiásticas desse período, dispunham de um conhecimento de literatura, de gramática e de retórica irrepreensível para a época, portanto, o uso de um gênero de escrita como este, não lhe era nada distante. Segundo Moreschini (2000, p. 31) esses autores estiveram empenhados em fundir a realidade sócio-cultural da antiguidade tardia latina às regras da retórica e, as epístolas são um exemplo muito claro disso. Não houve, segundo este autor, nenhuma concessão ao gosto do público,

¹⁹ “[...] The collection of all this material into the authoritative compendium now as the New Testament was a complex process, in which the final canon only gradually took shape. But though the individual stages are obscure, the overall motivation for the preservation of the individual stages are obscure, the overall motivation for the preservation of the letters is clear: to be the bearers of what had won through as orthodox teaching, and at the same time, to give the Young Church a gallery of role-models and figures of authority to support its sole founder, and a body of writings match that of the Old Testament patriarchs and prophets” (TRAPP, 2003, p. 7).

no sentido de que o escritor cristão se diferenciava de qualquer outro conhecedor da cultura clássica:

[...] dado que a própria Palavra de Deus fazia tempo recebera forma em suas traduções nas línguas artísticas antigas. Testemunha-o, no fundo, o fato de os últimos livros do Antigo Testamento terem sido escritos em grego, nas formas e nos modos expressivos da literatura helenística. Esses foram motivos bastante válidos para que a interferência das formas literárias clássicas se tornasse, em certo sentido, congênita às várias formas das expressões literárias dos cristãos [...]. Assim para os cristãos, a forma não é um elemento externo [...]. Ela parte da unidade de uma linguagem comum para exprimir a diversidade de suas mensagens particulares; pressupõe uma unidade de gosto, independente, ao menos nos inícios, das opções ideológicas e religiosas; implica a busca de uma tipologia das formas literárias que valha para cada ocasião [...] (MORESCHINI, 2000, p. 33).

Os autores usavam suas cartas para louvar e censurar uns aos outros, discutir a administração da Igreja, articular as bases de uma doutrina católica, interceder pela comunidade eclesial, tendo sempre muito mais um caráter público, que privado. As cartas de Jerônimo, por exemplo, mostram que ele estava muito consciente de que quando escrevia uma carta, esta não se limitaria apenas a seu destinatário direto, mas seria lida por muitos. Isto fica perceptível, por exemplo, na carta dedicada a Eustáquia (*Epist.* 22), citada com frequência pelo autor em outras obras, como se se tratasse de um escrito de domínio público. Segundo Guarnieri:

É importante ressaltar que a taxonomia das funções epistolares não é sistemática. Na Antiguidade Tardia, sociedade em que o cristianismo já era religião oficial do Império e os bispos eram homens de grande poder político, encontramos a rearticulação, ou mesmo violação, dos limites do gênero epistolar nesse quesito. De início, uma carta pode se tornar mais oficiosa e "pública", por se assim dizer: um padre estava ligado à sua comunidade e à Igreja. Baxter cita diversos tipos de "cartas formais", *litterae formatae*, comuns na troca epistolar mais oficiosa da Igreja. Assim, petições, satisfações, polêmicas, defesas de interpretações, crenças e práticas, cartas de exortação à vida monástica tornam-se funções comuns nas cartas de epistológrafos cristãos latinos como Ambrósio, Agostinho e Jerônimo. Podemos citar ainda o uso de cartas como invectivas, atas de sínodos e concílios, panfletos de doutrina, éditos, tratados e sermões [...] (GUARNIERI, 2016, p. 61)

Claro que o epistolário de São Jerônimo, pode nos dizer muito sobre sua vida privada, posto que elas o acompanham desde de seus anos no deserto de Calcis. Há em muitas delas, reflexões pessoais sobre a sua fé (por exemplo, *Epist.* 3), porém nosso interesse está aqui, mais na percepção da figura pública que Jerônimo constrói de si na narrativa dessas cartas,²⁰ principalmente aquelas que são escritas no auge da sua

²⁰ Segundo Trapp (2003, p. 41), de modo calculado ou não, os escritores controlam seu estilo e a maneira como se

maturidade intelectual, durante os anos que viveu em um mosteiro em Belém, cercado pelos livros de sua biblioteca.

Jerônimo traz em sua biografia um conflito entre vida pública junto às autoridades episcopais e a prática ascética, a qual o levou a se mudar para um mosteiro em Belém aos 38 anos e viver a segunda metade da sua vida neste lugar. De 385 a 398 o autor silencia suas cartas, para dar atenção a uma série de trabalhos relacionados, principalmente, ao campo bíblico: traduções de tratados teológicos gregos, comentários bíblicos, revisões de traduções de texto sagrado, e também, biografias, trabalhos históricos etc.

Em 393 ele rompe seu silêncio epistolar e inaugura neste terreno, sua etapa mais fecunda. É nesse momento que seu círculo de correspondência ganha uma dimensão geográfica bastante significativa. Sem abandonar seus amigos, Jerônimo passa a escrever a clérigos de todos os lugares da cristandade que compartilhassem preocupações próximas as suas: a escritura bíblica e a vida monástica.

A leitura dessas cartas nos deixa a impressão de que o autor era um diretor espiritual a quem se podia recorrer a qualquer parte ou momento. Haviam por exemplo, várias damas da aristocracia romana,²¹ que tinha em Jerônimo, um guia espiritual, e para elas, dedicou cartas contendo reflexões sobre a vida ascética, homenagens fúnebres, assim como discussões sobre tema bíblico. Muitas das epístolas, como já dissemos, buscavam esclarecer passagens bíblicas consideradas difícil. Um exemplo desta última é a exposição sobre as etapas dos filhos de Israel no deserto, escrita para Fabíola, quem pouco antes de morrer, havia pedido que o fizesse.

Um bom número destas cartas, entretanto, está relacionado as polemicas que envolviam seu trabalho de tradução. Um dos capítulos mais importantes nesse sentido, foi o que se deu sobre o origenismo.²² Embora causador de um dos momentos mais delicados da vida do autor, este foi também o motor de um dos trabalhos mais sofisticados em termos da retórica romana, realizados por Jerônimo. Orígenes foi, sem dúvida, um autor muito influente na sua carreira, assim como na de muitos outros exegetas, porém pairou sempre sobre sua obra certa reserva em relação a alguns pontos dogmáticos, que na construção das suas ideias parece funcionar mais como questão filosófica do que em relação a fé. A bem da verdade, os concílios nunca trataram a

apresentam aos seus correspondentes, à luz da posição social deles mesmos e de seus correspondentes, e do tipo de relação que eles estão tentando cultivar.

²¹ Jerônimo era muito bem relacionado com as matronas da alta sociedade – Paula, Eustáquio, Marcela, Blesila –, mulheres que descendiam das famílias mais tradicionais de Roma, quais os Fúrios, família cuja origem remontava aos tempos das Guerras contra Cartago; os laços que o autor criou com a nobreza romana, sendo apadrinhado por ela, acabariam por lhe seguir a vida toda: muitas de suas amigas o acompanhariam anos mais tarde a Belém.

²² [...] Origenismo no es palabra del tempo. Se ha plasmado posteriormente para denominar las tesis de Orígenes que más escandalizaron, como la preexistencia de las almas, la divinidad subordinada del Hijo y la posible reconciliación del diablo al final de los tempos (VALERO, 2013, p. LII).

obra de Orígenes na sua totalidade, como uma heresia (VALERO, 2013, p. LIV). Em 393, entretanto, o origenismo vai se converter em uma contenda pessoal entre o bispo de Salamina e João, bispo de Jerusalém.

Qual a importância dessa contenda na vida de Jerônimo? Até então ele assumia declaradamente a influência do método de exegese de Orígenes em seus trabalhos escriturísticos, sem falar na utilização das diversas versões bíblicas recolhidas no *Hexapla*. Em uma epistola dedicada a Paula, Jerônimo faz uma verdadeira homenagem a ele: “[...] muitos o condenaram por heresia, não por esta razão, mas porque não puderam suportar a glória de sua eloquência e de sua ciência, e porque, quando falava, todos os demais pareceriam mudos” (*Epist.* 33, 5).

Diante do conflito entre estes dois bispos, Jerônimo se vê obrigado a defender seu trabalho de exegese, assim como as traduções que fez da obra de Orígenes em relação as acusações que recaiam sobre elas, quanto a defesa das ideias heréticas, que foram apontadas na obra do alexandrino. Em todo este processo, Jerônimo apareceu mais como sujeito pacífico da ação, que como ativo. Arrastado pela personalidade absorvente de Epifânio, em quem acreditava estar a ortodoxia, termina uma amizade de muitos anos com Rufino e, uma mais recente, com o bispo João. Porém, o mais importante é que este episódio o fará romper – ao menos oficialmente – com a obra de Orígenes.

72

Uma paz alcança laboriosamente, durou apenas um ano para Jerônimo. A velha contenda se repetiu em torno dele, em uma nova geografia: Roma e Alexandria. Dos combatentes anteriores, apenas João ficou definitivamente fora, Rufino tomou a frente na defesa do origenismo. Este, ao voltar a Roma, foi recebido com entusiasmo por um grupo de estudiosos interessado em conhecer a tradição grega e principalmente os trabalhos de Orígenes, o que fez com que Rufino se dedicasse a tradução de obras deste autor: *Apologia de Orígenes* e o tratado *Peri Archôn*. No prólogo deste último trabalho, ele se apresentou como continuador do projeto abandonado por Jerônimo de fazer de Orígenes um romano latino. Os amigos desse, no entanto, não gostaram do uso feito da sua autoridade e lhe escreveram delatando o ocorrido:

[...] nestes escritos há muita coisa que perturbam nossa inteligência e outras que estão ditas de forma pouco católica, além do mais, para absolver o autor, foi suprimido dos livros muitas passagens que podia delatar impiedade manifesta [...]. Com toda sutileza, no prefácio da obra, o autor menciona a tua santidade, ainda que silenciando seu nome, no sentido de que não tinha feito nada que não fosse levar a cabo uma obra prometida por ti e dando a entender indiretamente, que tu pensas da mesma maneira (*Epist.* 83).

Esta questão fez com que Jerônimo, finalmente, se colocasse efetivamente dentro da questão origenista. Nas cartas 80, 81 e 84 ocupa-se diretamente do assunto,

mas desta vez afeito de pouca diplomacia. Ao mesmo tempo que escreve uma carta conciliatória a Rufino (*Epist.* 81), escreve outra a Pamáquio e Oceano, na qual usa de áspero ataque verbal, destacando principalmente dois pontos: a pretensão de Rufino de continuar seu trabalho e a teoria sobre as modificações da obra do alexandrino por pessoas maledicentes:

[...] deveria eu acusar aquele que traduzia por suplica de outro, e dizer no prólogo: *Este, cujo livro traduzi, é um herege. Atenção leitores, não o leia; fuja da víbora. Ou, se quer ler, saiba que e o que está traduzido foi adulterado por homens perversos e hereges. Se bem que não tem porque temer, pois, eu o corriji tudo o que estava viciado.* Seria como dizer com outras palavras: *eu que traduzo sou católico; este que traduzo é um herético.* Você, ao contrário, simplista e ingenuamente, e sem sombra de malícia, quer dizer, desdenhando dos preceitos retóricos e dos sofismas, enquanto em parte acusa de heréticos os livros do *Perí archôn* de Orígenes, culpando disso a outros, por outra parte inocula nos leitores a obsessão de discutir toda a vida do autor e procurar outros livros que podem trazer de certo, a questão presente. Eu seria o único malvado, que corriji em silencio o que quis, a força de dissimular as falhas do verdadeiro culpado. Dizem os médicos que as grandes enfermidades não adianta tentar curar, mas deixa-las a ação da natureza, para que a medicação não piore a doença (*Epist.* 84, 7).

Por vontade dos seus amigos de Roma, só a segunda carta foi divulgada (*Epist.* 84), legitimando o estranhamento entre estes dois amigos de infância. Pouco depois, com a intensificação da pressão contra os origenista em Alexandria, Rufino se viu obrigado defender-se das acusações feitas na carta de Jerônimo perante o papa Anastácio, que posteriormente, no ano de 400 condenaria os escritos de Orígenes (*Epist.* 95). Esta última carta levou Jerônimo a produzir um escrito mais amplo e de domínio público para defender-se das acusações: *Apologia contra Rufino*.

Outra querela importante relacionada a tradução, desta vez dos textos bíblicos, foi aquela que teve com Agostinho, com quem manteve um contato epistolar intenso alguns anos depois da chegada deste a Hipona em 391. As cartas trocadas entre os autores abundam em citações da Bíblia, em especial sobre as epístolas de Paulo, e de difíceis questões de hermenêutica e exegese, as quais se concentram em duas temáticas principais: a leitura correta de Gal 2,11-14 e a tradução das Escrituras para o latim (projeto empreendido por Jerônimo na época, com o qual Agostinho não estava muito de acordo, como já tivemos ocasião de observar).²³

²³ Pode-se afirmar com segurança que estas temáticas seriam vistas com maus olhos por um Cícero, e o próprio Jerônimo julgou o assunto impassível de ser tratado em cartas num primeiro momento. Agostinho justifica sua insistência em discuti-los ao dizer que seu espírito “ferve em partilhar” com Jerônimo suas dúvidas sobre os estudos das Escrituras, de modo que ele não ficará contente com os limites e os assuntos próprios de uma “carta cerimoniosa”, (*Epist.* 139). As últimas cartas trocadas 140 pelos autores, de 416 em diante, são mais adequadas à estrutura tradicional do gênero epistolar e apresentam breves notícias, comentários sobre as heresias e sobre a administração eclesiástica, sem tocar em problemas de interpretação (GARNIERE, 2016, p. 43).

A querela entre os dois inicia-se com uma carta (*Epist.* 56) enviada por Agostinho, na qual ele, no impulso da juventude, propôs a Jerônimo que deixasse de lado, a “inútil” tradução dos textos sagrados e se dedicasse a traduzir grandes autores da exegese grega. Esta carta, nunca chegou a Jerônimo, mas ficou conhecida de muitos, até que seu conteúdo se tornasse do conhecimento do destinatário, o qual reclamou em várias correspondências trocadas com Agostinho, posteriormente, pelo seu reenvio. O desconforto deste incidente tardou a desaparecer da relação entre estes dois homens da igreja, a ponto de quase impedir a constituição de uma relação histórica.

A resposta de Jerônimo a esta contenda, assim como aquela que se desenvolveu com Rufino, foi de grande demonstração de conhecimento da cultura clássica e das escrituras cristãs, o que resultou em uma ácida e sofisticada argumentação que mostra claramente sua relação com as versões de tradução dos textos bíblicos:

Disse, pois, que traduzi mal o profeta Jonas, e que devido, a uma petição do povo, alvoroçado pela mudança de uma palavra, o bispo esteve a ponto de perder o cargo sacerdotal. Porém te calas sobre o que eu traduzo mal, tirando-me a possibilidade de me defender do que você alegou. A não ser que depois de tantos anos, volta-se a questão da abobora: Cornélio e Asínio Polião que então afirmavam que eu havia traduzido hera por abobora. Sobre este ponto já explanei amplamente no comentário do profeta Jonas. Basta dizer que onde a tradução dos Setenta traduz abobora, e Áquila e os demais, hera [...] no volume hebraico figura ciceion, que os sírios chamam vulgarmente de ciceia. Se trata de uma espécie de mata folhosa como videiras. Pouco tempo depois de plantada, brota como um arbusto, sustentado sobre seus próprios troncos, sem precisar de varas como necessita as aboboras e as heras. Se quer traduzir literalmente, quer dizer ‘ciceion’, desta palavra não se entende nada. Coloquei hera para me ajustar aos outros tradutores. Porém se você afirma que vossos judeus, por malícia ou ignorância, disseram que nos volumes dos hebreus figura a mesma coisa que nos códices gregos e latinos, é evidente que ou bem ignoram a língua hebraica, ou bem quiseram mentir para rir-se dos “aboboras” [...] (*Epist.* 112, 22).

74

De fato, as traduções dos textos bíblicos feitas por Jerônimo não eram bem vistas fora do seu grupo de amigos. O principal motivo dessa insatisfação, provavelmente, estava ligado a questão de que algumas traduções desses textos, assim como seus originais, eram consideradas como verdades reveladas, e como tal, *auctoritas*. Nessa perspectiva, questioná-las significava duvidar da própria palavra de “Deus”, não nos esqueçamos da história da *Septuaginta*, primeira grande tradução coletiva, e o papel da revelação divina que foi atribuído a este trabalho.²⁴ Esta visão corresponde a uma questão central do exercício da tradução, que é sempre o apagamento do tradutor

²⁴ A Bíblia dos Setenta foi um dos suportes iniciais do cristianismo. A tradução dos textos bíblicos hebraicos foi feita por um grupo de setenta judeus helenizados, a pedido do rei egípcio Ptolomeu II. A história conta que os tradutores ficaram em celas separadamente por setenta e dois e quando as traduções foram comparadas, elas estavam exatamente iguais.

para colocar-se como natural/universal (apagamento das distâncias, de tempo, de língua, de cultura). E é neste ponto de reflexão que Jerônimo se torna importante como alguém que escapa a norma, Meschonnic (2010, p. XXXIV) destaca que ele foi contrário à ideia de apagamento destas marcas deixadas pela tradução.

Sua exegese parte normalmente de um estudo escrupuloso do texto, para terminar na exposição espiritual do mesmo, nem sempre de acordo com seus leitores contemporâneos, mas sempre impregnado de um forte sentido cristológico. Esse método, no entanto, o faz confrontar versões de um mesmo livro, o que o coloca em relação direta com o original, questionando essas traduções consideradas verdadeiras.²⁵

As polêmicas aqui citadas, envolvem questões relacionadas ao trabalho de tradução de Jerônimo, que estão no âmago do problema que o cristianismo enfrentava naquele contexto: a disseminação das formas de cristianismo que se configurou nesse tempo-espaço, das quais as próprias escolas exegéticas configuram tal diversidade. Neste contexto, o texto bíblico (*auctoritas*) ganhou poder de legitimar discursos e posturas dogmáticas. E, sem dúvida, tanto o trabalho voltado para as traduções de exegetas gregos, como a revisão e/ou tradução de livros bíblicos, foram considerados exercício de poder, que claramente se colocam como legitimadores de determinado grupo dentro dos quadros eclesiásticos.

Jerônimo, embora afastado de Roma - em parte por ter escolhido a vida monástica, foi uma figura reconhecida publicamente pelo seu talento intelectual. Seu epistolário não deixa dúvida de que ele alcançou os limites da cristandade, a ponto de se afirmar que ele era um dos homens melhor informados sobre a situação dos cristãos nas mais diversas regiões do império. Porém, seu trabalho, em larga medida, pôs em xeque as estruturas de poder que se estabeleceram sobre o emaranhado de textos que alicerçava a igreja latina no século IV, a ponto de suas traduções dos textos bíblicos não serem muito lidas fora do seu círculo de amigos. Não por outro motivo, suas traduções dos textos bíblicos foram admitidas pelo papado como versão oficial, apenas no concílio de Trento em 1546.

75

Referências

BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.
_____. **Santo Agostinho**: uma biografia. São Paulo: Record, 2000.

²⁵ Não restam dúvidas de que essas diversas traduções tinham um efeito de complementação dos textos bíblicos, posto que esse exercício carrega em si uma adaptação da escritura a cultura que a recebia. Traduções e retraduições é, segundo Meschonnic (2010, p. XXII): “posto de observação sobre as estratégias de linguagem, pelo exame, pelo exame das retraduições sucessivas, para um mesmo texto”.

- CAIN, Andrew. **The Letters of Jerome Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity**. Oxford: Oxford University, 2009.
- CAVALLO, Guglielmo. Libros y público a fines de la Antigüedad. In: _____ (Org.). **Libros, editores y público en el Mundo Antiguo**: Guía histórica y crítica. Madrid: Alianza, 1995, pp. 109-168.
- CHARTIER, Roger. **Inscrever e apagar**. São Paulo: Unesp, 2007
- DAHAN, Gilbert. **Lire la bible au moyen âge**: essais d'herméneutique médiévale. Genève: Droz S.A., 2009.
- DI BERARDINO, Angelo. **Dicionário Patrístico e de Antigüidade Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DUBOIS, Jean-Daniel. Polêmica, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos do mundo grego. In: ZERNER, Monique (Org.). **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Unicamp, 2009, p. 39-55.
- GUARNIERE, Filipe de Medeiros. **A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho**: tradução e estudo. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, 2016.
- HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. **A Bíblia grega dos Setenta**. São Paulo: Loyola, 2007.
- HARTOG, François. **Memória de Ulisses**: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- MESCHONNIC, Henri. **Poética do traduzir**. São Paulo: Perspectiva, 2010
- MORESCHINI, Claudio; MORELLI, Enrico. **História da literatura cristão antiga grega e latina**. São Paulo: Loyola, 2000. v. II, t. 1.
- SAN JERONIMO. **Epistolario**. Edición bilingüe. Madrid: 1995. v. 2.
_____. **Epistolario**. Edición bilingüe. Madrid: 2013. v. X.
- SARTORELLI, Elaine Cristine. Erasmo, barbari, indocte docti e ciceroniani: os modelos clássicos e o ensinamento cristão. **Revista Letras Clássicas**, 13, 2009, p. 3-28.
- TRAPP, Michael (Ed.). **Greek and Latin Letters**: an Anthology with translation. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- VALERO, Juan Batista. Introducción. In: SAN JERONIMO. **Epistolario**. Vol. Xa. Edição Bilingüe. Madrid: 2013.
- ZUMTHOR, Paul. **La letra y la voz**: de la "literatura" medieval. Madrid: Catedra, _____.
Falando de Idade Média. São Paulo: Perspectiva, 2009.

O CONFLITO ENTRE CATÓLICOS E DONATISTAS NO *SERMO AD CAESARIENSIS ECCLESIAE PLEBEM* DE AGOSTINHO DE HIPONA*

José Mário Gonçalves**

Resumo: Este artigo analisa o *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, documento que relata um encontro ente o bispo católico Agostinho de Hipona e o bispo donatista Emérito de Cesareia. O encontro aconteceu em 418, quando os donatistas já haviam sido proscritos em virtude das decisões do *collatio* Cartago. O texto registra um sermão pregado por Agostinho na igreja de Cesareia, no qual Agostinho objetiva convencer o bispo donatista a se converter ao catolicismo, bem como justificar as medidas coercitivas tomadas contra o donatismo.

Palavras-chave: Donatismo; Violência; Retórica.

Abstract: This article analyses the *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, a document that recounts a meeting between the Catholic Bishop Augustine of Hippo and the Donatist Bishop Emeritus of Caesarea. The meeting took place in 418, when the Donatists had been proscribed by decisions of *collatio* Carthage. The text registers a sermon preached by Augustine in the Church of Caesarea, in which Augustine aims to convince the donatist Bishop to convert to Catholicism and justify the coercive measures taken against the Donatist Church.

Keywords: Donatism; Violence; Rhetoric.

77

* Artigo submetido à avaliação em 30 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 26 de junho de 2016.

** Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).
E-mail: revmario2@gmail.com.

Desde o início do seu ministério pastoral em Hipona (391), Agostinho se dedicou a enfrentar o donatismo. Ele fez uso de vários recursos retóricos e literários (tratados, sermões, cartas), bem como se uniu aos seus colegas católicos em muitos concílios nos quais eram tomadas decisões que visavam estabelecer a hegemonia do catolicismo na região. De todos esses concílios, o mais importante para a questão donatista foi o chamado *collatio* de Cartago (411), convocado pelo imperador Honório (395-423). Um *collatio* seria um “cotejo” das posições das duas igrejas que pleiteavam a condição de ser a única e verdadeira Igreja católica da África do Norte (BROWN, 2005, p. 413).

A reunião aconteceu com a presença de 286 bispos católicos e 284 bispos donatistas e foi conduzida por Flávio Marcelino, um comandante militar católico. O resultado foi a condenação oficial do donatismo e a legitimação de medidas coercitivas contra todos aqueles que se recusassem a se tornar católicos (FRIEND, 1951, p. 275-289; BROWN, 2005, p. 413-417). A partir desse período, Agostinho aprofundará sua argumentação para justificar o uso da violência contra os *outsiders* da fé.

Em 418, Agostinho foi nomeado como representante do papa Zózimo em Cesareia de Mauritânia (LANGA, 1990, p. 577). Ao chegar ali, em 18 de setembro, foi informado de que o bispo Emérito desejava encontrá-lo. Ele era o bispo donatista de Cartago, uma das lideranças proeminentes de sua igreja no *collatio*, que fora privado de sua sede episcopal e exilado, mas que atuava, clandestinamente, na região de Cesareia (FRIEND, 2002, p. 471).

O encontro entre Emérito e Agostinho aconteceu na praça da cidade e o bispo de Hipona convidou seu adversário para ir até o templo católico, o que foi prontamente aceito. O “Sermão aos fiéis da igreja de Cesareia” é fruto desse encontro. Possídio descreve assim o acontecimento:

Sucedeu então encontrar-se com Emérito, bispo donatista daquele lugar, que fora defensor principal de sua seita na conferência que se realizara. Discutiu com ele publicamente na igreja, na presença de gente de várias confissões (*Vida de Santo Agostinho*, 14,4).

O encontro foi realizado dentro da igreja, diante de uma audiência de fiéis católicos e donatistas, numa situação que Friend descreve como “tensa” (FRIEND, 2002, 471). As circunstâncias do encontro se refletem na composição do texto. Na avaliação de Langa (1990, p. 578), o *Sermo*, é uma peça oratória improvisada, sem plano discursivo rigoroso, e, por vezes, sem muita conexão lógica entre as ideias. Tal prática não era estranha a Agostinho (REBILLARD, 1999, p. 790).

O gênero literário *sermo* designa uma conversa, um discurso em estilo comum, em contraste com outras formas mais elaboradas de discurso. Em ambiente cristão o *sermo* é um discurso no qual se anuncia a Palavra de Deus (GREGOIRE, 2002, p. 1273).

O sermão era pronunciado num contexto litúrgico, precedido de leituras bíblicas, oração e cânticos e seguido da celebração da eucaristia (REBILLARD, 1999, p. 773). De acordo com o costume africano, os ouvintes permaneciam de pé durante a alocução (HAMMAN, 1989, p.179). A pregação era geralmente uma prerrogativa episcopal, mas Valente, antigo bispo de Hipona, quebrou a tradição ao permitir que Agostinho, ainda sacerdote, pregasse com regularidade em sua igreja (BROWN, 2005, p. 172).

Os sermões de Agostinho eram registrados por estenógrafos (*notarius*), provavelmente membros do clero. Eles não somente anotavam os sermões, como também colocavam um título e registravam o lugar e as circunstâncias em que foi pronunciado. Graças ao trabalho deles, Agostinho pode manter um arquivo dos seus sermões (GREGOIRE, 2002, p. 1273; REBILLARD, 1999, p. 790).

Apesar do cuidado envolvido no registro dos sermões (HAMMAN, 2002, p. 513), a palavra falada possui características próprias, distintas da palavra escrita. Numa pregação, os gestos, as modulações de voz, as expressões faciais e corporais são elementos constitutivos da mensagem que se quer transmitir e que não podem ser registrados por escrito.

O treinamento retórico de Agostinho se revelava no exercício da pregação. Ao pregar, ela procurava ajustar o seu estilo de acordo com os seus ouvintes: mais elaborado para as audiências cultas e mais simples e cheio de figuras de linguagem para o público iletrado. Para o bispo de Hipona, mais importante do que demonstrar sua cultura literária era conseguir uma comunicação eficiente (HAMMAN, 1989, p. 182).

Na pregação, Agostinho interagia com seus ouvintes. O auditório se manifestava pelo aplauso, pelo silêncio atencioso ou por meio de aclamações e palavras de ordem (HAMMAN, 1989, p. 185).

Para Tilley (1999, p. 381) *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* é um texto irênico, pois o seu propósito é exortar Emérito à unidade com a Igreja católica. De fato, Agostinho trata os donatistas como irmãos que pertencem à mesma família, que possuem a mesma fé e o mesmo batismo e que celebram a mesma liturgia dos católicos. Contudo, permeando esse propósito conciliador, está a tentativa de justificar a violência usada contra os dissidentes.

Do ponto de vista de sua estrutura, o texto pode ser assim dividido: Na *introdução*, Agostinho parte de uma frase ambígua pronunciada por Emérito: "*Non possum nolle quod vultis, sed possum velle quod volo*" (*Ad Caes. Eccl.*, 1), que pode ser assim traduzida: "Não posso não querer o que vós quereis, mas posso querer o que

eu quero” para dar início ao seu apelo à unidade. No *desenvolvimento* do sermão (*Ad Caes. Eccl.*, 2-8) o bispo de Hipona trata da questão da validade dos sacramentos e da unidade da Igreja (2-6) e da legitimidade da perseguição aos donatistas (7-8). Na *conclusão* (*Ad Caes. Eccl.*, 9) Agostinho apela para que Emérito una-se ao catolicismo, o que não aconteceu (LANGA, 1990, p. 579-580).

Como dito, o sermão começa fazendo referência a uma frase de Emérito: “Não posso não querer o que vós quereis, mas posso querer o que eu quero”. Agostinho analisa a frase de Emérito dizendo, em primeiro lugar, que se Emérito não pode não querer o que os católicos querem, ele quer o mesmo que Deus quer. E o que Deus quer é a paz, de acordo com a citação bíblica feita por Agostinho: “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou” [João 14:27] (*Ad Caes. Eccl.*, 1). Para Agostinho, “paz” [*pax*] é um bem supremo: “E tão nobre bem é a paz, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem mais desejável ao desejo, nem superior em excelência” (*A Cidade de Deus*, 19,11). A palavra aparece mais de duas mil e quinhentas vezes no conjunto dos escritos agostinianos e vinte e quatro vezes no texto em questão.

Para Agostinho, “paz” significa ausência de conflito, harmonia entre o homem e Deus, entre o homem e o seu semelhante e do homem consigo mesmo. Tal harmonia relaciona-se à unidade, de modo que a perfeita paz só é possível num mundo de absoluta unidade (BURT, 1999, p. 629). Como tal unidade não pode ser alcançada neste mundo, a paz só é possível de modo parcial. No que diz respeito a paz entre os homens, há que imperar a “concordia ordenada” (*ordenata concordia*) entre os homens, que consiste em “primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo, fazer bem a quem a gente possa” (*A Cidade de Deus*, 19,14). Além disso, a paz repousa na “tranquilidade da ordem” (*tranquilitas ordinis*), onde cada coisa ocupa o seu lugar, quer na vida individual, quer na vida social, quer na relação com Deus. Dessa maneira, para que haja paz entre os homens, é necessário que cada qual desempenhe corretamente o seu papel: alguns mandam, outros obedecem; alguns governam, outros são governados (*A Cidade de Deus*, 19,13). Este princípio é parte fundamental da justificativa de Agostinho em favor do uso da força coercitiva, cujo propósito seria garantir tal ordem (COSTA, 2006, p. 5).

Assim, afirmar que Deus deseja a paz entre donatistas e católicos significa, primeiro, que ele deseja que haja unidade entre eles; segundo, que essa unidade deve se fazer num quadro de ordem, no qual os donatistas devem se submeter à vontade de Deus, o que equivale a submeter-se ao catolicismo e a lei imperial. O apelo à Bíblia é um argumento de autoridade, que visa convencer o adversário de que ele deve obedecer ao que lhe está sendo proposto.

Agostinho passa, então, a analisar a segunda parte da frase de Emérito: “Posso querer o que quero”. Ele vê nessa afirmação um retardo em fazer a vontade de Deus.

Pois o que ele quer, é o que Deus não quer: “Estar apartado [*in dissensione*] da Igreja católica, permanecer ainda na comunhão do partido de Donato, permanecer ainda no cisma” (*Ad Caes. Eccl.*, 1). Ora, exorta Agostinho, que deixe logo de querer tal coisa, para unir-se ao catolicismo.

Nesta altura do sermão, Agostinho dirige-se à audiência católica e faz um apelo: “rogai para que faça o que prometeu, a fim de que não possa não querer o queremos”. Em resposta, o público responde com uma aclamação: “Que seja aqui ou em nenhum outro lugar!” [*Aut hic, aut nusquam*] (*Ad Caes. Eccl.*, 1). Estamos diante de um apelo *patético*, que procura promover uma reação emocional no auditório. Neste caso em particular, Agostinho apela às emoções dos seus ouvintes ao conclamá-los para que se manifestem e estes, por sua vez, respondem com um apelo emotivo à Emérito. Agostinho interpreta a aclamação da multidão como uma demonstração de caridade, ao desejar que a unidade se concretize com Emérito e os demais donatistas.

A partir de então, entramos na parte do *desenvolvimento* do sermão. Antes de tudo, Agostinho esclarece que, ao receber os donatistas na comunhão católica, os católicos não estão legitimando o cisma. Para que sejam aceitos, devem abandonar o donatismo: “Não os recebemos como são, Deus nos livre, pois são hereges; os recebemos como católicos. Mudem e serão recebidos!” (*Ad Caes. Eccl.*, 2).

Chama a atenção o fato de Agostinho chamar os donatistas de “irmãos” [*fratres*]. O vocábulo e suas derivações aparecem trinta vezes no texto, a maior parte delas referindo-se aos donatistas. Tal qualificação parece condizer com o referido tom “irênico” do sermão. Entretanto, é possível perceber também aqui elementos de estigmatização, posto que o termo aparece, muitas vezes, qualificado de forma negativa. Assim, os donatistas são chamados de irmãos que odeiam os seus irmãos católicos (*Ad Caes. Eccl.*, 2); irmãos errantes (*Ad Caes. Eccl.*, 2); irmãos em perigo de perdição, que precisam de socorro (*Ad Caes. Eccl.*, 3); irmãos perdidos e mortos, que devem ser buscados, (*Ad Caes. Eccl.*, 4); irmãos fracos que necessitam de salvação (*Ad Caes. Eccl.*, 6).

A razão pela qual Agostinho considera os donatistas como irmãos e, ao mesmo tempo, declara que eles precisam de salvação, deve-se ao fato de que Agostinho reconhece que os seus adversários possuem certas *marcas* que os caracterizam como cristãos, mas entende que tais marcas são privadas de eficácia porque estão fora da Igreja católica.

Quanto a tais marcas, Agostinho defende que elas pertencem, de fato, a Deus e a Igreja católica, e não aos donatistas:

Pois pelo mal que têm não podemos perseguir neles os bens que conhecemos: o mal da dissensão, do cisma, da heresia, é o mal que eles têm; em troca, os

bens que neles reconhecemos não são seus: têm bens do nosso Senhor, têm bens da Igreja. O batismo não é próprio deles, mas de Cristo. A invocação do nome de Deus sobre sua cabeça, quando são consagrados bispos, é de Deus, não de Donato (*Ad Caes. Eccl.*, 2).

O fato dos donatistas não pertencerem ao catolicismo não invalida tais marcas, pois elas são indelévels. Para explicar isso, Agostinho faz uso de uma metáfora militar:

Quando um soldado vagabundeia ou deserta, possui o crime do desertor, mas a marca [*character*] que leva, não é do desertor, mas do imperador. [...] E eu, se ao chamar à unidade, me deparasse com a marca do desertor, trataria de suprimi-la, destruí-la, anulá-la, não a aprovaria, a recusaria, a anatematizaria, a condenaria. Nosso Deus e Senhor Jesus Cristo busca o desertor, destrói o crime do erro, mas não suprime a sua própria marca. Assim eu, quando me aproximo de um irmão e recolho a meu irmão errante, o que tenho presente é a fé no nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo (*Ad Caes. Eccl.*, 2).

O uso do termo *character* merece ser considerado com mais atenção, uma vez que ela é usada doze vezes neste texto, onze das quais neste parágrafo. A metáfora citada faz alusão a prática de se marcar os soldados com ferro em brasa, deixando-lhes no corpo uma marca irremovível (LANGA, 1988, p. 901). Seu uso remete aos escritos do Novo Testamento, que usa a palavra grega equivalente (*sfragis*), para falar do Espírito Santo como o "selo" ou a "marca" de Deus colocado sobre aqueles que lhe pertencem (2 Coríntios 1:21-22; Efésios 1:13; Apocalipse 9:4). Nos escritos cristãos posteriores, a palavra é usada para designar particularmente o ato do batismo, que na teologia cristã está relacionado à recepção do Espírito Santo. *O pastor de Hermas*, obra cristã do segundo século, afirma a respeito do batismo: "O selo é a água: eles descem à água e daí saem vivos. Também a eles foi anunciado esse selo e eles o usaram para entrar no Reino de Deus" (93,1).

De igual forma, Agostinho usa o termo principalmente para designar o batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, mas também para se referir à ordenação sacerdotal e episcopal. O bispo de Hipona também se refere ao batismo chamando-o de *sacramentum* (aparece quinze vezes neste sermão) e *signum* (usadas onze vezes no texto), palavras que equivalem a *character* (LANGA, 1988, p. 902).

Para Agostinho, os sacramentos são marcas indelévels do cristão. Diferente do pensamento donatista, bem como da opinião do bispo católico Cipriano de Cartago (200-258), Agostinho era veementemente contrário à prática do rebatismo. Mesmo que alguém tenha se tornado um cismático ou herético, ou tenha desertado da fé, ele não deveria ser rebatizado quando do seu retorno à Igreja. Agostinho observa que o erro de Cipriano consistia em não distinguir entre o sacramento e o seu efeito. Como o *efeito* não se achava entre os hereges, Cipriano concluiu – erroneamente, na

opinião agostiniana – que o sacramento também não existia entre eles (*Tratado sobre o Batismo* 6,1,1).

Para Agostinho, os sacramentos são dons de Deus, cuja validade não depende da dignidade ou indignidade de quem os ministra (SEEBERG, 1967, p. 316). Eles imprimem no homem uma marca [*character*] cujo significado permanece durante toda a vida. Mesmo quando o sacramento era administrado fora da Igreja católica, não deveria jamais ser repetido.

Entretanto, embora os sacramentos dos donatistas sejam válidos, eles não têm efeito fora da unidade com a Igreja católica (SEEBERG, 1967, p. 317). Falta-lhes, na avaliação de Agostinho, a marca mais importante, o amor [*caritas*] (*Ad Caes. Eccl.*, 3). Ao recusar a comunhão com todos os cristãos, na unidade da Igreja católica, eles demonstram um espírito de ódio, absolutamente contrário ao amor cristão (CAMPENHAUSEN, 2005, p. 367).

Ao contrário dos donatistas, argumenta Agostinho, o que motiva os católicos na busca pela unidade é exatamente a *caritas*: “A caridade é quem os busca, a caridade que procede dos nossos corações” (*Ad Caes. Eccl.*, 3).

O bispo de Hipona tenta ainda demonstrar ao seu auditório de que os donatistas devem ser trazidos de volta ao rebanho católico porque, possuindo as marcas de Cristo, eles pertencem a Cristo e à sua Igreja, isto é, à Igreja católica. Tais marcas são como “tentáculos invisíveis” que ligam os donatistas à Igreja católica (BROWN, 2005, p. 273). Agostinho diz:

Respondes-me e me dizes: “Mas tenho o sacramento”. Sim, eu reconheço; por isso precisamente te busco. Acrescentaste um importante motivo [*magnum causam*] para buscar-te com maior diligência. Eras, de fato, uma ovelha do rebanho do meu Senhor; desviaste-te com a marca; por isso te busco com maior empenho, porque tens a mesma marca. Por que não temos a única Igreja? Temos uma só marca. Por que não estamos no único rebanho? Por isso te busco, para que este sacramento te sirva de ajuda para salvação, não de testemunho de perdição. Ignoras que o desertor é condenado precisamente por sua marca, pela qual se honra ao que presta serviço? Por isso precisamente te busco, para que não pereças com tua marca (*Ad Caes. Eccl.*, 4).¹

A posse dos sacramentos, portanto, pode ter um duplo efeito. Dentro da comunhão católica, é marca da salvação; fora dessa comunhão, testemunho da perdição. Revela-se, assim, a intolerância do discurso agostiniano, posto que o *outro* não pode ser aceito como tal, devendo, necessariamente, aderir ao grupo daqueles que pretendem para si o monopólio da salvação.

¹ Agostinho faz aqui uso de um recurso *retórico*, a diatribe, no qual o locutor simula um diálogo, fazendo perguntas e respostas a um interlocutor fictício. Neste recurso, o “eu” discursivo é fortemente acentuado, pois ele se coloca numa posição dominante sobre o “outro” imaginado, cujas opiniões, reações e objeções ele conhece de antemão (BERGER, 1998, p. 104).

Esta pretensão aparece com toda clareza no sexto parágrafo do sermão, no qual Agostinho repete o verbo “poder” para concluir com a sua negação, indicando a ênfase que quer dar a esta última:²

Fora da Igreja católica ele pode ter tudo, menos a salvação: pode ter a honra do episcopado, pode ter os sacramentos, pode cantar a “Aleluia”, pode responder “Amém”, pode ter o Evangelho, pode ter e pregar a fé no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; mas nunca poderá encontrar a salvação senão na Igreja católica (*Ad Caes. Eccl.*, 6).

A doutrina segundo a qual “fora da Igreja não há salvação” [*extra Ecclesia nulla salus*] não é uma originalidade de Agostinho. Ele é precedido pelas afirmações de Tertuliano e de Cipriano de Cartago. De acordo com Langa (1988, p. 855), trata-se de um esquema de inclusão e exclusão, por sua vez dependente da fórmula “um Deus, uma Igreja, um batismo”, que impede qualquer meio termo. Embora reconhecesse a validade dos sacramentos ministrados fora da Igreja, Agostinho permaneceu fiel a este raciocínio que afirma a absoluta necessidade de se estar unido à Igreja católica para se obter a salvação.

Partindo desse raciocínio, qualquer pretensão ao martírio, por parte dos donatistas, é considerada nula (*Ad Caes. Eccl.*, 6). Este argumento prepara o terreno para a sua defesa da perseguição aos donatistas.

84

Uma vez que os donatistas possuem as marcas de Cristo, mas não estão unidos à sua Igreja, Agostinho acredita ser perfeitamente justificável persegui-los a fim de que se tornem católicos. Nos três últimos parágrafos do sermão concentra-se toda a argumentação de Agostinho em favor da perseguição aos donatistas. Aqui se encontram vinte e sete das vinte e oito vezes em que o verbo *persequor* e o substantivo *persecutio* aparecem no texto.

Antes de tudo, Agostinho procura demonstrar que os donatistas são perseguidores dos católicos. Refere-se, como fez em outros textos, aos acontecimentos que deram origem ao cisma, falando dos donatistas como perseguidores de Ceciliano, pois o acusaram perante o imperador. Apoiado nestes fatos, Agostinho constrói um *dilema*³ para os donatistas:

Quando o persequiam, [...] quem era, então, Ceciliano? [...] Era um criminoso. Por conseguinte, os criminosos podem sofrer perseguição por parte dos homens. Admitamos assim: Ceciliano era um criminoso que sofria perseguição [...]. Agora bem: quem eram os que faziam isto? Se eram uns malfeitores,

² Esse recurso retórico, no qual se repete a mesma ideia, com as mesmas ou com outras palavras, é denominado de anáfora (BERISTÁIN, 1995, p. 50).

³ Um *dilema* é uma estratégia argumentativa no qual os dois termos propostos pretendem levar sempre a uma conclusão desfavorável para o adversário (PLANTIN, 2004, p. 168).

abandona aos malfeitores e venham conosco; mas, se eram santos, pode ocorrer que os santos persigam os injustos. [...] Pode ou não pode suceder? (*Ad Caes. Eccl.*, 7).

Uma vez que a perseguição, por parte dos santos, é considerada uma perseguição justa, Agostinho prossegue em sua tentativa de legitimar a perseguição católica aos donatistas, amparando-se na tese de que tal perseguição é feita em nome de uma causa justa, a causa da unidade da Igreja. Deste tipo de perseguição ele chega a ter orgulho:

Que perseguição sofre o nosso irmão, que foi trazido perante nós? É uma perseguição bem gloriosa [*persecutio gloriosior*]; a respeito dela proclamo que a faço. Repreenda-me quem quiser: proclamo que faço semelhante perseguição. Leio no Salmo: "Ao que difama em segredo seu próximo, eu o perseguirei" [Salmo 100:5]. Se persigo justamente ao que difama o seu próximo em segredo, não persigo com mais justiça o que insulta publicamente a Igreja de Deus ao dizer: "Não é esta"; ao dizer: "a autêntica é a do nosso partido"; ao dizer: "Aquela é uma prostituta"? Não vou perseguir a quem blasfema contra a Igreja? Sim, o perseguirei abertamente, porque sou membro da Igreja; o perseguirei abertamente, porque sou filho da Igreja. Sirvo-me da voz da mesma Igreja, a mesma Igreja diz por mim no salmo: "Persequirei aos meus inimigos e lhes alcançarei, e não cessarei até que desfaleçam" [Salmo 17:38]. Desfaleçam em seu mal, progridam até o bem (*Ad Caes. Eccl.*, 8)

Em resumo, no *Sermo ad Caesariensis ecclesia plebem* Agostinho procura legitimar a violência contra os donatistas partindo, fundamentalmente, do argumento de que eles são irmãos perdidos, que pertencem a Cristo e à Igreja pelo batismo. Sendo assim, é justo buscá-los ainda que pela força, posto que ao fazê-lo procura-se reconduzi-los ao único caminho possível de salvação, a comunhão com Igreja católica.

Agostinho faz uso aqui de certos mecanismos conceituais com finalidades *terapêuticas*, conforme conceituação de Berger e Luckmann. Eles denominam de *terapêutica* a aplicação de um mecanismo conceitual que visa assegurar que os discordantes sejam conservados dentro das definições institucionalizadas da realidade. Neste tipo de aplicação, requer-se uma *teoria* da dissidência, um aparelho de *diagnóstico* e uma conceitualização do processo de *cura* (BERGER; LUCKMANN, 1974, p. 153). A partir da teoria de que os sacramentos pertencem a Cristo e são válidos somente na Igreja católica, ele conclui que os donatistas são irmãos perdidos, semelhantes a ovelhas desgarradas ou soldados desertores e aponta a perseguição como instrumento de cura que visa reintegrá-los à única Igreja verdadeira e ao único caminho da salvação.

Na representação de Agostinho, os donatistas são rebeldes que precisam de correção e não mártires que sofrem perseguição. Em sua concepção, não existe paz sem ordem e se os donatistas não forem corrigidos, a paz fica comprometida. Assim, ele acredita que sem a correção dos donatistas e seu retorno ao catolicismo, a ordem e a paz são impossíveis.

Emérito não atendeu aos apelos de Agostinho e não se converteu ao catolicismo. Ele também procurava afirmar sua identidade e resistir não somente ao discurso, mas também às ações coercitivas que tentavam obrigá-lo a mudar de posição. Tal resistência permitiu que o donatismo sobrevivesse no Norte da África até os tempos da conquista islâmica (FRIEND, 1951, p. 336).

Referências

- AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990. v. 2.
- AGUSTIN, S. Sermon a los fieles de la iglesia de Cesarea. In: **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 577-601. v. 2.
- _____. Tratado sobre o batismo. In: **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 381-727. v. 1.
- BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- BERISTÁIN, Helena. **Diccionario de retórica y poética**. México: Porrúa, 1995.
- A BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BURT, D.X. Peace. In: FITZGERALD, A. **Augustine through the ages**. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 629-632.
- CAMPENHAUSEN, H. **Os pais da Igreja**. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- COSTA, Marcos R. A força coercitiva: um instrumento a serviço da *pax temporalis* na *civitas*, segundo Santo Agostinho. **Veritas**, v. 51, n. 3, p. 5-14, 2006.
- FRIEND, William, H. C. Emérito. In: BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 471.
- _____. **The donatist church**. Oxford: Oxford Press, 1951.
- GREGOIRE, R. Sermo. In: BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1273-1275.
- HAMMAN, A. Estenografia. In: BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 513
- _____. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- LANGA, Pedro. Extra Ecclesiam nulla salus. In: **Obras completas de San Agustin**. Escritos antidonatistas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 854-856. v. 1.

- _____. La teología agostiniana del carácter sacramental. In: **Obras completas de San Agustín** - Escritos antidonatistas, v. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 901-903.
- _____. Introducción. In: **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. v. 2, p. 576-581.
- O PASTOR DE HERMAS. In: FRANGIOTTI, R. (Org.). **Padres apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1995.
- PLANTIN, C. Dilema. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (Org.) **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 168.
- POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997.
- REBILLARD, E. Sermones. In: FITZGERALD, A. **Augustine through the ages**. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 773-792.
- SEEBERG, R. **Manual de historia de las doctrinas**. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967. t. 1.
- TILLEY, M. Gesta cum Emerito. In: FITZGERALD, A. **Augustine through the ages**. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 381-382.

TESTEMUNHO DE AGOSTINHO E JERÔNIMO SOBRE AS MULHERES NA ANTIGUIDADE TARDIA A PARTIR DE MISSIVAS CRISTÃS*

Fabiano de Souza Coelho**

Resumo: Pensamos e objetivamos, portanto, nesse trabalho, entender como foram construídas as representações do feminino – as mulheres cristãs virtuosas – em duas missivas de *Padres da Igreja*, a saber, uma carta de Jerônimo (347 a 419 d. C.), e outra de Agostinho de Hipona (354 a 430 d. C.), entre os finais do século IV e início do século V d. C., período que convencionamos chamar de Antiguidade Tardia. Para realizar tal proposta e análise faremos uso do conceito teórico de representação social de Roger Chartier e a abordagem comparativa proposta por Kocka.

Palavras-chave: Agostinho; Jerônimo; Mulheres.

Abstract: We'll think and aim, therefore, in this work, understand how female representations of the were built - the virtuous Christian women - two letters of Fathers of the Church, namely a letter from Jerome (347-419 AD), and other Augustine of Hippo (354-430 AD) between the late fourth century and early fifth century AD, during which we agree to call Late Antiquity. To accomplish such a proposal and analysis will make use of the theoretical concept of social representation of Roger Chartier and comparative approach proposed by Kocka.

Keywords: Augustine; Jerome; Women.

* Artigo submetido à avaliação em 15 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 03 de junho de 2016.

** Doutorando do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC/UFRJ), orientado pela Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante, bolsista da CAPES. E-mail: fabiano.souza23@gmail.com.

O monge Jerônimo (347-419 d. C.) e o bispo Agostinho (354-430 d. C.)¹ foram dois personagens de significativa relevância para sociedade do seu tempo e para épocas posteriores. Esses Padres da Igreja deixaram um legado literário no qual podemos absorver inúmeras reflexões no campo da religião, filosofia, sociologia, antropologia, literatura, história, cultura, estudo de gênero e o comportamento das mulheres cristãs.

Jerônimo e Agostinho viveram no Império Romano entre os séculos IV-V, e presenciaram inúmeras situações de mudanças políticas e religiosas na sociedade, e, também, o processo de associação entre Igreja Católica e o Estado Romano. Cada um desses Padres da Igreja esteve em uma realidade no Império Romano e eles foram contemporâneos um do outro, mas não se encontraram pessoalmente – somente se conheciam por meio das obras produzidas por eles e pelas significativas cartas trocadas.

A conversão de um Imperador, seguida pela cristianização em larga escala do Império Romano dentro de poucas gerações, parecia transformar dramaticamente as condições de existência do Cristianismo; o período instaurado a partir das décadas em torno do ano 300, que seguiram aos grandes passos dados pelo estabelecimento do Cristianismo católico como religião oficial do Império com Teodósio, marcou um novo divisor de águas para nova religião (MARKUS, 1997, p. 97).

Mesmo que a cristianização do Império Romano em sua totalidade fosse ainda incipiente, a teoria religiosa do Cristianismo se adequou a nova realidade de sua sociedade e traduziu o novo acordo entre o Império, a Igreja e os fiéis, de tal maneira que conferiu um sentido religioso às novas realidades políticas e sociais (PAGELS, 1989, p. 139).

Além disso, o bispo Agostinho e o monge Jerônimo foram polemistas e apologistas, e, destarte eles conviveram em torno de conflitos religiosos de seu tempo no Ocidente e no Oriente Romano na Antiguidade Tardia.

Jerônimo em toda a sua vida teve experiências geográficas diversificadas; circulou tanto no Ocidente e no Oriente do Império Romano; também, relacionou-se com um número diverso de personagens; exerceu influências e suscitou diversas opiniões; fundou e coordenou mosteiros (MORENO, 1986, p. 14). Entretanto, esse monge grande parte de sua vida esteve inserido na Península Itálica romana, numa conjuntura ligada ao um forte movimento ascético e de renúncia sexual no Ocidente protagonizado pela aristocracia da sociedade daquela época.

Pelo contrário, a realidade moral e religiosa da África romana, onde viveu Agostinho, era diferente dos círculos italianos e gálicos em que Jerônimo havia

¹ Todas as datas deste trabalho são d. C., salvo quando expresso o contrário.

participado; a região africana do bispo de Hipona ficava um pouco à margem da percepção ascética do resto do Mediterrâneo (BROWN, 1990, p. 325).

Na Antiguidade tardia, o ascetismo cristão, agregado a alguma forma de continência perpetua, era uma marca solidamente estabelecida na maioria regiões do mundo cristão (BROWN, 1990, p. 174). No florescer da era cristã, entre os finais do século IV e início do V, a ideia continência e virgindade imperou entre os Padres da Igreja. Ademais, a vida humana para os escritores cristãos desse tempo tinha iniciado no Jardim do Éden com um elevado um elevado estado virginal, contudo, caiu no abismo com a instituição do intercurso sexual e do casamento (CLARK, 1994, p. 173-174).

Existiu em meados do século IV e ulteriormente um forte movimento ascético e de renúncia sexual na sociedade romana; a respeito dessa temática tivemos uma vasta produção historiográfica sobre essa questão em nível internacional e nacional na qual observamos o protagonismo de monges, bispos e mulheres no Cristianismo Antigo.²

Em Roma o discurso ascético de Jerônimo teve maior eficácia, especialmente, junto a um considerado número de senhoras, viúvas e virgens, essas pertencentes à alta aristocracia senatorial. Assim, Jerônimo se afastou de seus colegas varões e aproximou-se dessas mulheres consagradas da Igreja da cidade de Roma para demonstrar sua erudição.

90

Jerônimo, durante o episcopado de Dâmaso, foi conselheiro espiritual de um grupo de mulheres cristãs da aristocracia da cidade de Roma. Em seguida viajou para o Egito e Palestina, assentou-se, no ano de 386, na cidade de Belém, sendo superior de uma comunidade monástica que foi patrocinada por sua amiga, a rica viúva romana, Paula (VESSEY, 2001, p. 752).

Nesse contexto Jerônimo produziu inúmeras missivas (cartas, epístolas) para as mulheres cristãs. Assim, o conjunto do epistolário de Jerônimo totaliza 154 cartas, dentre as quais 42 foram remetidas por ele para mulheres, sendo que algumas têm por destinatários um homem e uma mulher, com respeito às mulheres, elas se dividem em dois grupos: as damas da alta sociedade romana e as mulheres consagradas a Deus. Duas epístolas, em especial, tratam sobre a virgindade: a de número 22 – *Conselhos a uma virgem consagrada* – cuja destinatária foi a jovem nobre romana Eustóquia, filha da matrona Paula e, após trinta anos escreveu a de número 130 – *Sobre a virgindade consagrada* – para Demétria, a qual pertencia a uma das famílias mais elegantes e conceituadas das últimas gerações do império (SIQUEIRA, 2004, p. 168).

² Observa-se, em especial, nos trabalhos de Clark (1981), Teja (1999), Salisbury (1995), Hunter (2003) e Silva (2006) esses personagens – monges, bispos e mulheres – como agentes importantes no seio da religião cristã na Antiguidade Tardia.

Assim, as cartas de Jerônimo revelam sua complexa personalidade. O calor de suas afeições, suas críticas e ofensas, reprovações e indignações, seu desejo passional de ser amado e reconhecido etc. (KELLY, 1975, p. 51).

As correspondências de Jerônimo são os trabalhos que nós podemos encontrar um dos maiores registros sobre as mulheres de seu tempo; foram nessas missivas que esse monge pode difundir sua visão de mundo. Assim, de todo epistolário de Jerônimo, quase a metade foi endereçada as mulheres da sociedade na qual estava inserido (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 315).

Em outra realidade na sociedade romana, temos Agostinho que se destacou por sua intensa atividade eclesiástica, sendo um líder ativo na Igreja de Hipona, no norte da África, atendia inúmeras pessoas de sua localidade e de outras regiões do Império Romano.

Nesse período, os bispos eram patronos dos pobres e protetores das mulheres influentes, cujas energias e fortuna colocavam a serviço da Igreja; o bispo era diretor espiritual de vastos grupos de viúvas e virgens e adquiria importância na cidade no quarto século (BROWN, 2009, p. 270).

Desta feita, Agostinho trilhava numa sociedade exclusivamente masculina; impôs a si mesmo e ao seu corpo clerical códigos rigorosos de renúncia sexual. Os membros do clero da Igreja de Hipona nunca visitavam mulheres sem estar acompanhado e nem permitia a entrada de mulheres parentas no palácio episcopal; contudo, para realizar tal encontro com as mulheres, fazia-se sempre acompanhar de um clérigo (BROWN, 1990, p. 326; HAMMAN, 1989, p. 219).

Diferente de Jerônimo, o bispo Agostinho não tinha uma relação bem próxima com as mulheres, o contato com elas era de forma não tão direta, mas o bispo de Hipona atendia e acompanhava mulheres religiosas, remetendo a elas tratados, obras morais, textos disciplinadores, missivas. Desta feita, de todas as correspondências que temos de Agostinho, observamos os seguintes dados: de todas as escritas por mulheres e perdidas, temos apenas uma remetida por uma mulher chamada Públicola a Agostinho; dezessete epístolas foram dirigidas as mulheres e uma a um grupo de monjas de Hipona; e, por fim, quatro cartas endereçadas em conjunto a homens e mulheres.³

Nessa conjuntura o monge Jerônimo e o bispo Agostinho elaboraram três cartas que utilizaremos como fonte de nossa análise para percebermos como eles pensaram a mulher virtuosa virgem na Igreja católica na Antiguidade Tardia – as cartas selecionadas para essa proposta de trabalho foram: número 24 de Jerônimo a Marcela, elaborada

³ Ao analisarmos as fontes escrita por Agostinho, a partir da Patrologia Latina nº 33 de Migne e as edições organizadas pela Biblioteca de Autores Cristãos (BAC), observamos que a Aline Rousselle, em sua obra *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*, cometeu um equívoco ao apresentar os seguintes dados: das 270 cartas de Agostinho, não temos nenhuma carta escrita por mulher, todavia 14 cartas foram dirigidas às mulheres (ROUSSELLE, 1983, p. 213).

em outono do ano 384, e, duas de Agostinho, a saber, a de número 150 endereçada a Proba e Juliana, escrita em finais do ano 413 ou início do ano 414, e, a de número 188, dirigida a Juliana, de finais do ano 417 ou em princípio do ano 418.

Destarte, a primeira finalidade de qualquer correspondência na Antiguidade era falar com aqueles que se ama e ouvi-los – colocando em comum os desejos, comentar os fatos em amável conversação. Mesmo as explicações doutriniais, as cartas-doutriniais, deveriam servir ao colóquio íntimo (ARNS, 1993, p. 97).

Além disso, o início e o fim de uma epístola – tanto na Antiguidade como nos dias atuais – nos permitem pensar na qualidade das relações que existiam entre os dois correspondentes (ARNS, 1993, p. 97). Por conseguinte, as cartas foram instrumentos típicos e eficazes dos homens da Igreja para apresentar aos seus destinatários sua visão a respeito da virgindade, viuvez e casamento, na busca que esses leitores do Império aderissem ou permanecessem continentais (SIQUEIRA, 2004, p. 168).

Passemos para análise das referidas cartas supracitadas. Inicialmente a carta de número 24 de Jerônimo foi escrita em outono de 384, dois dias após escrever a carta 23. Elaborou essa carta para mostrar a matrona romana, Marcela, e demais religiosas cristãs, o exemplo da mulher virgem – ele fala na carta da religiosa, a virgem Asela.

O monge Jerônimo em seus escritos fez inúmeros aconselhamentos às mulheres para que se mantivessem virgens para serem consideradas “esposas de Cristo” (ALEXANDRE, 1993, p. 513). Em seus escritos esse monge ao fazer uso de instrumentos retóricos buscava persuadir as mulheres a abraçarem a vida ascética, a renúncia sexual, que para ele era algo sublime.

Escreveu Jerônimo:

Nada há de censurarmos de que em nossas cartas louvamos uns e repreendemos outros, pois quando advertimos os maus estamos corrigindo os demais e ao louvar os melhores despertamos o fervor dos bons para a prática das virtudes [...]. Contar-se-á brevemente a vida de nossa querida Asela [...]. Essa carta deve ser lida por moças jovens, a fim de que se formem conforme seus exemplos e tenham vida dela exemplo de vida perfeita (*Carta 24, 1*).

Nesse discurso o monge Jerônimo nos mostra quão louvável são as pessoas que abraçam ao ascetismo, em especial, as mulheres, como meio de exteriorização da sua fé; esses considerados virtuosos são revestidos de elementos simbólicos, pois são exemplos para aqueles tidos como bons e desconforto para aqueles tidos como maus.

Ao escrever na missiva sobre a vida de Asela usa táticas retóricas para representar essa mulher que era uma virgem consagrada, nestes termos:

[...] foi abençoada no sonho por sua mãe antes de nascer; seu pai a viu virgem, entre sonhos, em uma copa de nítido cristal, mais puro que qualquer espelho;

envolta ainda de roupas da infância, quando apenas passava de dez anos de idade, foi consagrada com honra da beatitude vindoura (*Carta 24, 2*).

Aqui percebemos que Jerônimo representa o feminino da mesma forma como muitas mulheres romanas da alta sociedade eram idealizadas. Percebe-se, pois, que os pais da religiosa foram os mentores de sua carreira na religião cristã, e, portanto, em sua mocidade foi consagrada como virgem.

Jerônimo nos mostra que Asela era revestida de virtudes, nestes termos nos relatou que:

[...] No começo que abraçou esta profissão vendeu escondido de seus pais seu colar de ouro, o que se chama vulgarmente se chama *murenilla*, que é uma cadeia de finas estrias de metal que vai se retorcendo. Desta maneira, com o valor dessa preciosa jóia ela se vestiu de uma túnica escura, que jamais havia podido conseguir de sua mãe, e se consagrou repentinamente a Deus. [...] com esse seu vestido havia condenado o mundo [...] (*Carta 24, 3*).

Pois, como havia começado a dizer, sempre [Asela] se portou com tal modéstia e manteve-se tão oculta em secreto em seu aposento, que jamais se apresentou em público e nem sabia o que era falar com um homem e, o que é mais admirável, amava mais quando via uma irmã virgem. Trabalhava com suas mãos, sabendo que está escrito: *quem não deseja trabalhar também não há de comer* (*2 Tessalonicenses 3,10*). Falava com seu Esposo rezando ou cantando salmos, visitava apressadamente as memórias dos mártires sem ser vista, e, não obstante, a alegria que dava a sua profissão de fé, no que, sobretudo, se gozava era em que ninguém a conheceu. Todo ano praticava continuo jejum, permanecendo assim dois ou três dias seguidos; [...]. E com esse regime – coisa que pode parecer ao homem impossível, mas para Deus isso pode ser feito perfeitamente – chegou a idade de cinquenta anos sem saber o que era uma dor de estômago [...] (*Carta 24, 4*).

93

Observamos nesses relatos que Jerônimo representou Asela com os seguintes valores, a saber, renúncia aos bens terrenos, modéstia, discrição, vivência de uma vida privada, trabalho manual, vida de oração e leituras das escrituras, testemunho de fé, e, que no decorrer de sua vida praticava pesados jejuns. Logo, esses valores elencados por Jerônimo também eram valores esperados para as mulheres romanas ricas – como a permanência em sua residência – *domiseda* –, dedicação a tecelagem e a fiação – *lanifica et lentifica* – e aptidão no bordado – *acu pingere* (MONTERO MONTERO, 1986, p. 200).

De acordo com Maria Mar Marcos Sanchez (1986, p. 315-316), a ideia de ascese em Jerônimo fora marcada pela desvalorização do corpo, ao considerá-lo como prisão da alma e fonte de impureza, e, conseqüentemente, devia-se ter uma total repulsa das coisas temporais.

Por fim, o monge Jerônimo nos mostra que essa religiosa era um ícone positivo em meio às contradições existente na cidade de Roma na Antiguidade tardia, a saber:

[...] Nada mais alegre que sua severidade; nada mais severo que sua alegria. Nada mais triste que seu sorriso; nada mais risonho que sua tristeza. Seu rosto está de forma pálida, que, sendo indício de sua mortificação, não tem cheiro de ostentação. Seu falar é silencioso e seu silêncio é eloquente. Seu andar, nem precipitado nem tardado; seu porte, sempre o mesmo [...]. Somente ela tem merecido que em uma cidade de pompa, lascívia e prazeres, em que ser humilde é humilhação do ânimo; os bons a louvem, os maus não se atrevam a murmurar contra ela, as viúvas e as virgens a imitem, as casadas a reverenciem, as más a temam e até os sacerdotes a admirem (*Carta 24, 5*).

Nesse discurso Jerônimo representou a virgem Asela como modelo a ser imitado e louvado por bons e maus, viúvas e casadas e até os sacerdotes; esse Padre da Igreja a representa como uma mulher honrada e virtuosa, pois essa mulher era portadora de valores ascéticos e associados a renúncia sexual. Logo, o exemplo dessa virgem seria um instrumento para que esse monge persuadisse os demais a abraçarem a vida religiosa numa continência perfeita.

As mulheres ricas que praticassem as virtudes ascéticas propostas pelo monge Jerônimo mereciam uma grande honra e louvor, pois conhecendo os prazeres do mundo melhor do que aquelas que têm poucos recursos, seria muito mais difícil a renunciar tais prazeres (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 321).

94 Por outro lado, nesse instante nos atentaremos aos discursos de Agostinho de Hipona. Seleccionamos duas cartas dirigidas as viúvas matronas, Juliana e Proba, ligadas à família aristocrática de Roma, da gens denominada *Anicii* – as cartas 150 e 188.

Faltônia Proba era uma matrona influente na cidade de Roma; ela tinha sido casada com *Probus*, que foi cônsul em 371; desse relacionamento, nasceram três filhos, dentro os quais um deles se chamava Olíbrio que casou com Juliana, que fazia parte de uma importante família nobre de Roma. Desse matrimônio nasceu Demétríades que foi consagrada como virgem no Cristianismo; tanto Proba quanto Juliana ao se tornarem viúvas se consagraram e fizeram votos religiosos (SILVA; LIMA, 2010, p. 26).

Salientou o bispo Agostinho à Juliana e à Proba, ao relatar sobre a vida ideal cristã para uma mulher, nestes termos:

[...] Alegre-se, pois, a dama, nobre por sua linhagem e mais nobre por sua santidade, porque irá conseguir nos céus uma excelsa vantagem por sua união com Deus, muito mais que se propagasse uma sublime linhagem por sua união com um homem. Maior generosidade se tem mostrado pela posteridade dos Anícios ao glorificar a tão ilustre família com a abstenção das bodas que se multiplicasse com novos filhos [...] Maior e fecunda felicidade é o superar pela mente que suportar o embaraço do ventre, a pureza do coração que o leite do peito, dar à luz ao céu do que dá à luz a ao mundo [...]. Senhoras e filhas, dignas em honras, [...]. Que ela persevere até o fim, unida em matrimônio que não terá fim. Imitem muito as escravas a sua senhora, as plebeias as nobres, aquela que é fragilmente excelsa a que é mais seguramente humilde; as virgens que desejam a linhagem nobre escolham a santidade. [...] se unirdes

com Cristo, obterão no momento oportuno. Os proteja e conservem santas a direita do Altíssimo, senhoras e filhas digníssimas de honras. Saúdo com o amor do Senhor e pela obrigação devida aos vossos méritos, aos filhos de vossa santidade e de uma especial a que se tem destacado pela santidade [...] (Carta 150, 1).

Agostinho nos mostra nesse escrito a excelência da prática das virtudes para que o gênero feminino se torne nobre. Destarte, para o bispo de Hipona as mulheres de uma categoria social mais baixa deveriam imitar as mulheres da alta aristocracia romana que aderiram à vida religiosa cristã e a prática de valores tidos como sublimes, em especial, a santidade, a viuvez consagrada, a vida continente e a virgindade. Por conseguinte, em Agostinho as mulheres que estivessem unidas simbolicamente ao esposo espiritual num laço matrimonial, ou seja, casadas com Cristo e continentas, no tempo oportuno receberiam da divindade a vida tida como perfeita, a santidade.

Numa outra carta, ao relatar sobre a filha de Juliana, Agostinho nos mostrou que ela:

[...] quando preparada para o casamento, a santa Demetriadés preferiu o abraço espiritual daquele Esposo, mais belo do que todos os filhos dos homens, com quem se desposam as virgens, para manter uma abundante fecundidade espiritual sem perder a integridade corporal [...] (Carta 188, 1).

95

A consagração dessa nobre romana Demetriadés a virgindade tem um relevante significado simbólico, na qual ela manteria uma fecundidade no âmbito religioso. E, além disso, nos mostrou Agostinho nessa carta que a mulher virgem consagrada a Deus se adorna com os dons do seu esposo espiritual (Carta 188, 5).

Para defender e orientar a família de Juliana contra as instruções de Pelágio, relatou Agostinho de Hipona, desta maneira:

Ouçã que a mesma sagrada e virginal continência não provêm dos esforços humanos, mas é dom divino, pois Deus outorga esse dom quem Ele quer, como acreditava o piedoso e veraz Apóstolo que tratando sobre esse assunto escreveu: *eu queria que todos fossem como eu, mas cada um tem um dom próprio de Deus, uns de um modo e outros de outro (I Coríntios 7, 7)*. Ouçã ao único Esposo, não sozinha, mas toda Igreja que diz dessa castidade e integridade: *nem todos são capazes de compreender essa palavra, mas somente aqueles a quem é concedido tal dom (Mateus 19, 11)*. Assim entenderá se tem um nobre e tão grande dom, deve dar graças a Deus Nosso Senhor, muito melhor que escutar as palavras de qualquer panegirista equivocado, e não quero dizer adulator e sedutor – para que não pareça que julgo de forma pertinaz os pensamentos ocultos do homem –, que afirma que tem esse dom conseguido com suas próprias forças [...] (Carta 188, 6).

Agostinho nos mostra nesse trecho que a virgindade é um dom recebido pela divindade dos cristãos e que os homens não a conseguiriam com suas próprias forças;

o bispo de Hipona escreveu a Juliana para alertá-la das ideias de Pelágio que estava sendo difundidas na sociedade romana.

Segundo R. Frangiotti (1995, p. 116), o pelagianismo foi a doutrina do monge Pelágio; na qual tem uma visão otimista acerca da natureza humana e sua capacidade moral – essa doutrina envolveu questões antropológicas.

Ainda nos mostra Agostinho ao falar sobre a continência a Juliana: “[...] quão grande bem seja a continência sabia aquele que disse: *ninguém pode ser continente se Deus não conceder tal dom* ... Não só sabia que é um bem grandioso e desejável, mas que não pode existir se Deus não conceder [...]” (Carta 188, 8).

Além disso, assevera Elaine Pagels (1989, p. 191) que, resumidamente, o bispo Agostinho nos apresenta que o gênero humano não pode se autogovernar, porque a própria natureza humana se deteriorou em consequência do pecado de Adão.

Posto isso, para o bispo de Hipona as virtudes cristãs associadas ao ascetismo – a continência sexual, a virgindade, a viuvez consagrada – eram uma espécie de dádiva, pois para esse Padre da Igreja o ser humano marcado pela Queda não poderia alcançar tal condição continente sem auxílio daquilo que considerava como a graça de Deus. Portanto, a parte final da vida de Agostinho foi dedicada ao combate das ideias de Pelágio e de seus correligionários.

96

Conforme nos apresenta J. Kocka (2003, p. 39) que “[...] comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas similaridades e diferenças de modo alcançar determinados objetivos intelectuais [...]”. Por conseguinte, numa perspectiva comparada, iremos buscar as semelhanças e dessemelhanças existentes nesses discursos de Jerônimo e Agostinho apresentados acima.

Primeiramente, temos como ponto em comum nos discursos desses dois autores o fundamento de suas reflexões ancoradas nas Escrituras. De igual maneira, esses Padres da Igreja pensaram às mulheres, fundamentados a partir dos escritos bíblicos, onde temos em algumas passagens uma evidenciação de valores ascéticos, em especial, a continência como consagração ao serviço na comunidade religiosa.

Ademais, o gênero que envolveu os escritos tanto de Jerônimo quanto de Agostinho foi a retórica antiga, no qual esses discursos, por meio de elementos oratórios, argumentativos e embasado nos seus respectivos pontos de vista religioso e social, tinham como objetivo convencer e persuadir os seus leitores a prática ascéticas, em particular, as mulheres.

Nesses discursos tanto Jerônimo quanto Agostinho entenderam como algo positivo a renúncia sexual; a prática das virtudes cristãs como instrumento de exteriorização da crença na divindade judaico-cristã e, além disso, como meio de se destacarem no estrato social na cidade.

Por outro lado, encontramos dessemelhanças nos discursos desses dois Padres da Igreja, nos textos apresentados nesse trabalho. Provavelmente essas diferenças resultaram da particularidade da formação filosófica e religiosa de cada autor cristão e, principalmente, das realidades sociais e culturais onde eles estavam inseridos. Por conseguinte, “[...] nenhum discurso apologético ou polêmico emprega sistematicamente argumentos sem relação com a realidade, desprovidos da capacidade de impressionar o leitor” (ROUSSELLE, 1983, p. 160).

Desta feita, Jerônimo grande parte de sua vida esteve inserido na Península Itálica romana, numa conjuntura ligada ao um forte movimento ascético e de renúncia sexual no Ocidente protagonizado pela aristocracia da sociedade daquela época. Pelo contrário, a realidade moral e religiosa da África romana, onde viveu Agostinho, era diferente dos círculos italianos e gálicos em que Jerônimo havia participado; a região africana do final do século IV ficava um pouco à margem da percepção ascética do Mediterrâneo.

De acordo com Peter Brown (1990, p. 326), Agostinho “apesar de seu rigor para consigo mesmo e seu clero, não era nenhum alarmista. Tampouco preocupava muito a questão do celibato. A Igreja católica na África era uma instituição sitiada que tinha de se arranjar com quaisquer padres que pudesse conseguir [...]”.

Ao compararmos a concepção e visão ascética desses autores da Igreja na Antiguidade tardia, percebemos um significativo rigorismo do monge Jerônimo e certa moderação por parte do bispo Agostinho de Hipona. Podemos dizer parcialmente ao analisar essas missivas e outros trabalhos desses Padres da Igreja que no âmbito da sexualidade, Jerônimo era um radical e Agostinho era mais ponderado, ou seja, o monge Jerônimo tinha uma visão negativa sobre o sexo e o bispo Agostinho menos negativa, isto é, uma espécie de um mal menor, pecado venial.

Por fim, outra diferença que percebemos nos discursos desses escritores eclesiásticos que ao contrário de Jerônimo, para Agostinho a renúncia sexual perfeita era resultado da ação da divindade judaico-cristã na vida do gênero humano, logo, a virgindade, celibato, continência das viúvas e dos casados eram dons divinos concedidos aos homens por Deus e não obra da prática ascética isoladamente.

Referências

- ARNS, P. E. **A Técnica do livro segundo São Jerônimo**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
AGUSTIN, S. **Obras de San Agustín**. Cartas (2º). Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1951. v. XI.

- BROWN, P. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CARRIÉ, J.-M. Introduction "Bas Empire" ou "Antiguidade Tardive"? In: CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. **L'Empire Romain en mutation**: des Sévères à Constatin (192-337). Paris: Seuil, 1999.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I. **Nova História da Igreja**: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DUBY, G. (Org.) **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- DUBY, G., PERROT, M. (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente**: a Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993. v. 1.
- CASQUEIRO, M. A.; CELESTINO, M. M. Introducción. In: JERÓNIMO, S. **Obras Completas de San Jerónimo**: tratados apologéticos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. v. 8, p. 13-121.
- CAMERON, A. **The Later Roman Empire A.D. 284-430**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- CLARK, E. A. Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity. **Journal of Early Christian Studies**, v. 2, n. 2, p. 155-184, 1994.
- _____. Ascetic Renunciation and Feminist Advancement: a paradox of Late Ancient Christianity. **Anglican Theological Review**, n. 63, p. 240-257, 1981.
- _____. Women, Gender, and the Study of Christian History. **The American Society of Church History**, v. 70, n. 3, p. 395-426, 2001.
- _____. **History, Theory, Text**: historians and the linguistic turn. Cambridge and London, Harvard University, 2004.
- FRANCO JR., H. **A Idade Média**: O nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FRIGHETTO, R. Política e Poder na Antiguidade Tardia – uma abordagem possível. **História Revista**, v. 11, n. 1, p. 161-177, 2006.
- HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HUNTER, D. G. Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome. **Journal of Early Christian Studies**, v. 1, n. 1, p. 47-71, 1993.
- _____. Rereading the Jovianianist Controversy: Ascetism and Clerical Authority. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, v. 33, n. 3, p. 453-470, 2003.
- _____. Clerical celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity. In: KLINGSHIRN, W. E.; VESSEY, M. **The Limits of Ancient Christianity**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, p. 139-152.
- _____. Reivindicación de la moralidade bíblica: sexo e historia de la salvación en la reflexión agostiniana sobre los santos hebreus. **Augustinus**, Madrid, n. 48, p. 102-121, 2003.

- _____. Entre Joviniano y Jerónimo: Agustín y la interpretación de 1 Cor 7. **Augustinus**, n. 52, p. 107-112, 2007.
- JACOBS, A. S. Writing Demetrias: ascetic logic in Ancient Christianity. In: **Church History**. American Society of Church History, 2000, p. 719-750.
- KELLY, J. N. D. **Jerome**: His Life, Writings, and Controversies. London: Duckworth, 1975.
- JERONIMO, S. **Epistolario**. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – BAC, 1993. v. 1.
- KOET, B. J. La conversión de Jerónimo y de Agustín a la Escritura, a través del pórtico de los sueños. **Augustinus**, n. 58, p. 89-118, 2013.
- KOCKA, J. Comparison and beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, 2003.
- MARCOS SANCHEZ, M. M. La vision de la mujer en San Jeronimo a traves de su correspondencia. In: Jornadas de investigacion interdisciplinaria, V: La mujer en el mundo antiguo. **Actas...** Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986, p. 315-321.
- MARROU, H. I. **Santo Agostinho e o agostinismo**. São Paulo: Agir, 1957.
- MONTERO MONTERO, M. La mujer em Roma. In: Jornadas de investigacion interdisciplinaria, V: La mujer en el mundo antiguo. **Actas...** Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1986. p. 195-204.
- MORENO, F. **San Jeronimo**: la espiritualidade del desierto. Madrid: BAC, 1986.
- ORLANDI, E. P. **A Linguagem e o seu funcionamento**: as formas do discurso. São Paulo: Pontes, 1996.
- RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Tempos, 1996.
- REBAQUE, F. R. Exempla Bíblicos Dirigidos a las Mujeres en el Epistolário de San Jerónimo. **Estudos Eclesiásticos**, v. 84, p. 423-455, 2009.
- ROUSSELLE, A. **Porneia**: sexualidade e amor no mundo antigo. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, Virgens independentes**. São Paulo: Scritta, 1995.
- SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org.). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad; Edufes, 2006.
- SILVA, V. F.; LIMA, M. P. As cartas à Proba e à Juliana: relações de gênero nos escritos agostinianos. **Revista Ártemis**, v. 11, p. 21-34, 2010.
- SIQUEIRA, S. M. A. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II-V d. C.** Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004.
- SCOTT, J. W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, p. 153-175, 1986.

- TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**: protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.
- VESSEY, M. Jerónimo. In: FITZGERALD, A. (Ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 751-755.
- VEYNE, P. O Império Romano. In: ARIÈS, P., DUBY, G. (Org.). **História da vida privada**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. 1, p. 19-223.

A CELEBRAÇÃO DE UM NOVO TEMPO: O IDEAL UNITÁRIO NA *CRÔNICA* DE JOÃO DE BÍCLARO*

Luís Eduardo Formentini**

Resumo: Os primeiros setenta anos do século VI foram marcados por uma grande instabilidade na história do reino visigodo: primeiramente houve a derrota na batalha de Vouillé (507), na qual os francos expulsaram os visigodos do sul da Gália, forçando-os a se estabelecer na Península Ibérica, onde reorganizaram seu reino, agora com sede na cidade de Toledo. No entanto, a instabilidade política continuou, com ameaças internas (rebeliões da nobreza) e externas (presença dos suevos, romanos orientais, bascos e outros povos) que desafiavam a soberania visigótica. Nesse interim, temos os reinados de Leovigildo (569-586) e seu filho Recaredo (586-601), nos quais um grande projeto unificador foi realizado, nos âmbitos político, social e religioso, que culminou no III concílio de Toledo, em 589. Logo após o sínodo, temos a *Crônica* escrita por João de Bicláro, bispo de Gerona. Nesta, temos a glorificação dos dois reinados supracitados como os responsáveis pela construção da unidade hispânica. Graças a Leovigildo e Recaredo, o reino visigodo pôde entrar em um novo período de paz, prosperidade e unidade, na qual, na representação do Biclarense, todos os adversários a esse projeto teriam sido neutralizados.

Palavras-chave: Unidade; Providência; Estabilidade.

101

Abstract: The first seventy years of the 6th century were marked by a great instability in the history of the Visigothic Kingdom: first of all, there was the defeat in the battle of Vouillé (507), in which the Franks expelled the Goths from Southern Gaul, forcing them to establish themselves in the Iberian Peninsula. In this region, they reorganized their kingdom, now based in the city of Toledo. However, the political instability continued, with menaces that could be either internal (nobility rebellions) or external (presence of the Sueves, East Romans, Basques and other peoples) that challenged Visigothic sovereignty. In the meantime, there were the reigns of Liuvigild (569-586) and his son Reccared (586-601), in which a great unifier project was performed, in the political, social and religious scopes that culminated in the III Council of Toledo, in 589. Just after the synod, we have the Chronic written by John of Biclár, bishop of Gerona. In this work, we have the glorification of the two reigns aforementioned as responsables for the construction of Hispanic unity. Thanks to Liuvigild and Reccared, the Visigothic Kingdom could enter in a new period of peace, prosperity and unity, in which all this project's adversaries would, in the representation of John of Biclár, have been neutralized.

Keywords: Unity; Providence; Stability.

* Artigo submetido à avaliação em 25 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 18 de junho de 2016.

** Doutorando do Programa de Pós- Graduação de História da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: ledformentini@gmail.com.

Introdução

Desde o século IV d.C., os visigodos estão presentes no território romano. Sua inserção no *orbis romanorum* se deu sob a forma de um *foedus*, ou seja, um pacto com as autoridades imperiais, onde os visigodos se tornavam soldados a serviço de Roma em troca de ter seu sustento garantido pelo Império. Tal *foedus* foi renovado diversas vezes: em 378, logo após a batalha de Adrianópolis, e em 410 seguindo-se ao saque de Roma. Neste último caso, os visigodos foram alocados na província da Aquitânia, no sul da Gália.

No decorrer do século V, enquanto o poderio romano se esfacelava no Ocidente, os visigodos foram se tornando cada vez mais autônomos em relação ao Império. Quando da deposição de Rômulo Augústulo em 476, os reis visigodos já agiam de forma virtualmente independente das decisões de Ravena. O chamado reino de Toulouse, nome da cidade que constituía o centro do poderio visigótico estava alcançando um grau considerável de organização política, inclusive com a proclamação de dois códigos de leis, quando tal processo foi bruscamente interrompido pelos francos, cuja vitória sobre os visigodos em Vouillé (507) lhes possibilitou incorporar a Aquitânia a seu reino em expansão.¹

102

Os remanescentes visigodos realocaram-se na Península Ibérica, primeiro em Barcelona e depois em Toledo, no centro peninsular. Após cerca de trinta anos de tutela ostrogoda, os visigodos reorganizaram sua monarquia: era o início do chamado reino de Toledo. No entanto, o período entre 507 e 552 foi marcado por uma enorme instabilidade, em que muitos reis visigodos foram destronados e mesmo assassinados. Isidoro de Sevilha, ao descrever os reis do período em sua *História dos Godos* capítulos 37-46, nos dá um panorama: cinco monarcas foram assassinados. As rebeliões e os regicídios eram tão frequentes entre os visigodos que o cronista franco chamado Fredegário (*Crônica*, IV, 82) apelidou esse crime de *morbus gothicus*, a "doença gótica".²

Há uma mudança de situação a partir de Leovigildo (567-586). Este rei, imbuído de um projeto centralizador, amplia e consolida as fronteiras do reino, promulga leis e reforma a administração, além de instituir uma série de símbolos e práticas com o objetivo de reforçar a autoridade do monarca, elevando-o de um simples *primus inter pares* para uma posição muito mais elevada do que os demais nobres.³ As ações de

¹ O rei Eurico (466-484) promulgou um Código que leva seu nome. Seu filho Alarico II (484-507) ordenou uma espécie de condensação do *Codex Theodosianus* para ser utilizado por seus súditos galo-romanos, daí o nome pelo qual a compilação ficou conhecida: *Breviário de Alarico*. Ziegler (1930, p. 27) especula que o rei visigodo promulgou o *Breviário* para obter o apoio da população romanizada em sua campanha contra os francos.

² O cronista é anônimo. O epíteto "de Fredegário" para designar a crônica só aparece no século XVI.

³ "O primeiro entre iguais", termo que enfatiza a igualdade do rei em relação aos outros nobres.

Leovigildo também foram aplicadas no campo religioso, através de uma política de incentivo ao cristianismo ariano, elevado ao status de fé “nacional” dos godos, embora tal empreitada religiosa não alcançasse sucesso, a longo prazo.⁴

Leovigildo foi sucedido por seu filho Recaredo (586-601), que continuou a obra centralizadora de seu pai, em especial no plano religioso: a unificação religiosa acontece, mas não sob a égide do arianismo, e sim do catolicismo. O novo *status quo* religioso foi confirmado pelo III concílio de Toledo, convocado pelo monarca em 589. Tal Concílio marca um novo período nas relações entre rei e episcopado: o segundo torna-se o principal colaborador e legitimador do primeiro, e o principal suporte de sua autoridade.

O III concílio de Toledo é marcado pelo tom de novidade, de um novo começo. É como se o reino visigodo tivesse sido criado, ou melhor, recriado nessa ocasião. Os visigodos seriam desde sempre um povo destinado pela Providência divina à grandeza, no entanto obstáculos surgiram nesse caminho, de modo especial a “peste” ariana, que teria maculado os godos por mais de dois séculos, como depreendemos pela fala do próprio Recaredo na abertura do Concílio:

Presente está toda a ínclita raça dos godos, apreciada por quase todas as gentes por sua genuína virilidade, a qual, apesar de ter estado separada até agora da fé e da unidade da Igreja Católica pela maldade de seus doutores [os clérigos arianos], no entanto, nesse momento, unida comigo de todo o coração, participa na comunhão da mesma Igreja que recebe com seio maternal a multidão dos mais diversos povos (TOLEDO III, *Prólogo*).⁵

Desse modo, já no III concílio temos presente a ideia dos visigodos como um povo escolhido, dotado de uma missão providencial pela divindade. Mesmo o erro de terem professado o arianismo foi causado apenas por ignorância.⁶ Tais ideias são retomadas e desenvolvidas por dois escritores eclesiásticos: João de Bícilaro e Isidoro de Sevilha.

⁴ O arianismo era uma corrente cristã, surgida no Egito do século IV que negava a igualdade de Cristo para com o Pai. Havia diversas vertentes dentro de tal movimento, desde os que consideravam Cristo um simples homem escolhido pelo Pai até os que o viam como a criatura mais poderosa após a Divindade, um ser quase divino. O arianismo de Leovigildo seguia essa última linha, pois promoveu uma política de passagem do catolicismo para o cristianismo ariano de forma simples: bastava um novo batismo.

⁵ No original: “Adest enim omnis gens Gothorum inlyta et fere omnium gentium genuina virilitate opinata, qual licet suorum pravitate doctorum a fide hactenus vel unitate ecclesiae fuerit catholicae segregata, toto nunc tamen mecum adsensum concordans aius acclesiae comunioni participatur, quae diversarum gentium multitudinem materno sinu suscepit”.

⁶ Isidoro de Sevilha desenvolve mais tarde essa ideia, afirmando que a inocência dos godos os levou a serem enganados pelos missionários arianos (*História dos Godos*, VII).

João de Bicláro

João de Bicláro, também chamado de Biclarense, devido ao monastério onde passou boa parte de sua vida eclesiástica, atuou na segunda metade do século VI. Ignoramos a data e local de seu nascimento e morte, sendo que esta última deve ter acontecido por volta do ano 620, pois seu nome é citado no concílio regional de Egara, ocorrido em 614. No governo de Leovigildo, foi preso e exilado em uma das ações anticatólicas do rei. Assim sendo, João foi contemporâneo do projeto centralizador deste monarca, sendo afetado de modo especial pela tempestuosa política religiosa empreendida por Leovigildo. O Biclarense assumiu o bispado de Gerona, na província da Tarraconense durante o reinado de Recaredo.

João estava presente no III Concílio de Toledo, representando sua diocese. Pouco tempo depois conclui sua obra mais conhecida: uma *Crônica* na qual relata os acontecimentos desde o reinado de Liuva I, no fim da década de 560, até o período imediatamente posterior ao III concílio, encerrando-a no ano 590.

O Biclarense justifica sua obra, alegando que ele se propôs a *transmitir à posteridade, em estilo breve, as coisas dignas de divulgar-se que aconteceram em nossos tempos e que vimos por nós mesmos, e as que conhecemos por referências fidedignas* (João de Bicláro, *Crônica, Prólogo*).⁷ Em seu *stilus brevis*, o bispo de Gerona intenta transmitir ao leitor o que ele considera digno de importância: as notícias do Império do Oriente e do reino visigodo. Em relação a esta sua obra se reveste de caráter ainda mais importante, pois João reivindica para si o privilégio de testemunha ocular.

Existe uma inter-relação entre as duas entidades políticas: o *regnum* (reino) dos visigodos é o herdeiro legítimo da autoridade do *Imperium Romanum* sobre a Península Ibérica. Apresentar os eventos considerados importantes nas duas regiões é uma forma de mostrar que há uma transmissão da autoridade imperial sobre a Hispânia para os visigodos. Estes não são mais povos estrangeiros, invasores e saqueadores, mas sim um povo escolhido, designado pela Providência para governar a Península.

Reforçando essa ideia, temos o seguinte fato: cada capítulo da *Crônica* do Biclarense é precedido por um título, com exceção dos três primeiros capítulos, onde são descritos o ano de reinado do imperador romano em primeiro lugar, seguido pelo ano de governo do rei visigodo.⁸ A título de exemplo, temos o título do capítulo IV (ano

⁷ No original: "Quae temporibus nostris acta sunt ex parte quod oculata fide pervidimus et ex parte quae ex relata fidelium didicimus, studuimus ad posteros notescenda brevi stilo transmitter".

⁸ Preferimos utilizar os termos romano, romano oriental, do Oriente ou de Constantinopla para qualificar algo que se refira ao chamado Império Romano do Oriente, consolidado com a divisão feita por Teodósio em 395, e que sobreviveu cerca de um milênio à sua contrapartida ocidental. Optamos por não utilizar o adjetivo "bizantino", bastante divulgado, por entendermos que se trata de uma denominação artificial, criada no período renascentista, e que nunca foi adotada pelos habitantes do Império do Oriente.

570): *No quarto ano do imperador Justino [II, sucessor de Justiniano], que é o segundo do rei Leovigildo.*⁹ Para João de Bicláro, havia dois poderes legítimos que governavam o mundo mediterrânico: o Império no Oriente e o Reino Visigodo na Hispânia (WOLF, 1999, p. 6). Os demais reinos germânicos que compartilhavam o domínio do Ocidente com os visigodos sequer são mencionados em sua obra.

Apesar da estrutura e datação da *Crônica* seguirem as normas tradicionais, como por exemplo a datação baseada no ano de reinado do imperador romano (no caso, do Oriente), e do próprio nome “crônica” sugerir uma “história geral” do mundo conhecido, o foco da narrativa do Biclarense são os acontecimentos peninsulares: os eventos além-Pireneus em geral são apresentados de maneira bem resumida. Podemos defini-la como uma crônica do reinado de Leovigildo, pois este rei é figura central na obra de João de Bicláro (VELÁSQUEZ, 2003, P. 176).

Leovigildo

Leovigildo é considerado o preparador da unidade religiosa hispânica, não no sentido de sua política pró-ariana, duramente criticada por João, mas devido ao fato de suas ações centralizadoras terem preparado o terreno para a conversão ao catolicismo, embora o próprio Leovigildo não tivesse previsto tal consequência. No entanto, para o Biclarense, assim como para Isidoro três décadas depois, se houve um III concílio de Toledo, muito deveu-se a Leovigildo, rei que encarnava as virtudes góticas, apesar do “erro da impiedade” tê-las ensombrecido, de acordo com o pensamento isidoriano. (*História dos Godos*, c. 49).¹⁰

A respeito de Leovigildo, esse rei tem um papel central na obra do Biclarense, sendo o seu personagem principal, juntamente com Recaredo. Pai e filho são os refundadores do reino visigodo: o que o primeiro inicia, o segundo termina, plenifica, e mesmo purifica, já que o pai estava “contaminado” pelo arianismo. Também consideramos correto afirmar que a *Crônica* do Biclarense é a história imediata da conversão dos visigodos ao catolicismo, o que, para um bispo católico contemporâneo ao acontecimento, era realmente uma coisa “digna de divulgar-se”.

Leovigildo é introduzido no capítulo III da obra. Apesar de, nos capítulos seguintes, o bispo de Gerona descrever as principais ações deste rei, ele já apresenta aqui o resultado final do governo desse monarca: Leovigildo teria feito que “*voltasse*

⁹ No original: “Anno IV Iustini imp. qui est Leovegildi regis secundus annus”.

¹⁰ No original: “Sed offuscauit in eo error impietatis gloriam tantae virtutis”.

admiravelmente a seus limites primitivos a província dos godos, que por diversas rebeliões havia sido diminuída (João de Bicláro, *Crônica*, III, 4, tradução nossa).¹¹ Tal monarca foi sobretudo um restaurador: ele reconstruiu o poderio gótico, que havia sido drasticamente diminuído pela rebelião e pelas intrigas. Além disso, a missão que o Biclarense atribui a Leovigildo não deixa de ecoar a ideia motivadora do governo de Diocleciano, cerca de três séculos antes: restaurar o poderio romano.¹²

Restaurar o poderio gótico na visão do bispo de Gerona é também restaurar a Hispânia em si mesma, pois o destino desta agora se encontrava atrelado ao dos primeiros. O bem dos godos é o bem da Hispânia e vice-versa. Temos aí as primeiras nuances da metáfora do casamento tão característica do pensamento isidoriano.

Os demais capítulos (IV-XI), além dos relatos sobre o Império do Oriente e outras regiões, apresentam as diversas campanhas militares de Leovigildo, que lhe permitiram assumir o controle sobre a quase totalidade da Península.¹³ O capítulo XII fala do “descanso” do rei, após ter feito desaparecer os tiranos de todas as partes da Hispânia. O uso do termo “tirano” (*tyrannus*) é revelador: a palavra era utilizada para designar o mau governante, não somente no tocante a oprimir os súditos, mas também ao próprio exercício ilegítimo do poder. Os demais chefes e governantes ibéricos, sejam eles os chefes bascos, os representantes da autoridade de Constantinopla no sul, e mesmo o rei dos suevos não possuíam legitimidade para governar a Península: o único detentor legítimo do poder é o rei visigodo.

Poderíamos indagar sobre o termo “tirano” também ser aplicado aos romanos orientais que ocupavam a costa sul ibérica. Afinal, o Biclarense, como já vimos, utiliza o sistema de datação baseado nos reinados dos imperadores de Constantinopla, sem contar que em nenhum momento ele desqualifica os *basileis* do Oriente, com exceção dos que tentaram tomar o poder à força do imperador reinante.¹⁴ O soberano de Constantinopla mantinha o *imperium* legítimo sobre o Mediterrâneo Oriental, e uma autoridade nominal sobre os reinos germânicos do Ocidente. No entanto, na Hispânia, o *imperium* pertencia aos visigodos.

A legitimidade do governo de Leovigildo é manifestada pela descrição da revolta de Hermenegildo, filho mais velho e herdeiro presumido do trono visigótico, que governava a província da Bética em nome de seu pai. Nas palavras do Biclarense:

¹¹ No original: “Et provinciam Gothorum, quae iam pro rebelione diversorum fuerat diminuta, mirabiliter ad pristinos revocat terminos”.

¹² Um dos títulos atribuídos a Diocleciano é o de *restitutor orbis romanorum*, o “restaurador do mundo romano” (SILVA; MENDES 2006, p. 201).

¹³ João de Bicláro dá a entender que Leovigildo submeteu a Península como um todo. No entanto, várias cidades do sul ibérico continuaram sob o controle de Constantinopla, sem contar os cântabros e bascos do norte, nunca completamente submetidos e sempre propensos a rebelar-se.

¹⁴ *Basileis* é o plural de *basileus*, título pelo qual os imperadores do Oriente também eram chamados.

Reinando, pois, Leovigildo, com uma paz tranquila, uma querela familiar perturba a segurança dos adversários. Pois no mesmo ano [em que Hermenegildo assumiu o governo da Bética], seu filho Hermenegildo, assumindo a tirania por causa da facção da rainha Gosvinta, tendo-se rebelado, se refugia em Sevilha, e fez com que as demais cidades e fortalezas se rebelassem com ele contra seu pai. E isto foi em Espanha, tanto para os godos quanto para os romanos, causa de maior ruína que uma invasão inimiga (João de Bicláro, *Crônica*, XIII, 3, tradução nossa).¹⁵

Hermenegildo era casado com uma princesa franca católica. O Biclarense culpa a perseguição da ariana Gosvinta, segunda esposa de Leovigildo e madrasta do príncipe, de perseguir a nora por causa de suas diferenças religiosas. De acordo com Gregório de Tours (*História dos Francos*, V, 38), bispo galo-romano contemporâneo, foi isso que levou Hermenegildo a se mudar para Sevilla. Logo após seu estabelecimento em Sevilha, o príncipe converte-se ao catolicismo. Neste processo de conversão, Leandro, bispo da cidade e o mais proeminente membro do episcopado hispano-romano, desempenhou importante papel. A rebelião estoura logo a seguir.

A princípio, causa estranheza o fato de que João de Bicláro, um bispo católico, escrevendo numa época em que o Reino Visigodo já era católico, e que critica Leovigildo por suas crenças arianas, condena veementemente Hermenegildo, qualificando-o de tirano. No entanto, para o episcopado era de extrema importância a estabilidade do reino, e a defesa do governante considerado legítimo. Esse era o caso de Leovigildo: mesmo sendo um herege, tinha a legitimidade de *rex Gothorum* (rei dos godos), por isso sua autoridade deveria ser respeitada e obedecida.

Além disso, revoltas geram caos e desordem, desestabilizando todas as estruturas políticas, sociais e econômicas do reino, deixando-o perigosamente próximo da destruição. Como afirma Andrade Filho (2012, p. 184) o rei era, por mandato divino, responsável pela ordenação do reino, impedindo que as forças do caos o aniquilassem. Ora, uma rebelião é justamente um retorno ao caos, ameaçando subverter e dissolver os desígnios da Providência para o reino de Toledo. Seguindo essa linha de raciocínio, se o rei é o ordenador, o tirano é o destruidor, por isso a mera possibilidade de sua existência deve ser violentamente condenada, mesmo no caso de um rebelde católico lutando contra o pai herege.

A rebeldia também torna-se abominável aos olhos do Biclarense por se tratar de uma desordem interna, ou seja, o sinal *visível* de um grande mal que está

¹⁵ No original: "Leovegildo ergo quieta pace regnante adversariorum securitatem domestica rixa conturbat. Nam eodem anno filius eius Hermenegildus factione Gosvinthae reginae tyrannidem assumens in Hispali civitate rebellionem facta recluditur et alias civitates atque castella secum contra patrem rebellare facit, quae causa provinciae Hispaniae tam Gothis quam Romanis maiores exitii quam adversariorum infestatio fuit".

contaminando e adoecendo o corpo social que é o reino e a Igreja.¹⁶ É por isso que o bispo de Gerona afirma que a revolta de Hermenegildo teria sido pior que “uma invasão inimiga”. Consideramos correto concluir que o pensamento do Biclarense se baseia na discussão contida no Evangelho entre Jesus e os escribas da Lei judaica (Mc 3,24-25), onde o primeiro afirma que “se um reino se dividir contra si mesmo, tal reino não poderá subsistir. E, se uma casa se dividir contra si mesma, tal casa não poderá se manter”. Embora o contexto das palavras de Jesus seja bem diverso de uma revolta política, temos aí, para o episcopado, uma condenação divina da rebelião.¹⁷

No caso específico da Igreja, a instabilidade política era diametralmente oposta aos seus interesses, pois uma situação de desordem invariavelmente dificultaria sua administração interna e o contato entre as dioceses e províncias eclesiásticas, sem contar os danos ao patrimônio, usurpações, saques a templos e mosteiros, e maiores obstáculos à atividade missionária. Desse modo Leovigildo, apesar de sua adesão ao arianismo é, para o Biclarense, um rei legítimo que instaurou a paz e a civilização, derrotando os bárbaros que ameaçavam o reino hispano-godo (WOLF, 1999, p. 7).

Recaredo e o III Concílio de Toledo

108

Uma dupla idéia de renovação está presente na descrição do Biclarense sobre o reinado de Recaredo a de encerramento de uma era tenebrosa e o início de um período iluminado. Assim sendo, a conversão de Recaredo era vista como um acontecimento fundador, um novo princípio, uma renovação (ANDRADE FILHO, 2012, p. 134).

A “novidade” do reinado de Recaredo já é apresentada pelo Biclarense no título do capítulo XXI de sua obra, o primeiro que trata desse monarca, que assim diz: *O quinto ano de Maurício, príncipe dos romanos, que é o feliz primeiro ano do rei Recaredo* (João de Bicláro, *Crônica*, XXI, tradução nossa).¹⁸ Com Recaredo, são inaugurados tempos felizes para a Hispânia.

A coroação desses novos tempos consiste na convocação do III concílio de Toledo. O papel desempenhado pelo rei Recaredo é, de acordo com o Biclarense, essencial pois:

¹⁶ A analogia do corpo é muito cara a o episcopado hispânico, que enxergava o Reino Visigodo como um corpo social, sendo o rei a cabeça e os bispos os olhos (com a função de velar e vigiar sobre a saúde do corpo). Tal simbolismo é o que Andrade Filho (2012, p. 32) denomina “metáfora antropomórfica”.

¹⁷ Na passagem supracitada, Jesus responde aos escribas que o acusavam de expulsar demônios por meio de Belzebu, o príncipe dos demônios. A discussão completa se estende dos versículos 23-30 do capítulo 3 de *Marcos*. Ela também se encontra registrada em *Mateus* 12, 24-32 e *Lucas* 11, 15-23.

¹⁸ No original: “Anno V Mauricii principis Romanorum, qui est Reccaredi regis primus feliciter annus”.

O citado rei Recaredo, pois, como dissemos, intervinha no santo concílio renovando em nossos tempos o antigo príncipe Constantino, o Grande, que iluminou com sua presença o santo sínodo de Niceia: e também ao cristianíssimo imperador Marciano, a cuja instância se afirmaram os cânones do sínodo calcedonense. Pois na cidade de Niceia teve origem a heresia ariana e mereceu sua condenação, sem haver sido arrancadas suas raízes [...]. Neste santo concílio toledano, pois, a perfídia de Ário, após muitas mortes de católicos e ruínas de inocentes, foi tão radicalmente cortada, insistindo o citado príncipe Recaredo, que já não se propagou adiante, tendo sido dada a paz às Igrejas em todas as partes (João de Bicláro, *Crônica*, XXIV, 1, tradução nossa).¹⁹

Assim sendo, a assembleia toledana possuía uma dupla característica: ao mesmo tempo em que encerra um longo processo iniciado séculos antes (a luta contra o arianismo), o III concílio inaugura um novo período de paz à Igreja, assim como Nicéia consagrou a paz constantiniana. Nesse sentido, o concílio de Niceia foi atualizado no, e também superado pelo, III Concílio de Toledo, pois a primeira apenas descortinou e condenou o erro ariano, enquanto Toledo aplicou o golpe final e definitivo contra essa “pérfida heresia”, libertando bispos e fiéis da ruína que os ameaçava.

Recaredo foi essencial para essa vitória da ortodoxia: ele é o escolhido da Providência, o novo Constantino preparado por Deus para conduzir sua Igreja ao triunfo contra seus inimigos. Através das ações desse monarca, a Igreja hispânica pode, a partir de então, conduzir sua missão evangelizadora e salvadora sem empecilhos, contando também com o auxílio de um rei “cristianíssimo” e ortodoxo”. Nisso reside em grande parte sua legitimidade como rei dos visigodos: a sua ortodoxia e fidelidade aos desígnios do Deus que “dá a vitória aos que o servem”.

João de Bicláro, ao final da *Crônica*, apresenta uma espécie de história resumida do arianismo, explicando suas origens na Igreja de Alexandria, passando por sua primeira condenação no concílio de Nicéia, confirmada por Constantino, e terminando na erradicação definitiva desta “pérfida” sob a égide de Recaredo.²⁰ Logo após isso,

¹⁹ No original: Memoratus vero Recaredus rex, ut diximus, sancto intererat concilio, renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia, nec non et Marcianum Christianissimum imperatorem, cuius instantia Calchedonensis synodi decreta firmata sunt: siquidem in Nicaena urbe haeresis Arriana et initium sumpsit et damnationem meruit radicibus non amputatis [...] In praesenti vero sancta Toledana synodo Arrii perfidia post longas catholicorum neces atque innocentium strages ita radicitus amputata insistente principe memorato Recaredo rege, ut ulterius non pullulet catholica ubique pace data ecclesiis.

²⁰ De fato, o arianismo foi condenado durante o sínodo de Niceia, no entanto isso teve pouco efeito prático. De acordo com uma carta do imperador, conservada na Vida escrita por Eusébio de Cesareia, Constantino considerava irrelevantes as querelas teológicas entre arianos e nicenos, exortando seus partidários a manter a paz acima de tudo (VC, II, 64-72). Bispos arianos continuaram influentes no Império até fins do século IV, sendo que o próprio Constantino teria sido batizado por um deles. No reinado de seu filho Constâncio II, o cristianismo ariano era o credo da casa imperial, e seus bispos utilizavam dessa proximidade com o *basileus* para obter favores e exilar seus rivais nicenos de muitas sedes episcopais importantes.

o autor traz uma notícia vinda do Oriente: o soberano persa teria aceitado a fé cristã, firmando um acordo de paz com Maurício, imperador de Constantinopla (João de Bicláro, *Crônica*, XXIV, 1-2, tradução nossa). Houve uma trégua entre a Pérsia e o Império do Oriente, mas sem a conversão de Khosroes II, imperador persa. Isso posto, a menção a essa suposta conversão é relevante em nosso estudo, pois se insere no pensamento do Biclarense, no qual a fé católica é um sinal de unidade para os povos: ela reúne numa mesma família povos antes inimigos, transformando o pagão e o bárbaro em membros do novo Israel.

No caso dos visigodos, a conversão ao catolicismo é o pleno cumprimento dos desígnios da Providência divina: formar um povo novo juntamente com os hispano-romanos para o louvor do nome de Deus. Tal desígnio foi prejudicado quando os godos foram “contaminados” pelo arianismo. No entanto, a mesma Providência agiu no sentido de uma unificação: primeiramente no campo político, através das realizações de Leovigildo, que preparou o terreno para a união religiosa, o último e mais importante passo.

A conversão de Recaredo também é confirmada por sinais da graça divina. No mesmo ano (586), os visigodos venceram um exército franco. Dois anos depois, uma vez mais os francos são expulsos da Septimânia.²¹ A segunda batalha recebeu um relato mais elaborado por parte do Biclarense, que afirma explicitamente que a vitória se deu por um desígnio da Providência, satisfeita pela conversão dos visigodos ao catolicismo:

Nesta batalha, pois, se conhece que obrou a graça divina e a fé católica que o rei Recaredo adotou fielmente com os godos, pois não é difícil a nosso Deus dar a vitória nas coisas pequenas ou nas grandes. [...] Debalde se louva em nossos tempos que o Deus tivesse feito nessa batalha, na qual, de forma semelhante, muito tempo atrás, se sabe que extinguiu pela mão do chefe Gideão muitos milhares de madianitas, danosos ao povo de Deus (João de Bicláro, *Crônica*, XXIII, 2, tradução nossa).²²

A vitória dos visigodos é comparada à vitória de Gideão sobre os madianitas, conforme descrita na narrativa bíblica de *Juízes 7*: uma vitória obtida completamente pela graça divina, que recompensava Recaredo por sua adesão à fé católica. Além disso, o Biclarense procura demonstrar que, a partir de então, se abria uma época de vitórias

²¹ A Septimânia era uma província no extremo sul da Gália, consistindo na região em torno da cidade de Narbo (atual Narbonne, na França), que era a capital provincial. Permaneceu em mãos visigóticas durante toda a existência do Reino de Toledo, apesar das inúmeras tentativas francas de tomá-la.

²² No original: “In hoc ergo certamine gratia divina et fides catholica, quam Reccaredus rex cum Gothis fideliter adeptus est, cognoscitur operata, quoniam non est difficile deo nostro, si in paucis, una in multis detur victoria. [...] non immerito Deus laudatur temporibus nostris in hoc proelio esse operatus, qui similiter ante multa temporum spatia per manum ducis Gedeonis in CCC viris multa milia Madianitarum Dei populo infestantium noscitur extinxisse”.

para o Reino Visigodo, pois agora o monarca contava com o único auxílio verdadeiro: a assistência do Deus que concede a “vitória nas coisas pequenas ou nas grandes”.

O ideal unitário do episcopado hispano-godo transparece na comparação dos francos aos madianitas. Assim como estes, aqueles são “danosos ao povo de Deus”, ou seja, não fazem parte dos escolhidos da Providência, assim devem ser vencidos e erradicados da Hispânia. No entanto, uma questão se apresenta aqui: por que a hostilidade aberta do bispo de Gerona em relação aos francos, já que estes professavam o catolicismo, inclusive cerca de cem anos antes de Recaredo?²³ Em nenhuma passagem da *Crônica*, os francos são acusados de heresia. No entanto, apesar de iguais na adesão ao catolicismo, os visigodos são claramente superiores aos francos na visão do Biclarense, pois aqueles são repositários da *virtus*, enquanto estes são vis, cruéis e sanguinários.²⁴ O franco é um aborrecimento; é o “outro” que não pertence à Hispânia, não faz parte dos desígnios gloriosos que a Divindade reservou para o reino Toledano, por isso o inveja e, instigado pelo demônio, o invejoso por excelência, coloca-se contra o povo escolhido de Deus: os habitantes da Hispânia.

Os limites da unidade

Conforme citado anteriormente, João de Biclara participou do III Concílio de Toledo. Logo, as atas conciliares estão repletas do otimismo e da idéia de celebração presentes na *Crônica*. Como exemplo, temos uma homilia proclamada por Leandro, bispo de Sevilha, e principal mentor da conversão.

Por isso, quando ela [a Igreja] é atacada, é mordida pelos dentes dos invejosos, quando é oprimida, é então quando recebe ensinamentos. Assim, quando é perseguida se dilata, porque sua paciência os vence, e ganha a seus êmulos. (TOLEDO III, *Homilia de São Leandro*, tradução nossa).

No pensamento de Leandro, a Igreja possui um notável poder: o de unir o que antes estava disperso, de transformar adversários em irmãos. A presença da Igreja gera adversidades e oposição, mas Deus concede a ela a capacidade de vencer e unir às suas fileiras seus próprios opositores. Essa é a missão da Igreja.

²³ Os francos adotaram o catolicismo em fins do século V, provavelmente em torno do ano 496. Quase um século depois, Gregório de Tours (*Historia dos Francos*, II, 30) construiu um célebre relato no qual a conversão se deu após o rei Clóvis ter invocado o auxílio de Cristo numa batalha encarniçada, obtendo a vitória logo a seguir.

²⁴ A *virtus* originalmente era a coragem, especialmente militar, típica do gênero masculino, mas que depois passou a designar a qualidade do varão posta a serviço de Roma (PEREIRA, 2002, p. 332; BALMACEDA, 2015, p. 49). No caso dos visigodos, quando assumiram o *imperium* sobre a Hispânia, tornaram-se, para o Biclarense, herdeiros dessa mesma *virtus*.

Os discursos de João de Bicláro e Leandro de Sevilha estão imbuídos de celebração e vitória, entrevendo um futuro próspero e brilhante para o Reino de Toledo. No entanto, a construção idealizada de ambos os bispos cedo mostraria sinais de desgaste e dos limites da tão almejada unidade.

O próprio III concílio de Toledo reconhece tais limites, ao tratar dos judeus e do paganismo nas regiões rurais. O cânone XIV desse sínodo apresenta uma série de restrições aos judeus (sugeridas pelos bispos e aprovadas por Recaredo), entre as quais se destacam: proibição de homens judeus terem esposas ou concubinas cristãs, sendo que filhos de uniões entre judeus e cristãos devem ser imediatamente batizados. Além disso, os judeus ficam proibidos de exercer cargos públicos (para não ter ocasião de prejudicar os cristãos, de acordo com os bispos). Por fim, judeus não podem ter escravos cristãos, devendo libertá-los imediatamente sem qualquer tipo de indenização ou ressarcimento (TOLEDO III, *cânone* 14).²⁵

Nesse sentido, concordamos com Feldman (2008, p. 187), que afirma que “os judeus são o obstáculo maior dessa identificação entre Reino e Igreja e sua presença diminui a força do caráter eminentemente teocrático da Monarquia”. Ou seja, a presença judaica no reino de Toledo era vista como uma anomalia contra a qual era dever sagrado do monarca combater.

112

A respeito do paganismo, o cânone XVI é revelador: o bispo e o juiz da diocese devem investigar em conjunto quaisquer denúncias de práticas pagãs que chegarem a seus ouvidos, sob pena de excomunhão para ambos. O motivo para tal rigidez é o fato de estar “muito arraigado em quase toda a Hispânia e a Gália o sacrilégio da idolatria” (TOLEDO III, *cânone* XVI, tradução nossa).²⁶ A presença de religiosidades não-cristãs no Reino de Toledo, alvo de repetidos cânones por todo o século VII, mostra que a unidade religiosa apregoada pelo Biclarense no desfecho de sua obra, não corresponde à realidade: rei e episcopado sempre precisaram lutar contra o paganismo e a idolatria, por toda a existência do reino visigodo católico (ANDRADE FILHO, 2012, p. 26). O pagão era o “outro”, o “ímpio” que jamais alcançaria o mundo celeste (LEMOS, 2015, p. 172).

Além da questão dos judeus e do paganismo, um problema ainda mais preocupante se apresentava para o episcopado: as rebeliões de uma nobreza em teoria católica. Aqueles que deveriam ser os primeiros a defender a nova configuração

²⁵ A questão judaica é tema recorrente de discussão nos Concílios de Toledo: a maioria destes possui ao menos um cânone sobre os judeus, destacando-se, por exemplo, o IV Concílio com seus dez cânones antijudaicos. Muitas vezes, tais cânones simplesmente ratificavam decisões tomadas em assembleias anteriores, o que mostra que ou as determinações não eram cumpridas, ou os judeus desenvolveram diversas estratégias de resistência a tais leis restritivas.

²⁶ No original: “Quonian pene per omnen Spanian sive Galliam idolatriae sacrilegium inolevit”.

social e religiosa do reino são os que mais a perturbam, lançando a Hispânia no caos das rebeliões.

Nas três primeiras décadas do século VII, cinco monarcas governaram o reino de Toledo: Liuva II, Witerico, Gundemaro, Sisebuto e Suinthila. Destes, três foram destronados (Liuva, Witerico e Suinthila), sendo que os dois primeiros foram assassinados. Sobre os restantes, Gundemaro morreu de morte natural, de acordo com o testemunho isidoriano (*História dos Godos*, 59).²⁷ A respeito de Sisebuto, o mesmo Isidoro afirma que este monarca morreu após “uma enfermidade segundo asseguram alguns, e envenenado segundo outros” (Isidoro de Sevilha, *História dos Godos*, c. 61).²⁸

Assim sendo, era necessário reforçar o poder real, sacralizando a pessoa do monarca, pois como afirma Balandier (1972, p. 115), cada quebra de poder é uma ameaça de retorno ao caos. Essa é a razão principal da convocação do IV concílio de Toledo realizado em 633, cujo cânone 75 é chamado de “lei fundamental da monarquia visigótica” (ORLANDIS; RAMON LISSON, 1986, p. 292), por elevar o rei à condição de ungido do Senhor e definir a regra de sucessão ao trono.

Em nosso estudo, nos deteremos nas condenações que este mesmo cânone lança sobre os que ousam conspirar contra os monarcas: estes são anatematizados por três vezes e excomungados, para que, segundo as palavras do concílio “*não tenha parte com os justos, mas que, com o diabo e seus anjos, seja condenado às penas eternas*” (VIVES, 1963, p. 220, TOLEDO IV, cânone. 75, tradução nossa).²⁹ Ou seja, o pecado da conspiração e da rebeldia exila o condenado para longe do povo escolhido, tonando-se o vírus destoante que deve ser arrancado do corpo social do reino para não contaminá-lo.

No entanto, as rebeliões e conspirações continuaram, sendo grandemente responsáveis pelo fim do reino de Toledo. Desse modo, percebemos uma flagrante contradição entre o discurso unitário apresentado por João de Bícario e a realidade sócio-política do reino de Toledo. Como nos alerta Andrade Filho (2012, p. 120), não se trata de afirmar que a proeminência da Igreja fosse inexistente, mas sim de se atentar aos limites da unidade religiosa celebrada pelo episcopado. O reino visigodo continuaria a abrigar resistências ao ideal unificador capitaneado pelo rei e pelos bispos, resistências essas, tanto políticas (rebeliões da nobreza) quanto religiosas, como vemos na preocupação episcopal para com a presença de judeus e pagãos.

²⁷ No original: “Toleto propria morte decessit”.

²⁸ No original: “Hunc alli morbo, alli veneno asserunt interfectum”.

²⁹ No original: “Neque parte iustorum habeat sed cum diabolo et angelis eius aeternis suppliciis condemnetur”.

Referências

- ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **Imagem e reflexo**: religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI-VIII). São Paulo: Edusp, 2012.
- BALANDIER, Georges. **Political anthropology**. New York: Vintage, 1972.
- BALMACEDA, Catalina. *Virtus romana en la frontera norte del Imperio: germanos y britanos según Tácito*. In: SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, Érica Cristhyane Morais da (Org.) **Fronteiras e Identidades no Império Romano**: aspectos sociopolíticos e religiosos. Vitória: GM, 2015, p. 49-68.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2009.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. **Life of Constantine**. Oxford: Clarendon, 1999.
- FELDMAN, Sergio Alberto. A monarquia visigótica e a questão judaica. **Dimensões - Revista de História da Ufes**, v. 20, p. 165-194, 2008.
- FREDEGÁRIO. **Chronique des temps mérovingiens**. Turnhout: Brepols, 2003.
- GREGÓRIO DE TOURS. **Histoire des Francs**. Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- ISIDORO DE SEVILHA. **Las Historias de los godos, vándalos y suevos** (*De origine gothorum, historia wandalorum, historia sueborum*). León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.
- JOÃO DE BICLARO. Crônica. In: CAMPOS, J. (Ed.). **Juan de Biclaro, o bispo de Gerona**: su vida y su obra. Madrid: CSIC, 1960.
- LEMOS, Márcia Santos. O discurso agostiniano em A cidade de Deus: a construção de uma fronteira entre cristãos e pagãos. In: SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, Érica Cristhyane Morais da. (org.) **Fronteiras e Identidades no Império Romano**: aspectos sociopolíticos e religiosos. Vitória: GM, 2015, p. 155-176
- ORLANDIS, Jose; RAMOS LISSON, D. **Historia de los concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: FCG, 2002.
- SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: a construção do *Dominato*. In: _____ (Org.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: Edufes, 2006, p. 193-221.
- VELÁSQUEZ, Isabel. *Pro patriae gentisque Gothorum statu*. In: GOETZ, Hans-Werner et al. **Regna and Gentes**: the relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world. Boston: Brill, 2003.
- VIVES, J. (Ed.) **Concilios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.

WOLF, Kenneth Baxter. **Conquerors and chroniclers of Early Medieval Spain.** Liverpool: Liverpool University, 1999.

ZIEGLER, Aloysius K. **Church and state in visigothic Spain.** Washington: The Catholic University of America, 1930.

O JUDEU, *OUTSIDER* NO REINO VISIGODO DE TOLEDO*

Cynthia Valente**

Resumo: O trabalho busca compreender como a identidade goda, construída a partir da obra de Isidoro de Sevilha *Historiae Gothorum* e da conversão do reino à fé católica durante o III Concílio de Toledo, em 589, excluiu e estigmatizou os judeus. As leis aprovadas pelos monarcas e eclesiásticos no decorrer da trajetória do reino toledano visavam encerrar os judeus para que estes se convertessem e de modo algum praticassem o proselitismo. Os bispos toledanos não só foram os grandes fiscais dessas leis, como figuras proeminentes, como Isidoro de Sevilha, Ildefonso de Toledo e Juliano de Toledo contribuíram com a escrita de obras de cunho antijudaico.

Palavras-chave: Judeus; Igreja; Reino Visigodo.

Abstract: This work seeks to understand how the Goth identity built from Isidore of Seville's work *Historiae Gothorum* and the conversion of the Kingdom to the Catholic faith during the III Council of Toledo in 589 excluded and stigmatized the Jews. The laws passed by the monarchs and church members in the trajectory of the Toledo kingdom aimed to push the Jews to the conversion and to avoid their proselytism. The Toledo's bishops not only were the great supervisors of these laws as well as prominent figures such as Isidore of Seville, Ildefonso of Toledo and Julian of Toledo contributed to the writing of anti-Jewish works.

Keywords: Jews; Church; Visigoth Kingdom.

* Artigo submetido à avaliação em 29 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 15 de junho de 2016.

** Graduada e Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná. Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). E-mail: cmariavalente@yahoo.com.br.

Os primeiros judeus

Os primeiros judeus podem ter chegado à península Ibérica juntamente com os fenícios. Arqueólogos afirmam, a partir de provas materiais, a presença fenícia na península desde o século IX a.C.; contudo, somente a partir do século VIII a.C. pode-se afirmar a existência de colônias nessa região, tendo como localização principal a cidade de Cádiz e seu entorno. Por serem povos próximos em sua localização geográfica, uma teoria sustenta que alguns judeus tenham chegado à península Ibérica atraídos pelas trocas comerciais. Segundo Nuno Rodrigues:

É a sua proximidade com os Hebreus, e a notícia literária que destes emana acerca de um território que, para alguns, se localiza na Península Ibérica, bem como os vestígios arqueológicos que atestam os contactos, que nos levam a ter em consideração algo mais demorada a problemática dos Fenícios na Hispânia. É nesse quadro que a proximidade entre Hebreus e Fenícios, expressa pela relação bíblica entre Salomão e Hiram, que teria resultado numa cumplicidade político-económica do tipo *joint venture*, poderá ter trazido ambos à Península (RODRIGUES, 2006, p. 12).

Outra hipótese sugere que alguns hebreus que viviam em Cartago à época das guerras Púnicas tenham se refugiado na península:

Há, porém, a considerar ainda outra hipótese. No estudo que elaboramos acerca da comunidade judaica de Roma, para o período que vai de 63 a.C. a c.100 d.C., levantamos como hipótese de trabalho a idéia de os Judeus terem chegado a Roma a partir do Norte de África, nomeadamente após as guerras Púnicas. Decorridas entre 264 e 146 a.C., as guerras que opuseram Cartago a Roma terminaram com a vitória desta, a destruição do território cartaginês e o arrastamento de muitos prisioneiros de guerra (RODRIGUES, 2006, p. 12).

117

Os visigodos se estabeleceram definitivamente na *Hispania* após a batalha de Vouillé (507), perto de Poitiers, onde foram derrotados pelos francos. Como podemos deduzir os judeus já estavam presentes na península quando do estabelecimento desse grupo bárbaro.

Esses visigodos professavam a fé cristã ariana,¹ em contraste aos hispano-romanos de fé cristã niceísta;² para ambos, a fé judaica apresentava-se como antagonista à divindade de Cristo. O tratamento dispensado à comunidade israelita diferenciou-se enormemente após a conversão do reino ao catolicismo em 589.

¹ Arianismo é a doutrina pregada por um padre de Alexandria chamado Ário (século III), que negava a natureza divina de Cristo, ou seja, contestava a idéia de consubstancialidade de Cristo, em que Deus e o Filho eram um.

² Niceístas eram os seguidores do conjunto de dogmas definidos no I Concílio Ecumênico de Nicéia em 325. Considerada a ortodoxia da Igreja, são os dogmas da Igreja Católica.

O reino toledano e a comunidade judaica

Na *Hispania*, Alarico II (?-507) exerceu um governo de certo modo condescendente com a comunidade judaica; ele aboliu praticamente todas as leis romanas contra os judeus, conservando somente a que proibia os casamentos mistos, proibidos também pela lei judaica (THOMPSON, 2007, p. 70). A partir da conversão ao catolicismo de 589, o arianismo no reino de Toledo vai aos poucos desaparecendo, deixando para os judeus o papel de antagonistas da fé nicena. Santiago Castellanos afirma que

En la historia del reino visigodo hispano, la política de acoso a los judíos comenzó a cobrar relevancia a partir del reinado de Recaredo. Una de las claves del origen de esta política represiva radica en que, a partir de ese instante, la Iglesia como institución se vio respaldada por la política del reino, comenzando por la declaración de los cánones del concilio III toledano, como una ley a cumplir en todo el reino (CASTELLANOS, 2007, p. 262).

No cânone XIV do III Concílio Toledano (589) estão as proibições referentes à comunidade judaica: "Que no esté permitido a los judíos tener esposas o concubinas cristianas. Ni comprar esclavos cristianos, ni judaizar, ni ejercer cargos públicos (CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS, 1963, p. 29). O historiador Renan Frighetto nos apresenta uma dificuldade em conseguir o cumprimento dessas medidas:

Apesar de todo o empenho régio na aplicação de medidas que visavam à "unidade" religiosa e política do reino, devemos ponderar a real efetividade e o alcance de tais medidas já colocadas em interdito por autores tardo-antigos contemporâneos aos fatos. Como, por exemplo, o testemunho legado pelo Papa Gregório Magno que, na epístola encaminhada a Recaredo no ano de 599, mencionava a prática da "compra", por parte dos judeus, do atestado de sua "conversão", embora permanecessem realizando seus ritos religiosos ancestrais (FRIGHETTO, 2009, p. 154).

Os judeus no Império Romano foram tratados de diferentes formas no decorrer da história; segundo Peter Brown, os romanos eram tolerantes quanto a origem e a religião, desde que as populações adotassem os costumes romanos; no caso dos judeus muitas vezes eram desprezados ou odiados, outras vezes vistos com "curiosidade respeitosa" (BROWN, 1972, p. 17).³

A forma como o judeu foi visto e tratado por Roma, principalmente após a ascensão do cristianismo, influenciou o tratamento desse grupo dentro do Reino Visigodo de Toledo; portanto, a questão judaica emerge na Antiguidade Tardia como herança dos últimos anos do Império Romano. Com a crescente cristianização do Império

³ Para uma maior compreensão sobre a comunidade judaica dentro do Império Romano, ver: Silva (2004).

a partir de Teodósio (347-395), no século IV, verifica-se um gradual endurecimento das relações com a comunidade judaica, principalmente na região oriental do Império. O historiador Gilvan Ventura da Silva esclarece que, nesse período, os membros do clero cristão tiveram amparo jurídico para perpetrarem represálias contra os judeus; foi um período de proliferação de escritos anti-judaicos e de ações contra sinagogas (SILVA, 2009, p. 3). Esclarece-nos também Rosa Sanz Serrano que

[...] La persecución de los judíos la heredaron los godos de la política religiosa imperial. En efecto el aparato legal ordenado con el fin de perseguir a los herejes y a los paganos afectó igualmente a los judíos, que tuvieron que contemplar como durante el gobierno de la dinastia teodosiana las masas destrozaban algunas de sus sinagogas en Oriente y comenzaban a ponerse en práctica las prohibiciones de matrimonios mixtos y las restricciones a sus actividades comerciales o a las prácticas rituales (SERRANO, 2009, p. 593).

A conversão de 589 ao credo niceno inaugura uma fase de endurecimento do reino com relação a hereges, pagãos e judeus. No século VII, a questão ariana fica relegada a segundo plano, já que a política de conversão do reino acabou por agregar os arianos à Igreja Católica. A centralização da fé era a base principal da unificação do reino, sendo, portanto, vista como primordial pelo monarca Recaredo (587).

Segundo o autor José Orlandis, " [...]el tema de la defensa de la fe y de la unidad confesional se planteó sólo con relación a los judíos" (ORLANDIS, 1986, p. 54); para ele, os inimigos da fé nicena durante o século VII foram os judeus. O VI Concílio Toledano expressa a preocupação dos clérigos com a comunidade judaica: no cânone III reivindica-se um juramento aos homens ilustres que cheguem à chefia do reino, em que prometam não permitir que os judeus violem a fé católica e que impeçam a prevaricação (CONCILIOS, 1963, p. 286).

Segundo Thompson (2007, p. 196), as medidas anti-judaicas impostas por Recaredo não foram seguidas por monarcas como Witerico (603) e Gundemaro (610). Mas a ascensão ao trono de Sisebuto, em 612, marcou um fortalecimento da repressão aos judeus. Ele não só restabeleceu a observância das leis de Recaredo, como iniciou, sem aprovação conciliar, uma política de conversões forçadas. Segundo Thompson (2007, p. 198), essas conversões não foram apoiadas pela hierarquia católica: o IV Concílio de Toledo, sob o reinado de Sisenando (633), proíbe as conversões forçadas em seu cânone LVII: "Acerca de los judíos [...] Pues no se debe salvar a los tales contra su voluntad, sino queriendo, para que la justicia sea completa" (CONCILIOS, 1963, p. 210).

Em 636 Chintila sucede Sisenando no trono; com isso, os judeus terão anos de recrudescimento da política régia. O novo monarca passou por cima da decisão conciliar que proibia as conversões forçadas, movido por seu desejo de acabar com a

“superstição judaica”. Entram em cena os *placitum*, profissões de fé forçadas. Enquanto o V Concílio de Toledo não registrou nada com relação aos judeus, o VI Concílio, realizado em 638, sob o reinado de Chintila, endurece as ações contra a comunidade judaica; o monarca estava decidido a manter em seu reino apenas fiéis católicos, nem que precisasse usar a força, segundo José Orlandis (1987, p. 149), o cânone III estabelece o desejo do monarca de acabar para sempre com as prevaricações. Ainda sobre a rígida política de Chintila para com a comunidade judaica Edward A. Thompson esclarece:

La nueva política procedía claramente de Chintila, y no de los obispos, pero los obispos, junto con todos los optimates y hombres ilustres, declaraban ahora que todos los futuros reyes, antes de ascender al trono, debían de jurar que no permitirían a los judíos violar la fe católica y que la indiferencia o el soborno no les harían mostrarse favorables a los no creyentes (THOMPSON, 2007, p. 221).

120

A questão judaica retorna em 653 com o VIII Concílio de Toledo; o então rei Recesvinto denunciou a vida e os costumes judaicos (CONCILIOS, 1963, p. 8) e foram apresentadas pelo menos 10 leis contra os judeus (THOMPSON, 2007, p. 244). Durante esse reinado, a comunidade judaica viu sua alienação social e política aumentar; não há registros de *placitum*, mas com a retirada do direito romano do reino visigodo e a implantação de outras leis, os judeus ficaram sem imunidade judicial; a prerrogativa de possuir tribunais especiais dentro da própria comunidade judaica não existia mais, estando agora os judeus sujeitos aos tribunais seculares. A não observância das leis poderia condená-los à morte; nas palavras de Thompson, “ser judío practicante era ahora um delito capital” (THOMPSON, 2007, p. 245).

Não houve conversões forçadas, mas no IX Concílio de Toledo, sínodo provincial realizado em 655, os bispos decidiram que os judeus batizados passariam as festas cristãs em companhia do bispo local, para que este pudesse constatar sua fé e verdadeira conversão; os judeus que deixassem de fazê-lo seriam açoitados ou submetidos a jejuns, de acordo com a idade do infrator (THOMPSON, 2007, p. 247).

Em que pese a sempre presente repressão à fé judaica, houve momentos na trajetória do reino visigodo de Toledo em que a intolerância e perseguição aos judeus foram mais duras, assim como momentos de maior tolerância.

Durante o reinado de Ervigio (680), as medidas antijudaicas de Sisebuto e Recesvinto foram ratificadas. Além de criar leis visando combater o proselitismo, Ervigio ordenou o batismo obrigatório de toda a comunidade judia do reino, obrigação estendida aos escravos de judeus que não eram cristãos (TUÑON DE LARA, 1999, p. 366). Tais obrigações teriam que ser realizadas no prazo de um ano; as multas no caso

de não cumprimento seriam cem chicotadas, a raspagem do cabelo e o confisco dos bens em nome do rei.

O sucessor de Ervigio foi seu genro Egica, em 687; este endureceu ainda mais as medidas contra os judeus, colocando a comunidade judaica em uma posição ainda mais acuada. Foi estabelecido no XVI Concílio de Toledo que os judeus não convertidos fossem proibidos de praticar qualquer atividade comercial; aumentou-se a tributação sobre eles e criou-se a possibilidade do confisco de propriedades fundiárias adquiridas de cristãos, quando estes tivessem tido grande perda monetária na negociação.

Em 9 de novembro de 694 realizou-se o XVII Concílio toledano, convocado por Egica, tendo como tema principal o “problema judaico”. Transcreve-se a seguir o tópico intitulado “De la condenación de los judíos”:

[...] mandamos que por sentencia de este nuestro decreto sean castigados con irrevocable censura: ... se trate de extirparlos con más rigor, privándoles de todas sus cosas, y aplicándolas al fisco, quedando además sujetos a perpetua esclavitud en todas las provincias de España las personas de los mismos pérfidos, sus mujeres, hijos y toda su descendencia, expelidos de sus lugares, y dispersándoles, debiendo servir á aquellos á quienes la liberalidad real los cediera; ni por ningún motivo mientras sigan en la obstinación de su infidelidad, les permita volver al estado de ingenuidad (libertad), porque quedaron completamente infamados por el gran numero de sus maldades. Y decretamos también que por elección de nuestro príncipe se designen algunos de los siervos cristianos de los mismos judíos, para que reciban por vía de peculio de la propiedad de estos lo que el referido Señor nuestro quisiere darles por la serie de las autoridades ó por las escrituras de la libertad; y que los referidos siervos contribuyan sin alegar excusa alguna con lo que hasta aquí han pagado al fisco los mismos judíos [...] Y respecto a los hijos de ambos sexos decretamos que luego como cumplan los siete años se los separe de la compañía de sus padres, sin permitirse les ningún roce con ellos, debiendo entregarlos sus mismos señores á cristianos fidelísimos para que los eduquen, con objeto de que los varones lleguen a casarse con mujeres cristianas y viceversa[...].⁴

121

Segundo Tuñon de Lara, possivelmente a motivação de tal endurecimento das leis antijudaicas foi a propagação de uma notícia sobre um plano de sublevação judaica dentro de Toledo, com a ajuda de comunidades judaicas de outros lugares, possivelmente do norte da África. Com isso, Egica decretou o confisco imediato de todos os bens dos judeus, convertendo-os em escravos e dispersando-os pelo reino. As pessoas que os adquiriram ficaram responsáveis pela vigilância e proibição das práticas judaicas. A única exceção foram os judeus que habitavam a região dos Pirineus e da Septimania: devido à grande mortalidade sofrida por eles, provavelmente devido

⁴ Conforme verificamos em: ESPAÑA VISIGODA: Los Concilios de Toledo sobre los esclavos de la Iglesia; y sobre la esclavitud y los judíos. Disponível em: <www.cedt.org/visigod2.htm>. Acesso em: 18 mai. 2016.

a um surto de peste, esses judeus não foram escravizados, mas mantidos à disposição dos governantes locais (TUÑON DE LARA, 1999, p. 374).

As rigorosas leis impostas por Egica aos judeus foram, no entanto, aliviadas por alguns membros da Igreja, que as consideravam rigorosas demais. Mas esse afrouxamento não ocorreu em outras partes do reino, onde a comunidade judaica sofreu com a intensa intolerância visigoda.

Os últimos reis visigodos, Witiza, Rodrigo e Agila II, governaram em meio a problemas de toda ordem, desde rebeliões nobiliárquicas e epidemias de peste até a crescente expansão árabe. Há uma escassez de fontes com relação às atas do XVIII Concílio de Toledo, portanto não sabemos se o “problema judeu” foi ou não focado nesta reunião.

De qualquer modo, devido às leis antijudaicas e às perseguições sofridas dentro do reino hispano-visigodo, judeus conversos auxiliaram a invasão muçulmana que ocorreu a partir de Gibraltar; estes judeus foram incentivados pelas notícias de relativa tolerância por parte dos governantes muçulmanos em relação aos judeus e cristãos nos territórios do norte da África.

A igreja, os bispos e a questão judaica

Elemento de destaque na formação de uma identidade goda, o bispo Isidoro de Sevilha construiu sua *Historia Gothorum* a partir de uma origem mítica do povo goda, relacionando-o com o Velho Testamento:

El pueblo de los godos es antiquísimo. Algunos los creen descendientes de Magog, hijo de Jafet, por la semejanza de su última sílaba y, sobre todo, porque lo deducen del profeta Ezequiel; pero los antiguos eruditos acostumbraron a llamarlos más “Getas” que “Gog” o “Magog” (ISIDORO DE SEVILHA, 1975, p. 173).

A aliança Igreja-Monarquia buscava a união do reino em um só povo, em torno de uma só fé; a construção e o fortalecimento de uma história comum serviriam para legitimar esse passado e firmar uma identidade goda. Dentro desse panorama, qualquer divergência, principalmente de credo, não seria tolerada. Na *Historia Gothorum*, Isidoro cita os judeus quando comenta o reinado de Sisebuto, justificando as conversões forçadas – às quais o bispo se opunha - infligidas por este rei à comunidade judaica como sendo resultado do excesso de fé do monarca (ALONSO, 1975, p. 271).

Sobre Isidoro, diz o historiador Sergio Feldman: “Isidoro era um clérigo e um educador: objetivava formar monges e padres mais bem preparados, influenciar

nobres e reis e elevar o saber cristão, dentro de um projeto pastoral amplo e profundo” (FELDMAN, 2004, p. 125).

Feldman trabalha o conceito de exegese na obra isidoriana, mostrando a influência dos escritos dos Padres da Igreja: “A exegese patrística se inicia junto com as origens do cristianismo, pois desde os primórdios a nova crença teve que dialogar e discutir com as culturas tradicionais do mundo antigo e tentar provar a sua verdade” (FELDMAN, 2004, p. 137). Há em Isidoro o caráter educador e evangelizador: ele defenderá a instrução dos clérigos e a proibição da ordenação de analfabetos; a instrução dos membros da Igreja era fundamental para a propagação da nova ideologia construída entre a Igreja e o Rei.

Isidoro de Sevilha tem uma obra dedicada à questão judaica intitulada *Fide catholica ex veteri et novo testamento contra iudaeos*; nela, o bispo sevilhano apresenta seu ponto de vista sobre a verdade revelada pelo nascimento do Cristo, que enfrentava barreiras devido ao descrédito dos judeus. Escrita dentro de um contexto de busca de unidade política e religiosa, a *De Fide* tem como ponto central a incompatibilidade da fé judaica com o modelo previsto para o reino visigodo de Toledo, onde o caráter divino do monarca, escolhido por Deus, começava a ser trabalhado. Na concepção de Isidoro, o monarca escolhido divinamente era representante de Cristo na terra, e não seria reconhecido por aqueles que negam a divindade do filho de Deus; negando a divindade, nega-se também o caráter sagrado do monarca, assim como a autoridade da Igreja.

Isidoro de Sevilha empenhou-se em combater a ignorância do clero, com receio do proselitismo judaico do período; preocupou-se, na obra citada, em demonstrar que a fé católica estava amparada em textos do Velho Testamento, ou seja, a vinda do Cristo já estava prevista. Muitos autores cristãos desse período utilizavam o Velho Testamento para legitimar a veracidade do Novo.

As preocupações de Isidoro de Sevilha refletiam todo o seu contexto. Tendo participado do III Concílio de Toledo, ele acompanhou de perto o esforço da Igreja católica e do reino em converter os arianos ao culto niceno; passada essa etapa, o judeu emerge, no século VII, como o principal antagonista do reino católico de Toledo. Os esforços da Igreja em combater este antagonismo se fixarão na questão judaica por dois motivos: primeiro, o judeu não se encaixava na identidade construída em torno da *Historia Gothorum*: seus antepassados eram outros e ele não escondia isso; segundo, o judeu negava o princípio cristão da identificação de Jesus com o Messias. Assim sendo, não era um grupo bem-vindo nessa nova realidade.

O *De fide* é uma obra de apologética e polêmica, mas também pode ser caracterizado como uma obra de exegese, pois segue o estilo isidoriano, visto nas obras exegéticas: quase todas as fundamentações de Isidoro para demonstrar a verdade da fé cristã, os erros e o anacronismo do Judaísmo, são

feitas através do texto e da argumentação bíblica sempre por meio de uma leitura alegórica (FELDMAN, 2004, p. 207).

No contexto de Isidoro, o embate envolvendo os dogmas católicos estava muito acirrado: os Concílios definidores da ortodoxia católica ainda eram recentes, e o inimigo da fé estava muito presente nesse imaginário tardo-antigo. Casos de proselitismo eram vistos como muito graves e preocupantes; boatos de uma revolta de judeus que não aceitavam abandonar a fé de nascimento era algo a se temer em um reino que já sofria do “mal godo”, ou seja, as diversas tentativas, frutíferas ou não, de usurpação do poder monárquico. Qualquer tipo de revolta ou divergência precisava ser contida e dissolvida.

Em *De Fide*, Isidoro faz uma apresentação com o objetivo também de educar o clérigo que lerá suas páginas, para que ele não tenha dúvidas sobre a fé verdadeira e evangelize com mais competência e destreza. O recado de Isidoro era claro: os judeus precisavam ser convertidos (FELDMAN, 2007, p. 371).

Outra obra desse mesmo período chama a atenção não somente por sua defesa ardorosa de um dogma niceísta, mas também por ser endereçada aos judeus: o *De virginitate perpetua sanctae Mariae* de Ildefonso de Toledo, bispo metropolitano do reino visigodo entre 656 e 666. O tratado dogmático de Ildefonso acerca da virgindade perpétua de Maria era uma resposta de fé àquelas crenças que, para ele, contribuíam para o desequilíbrio da ortodoxia niceísta.

124

Os judeus foram os alvos mais claros de Ildefonso: eles estão em várias partes do texto mariológico, como na terceira parte, em que Ildefonso claramente os identifica como inimigos da Igreja:

¿Que dices, judio? ¿Qué propones? ¿Qué inventas? ¿Que opones? ¿Que objetas? He aquí que nuestra Virgen es tuya por estirpe, tuya por raza, tuya por descendencia, tuya por país tuya por pueblo, tuya por generación, tuya por origen. Pero por fe es nuestra (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 62).

A análise do *De virginitate perpetua sanctae Mariae* nos esclarece os objetivos religiosos e políticos dessa obra teológica de grande peso dogmático. A reafirmação do dogma mariano da virgindade perpétua era, para essa Igreja recém-oficializada, um aspecto fundamental de sua política centralizadora. Não era admissível para os católicos niceístas e os monarcas visigodos que houvesse espaço para uma manifestação de fé que não fosse a ortodoxia.

Las doctrinas heréticas podían ser peligrosas y nocivas dado el *substratum* arriano, que, como rescoldo no apagado, continuaba vivo en el alma del pueblo visigodo, y, sobre todo, a causa de la poderosa minoría judaica afincada en

Toledo, que se mofaba de las creencias cristianas. Las obras de San Jerónimo habían proporcionado a Ildefonso un arsenal de argumentos para la defensa del dogma cristiano, y, además, el acerado tono de su ardor polémico, que Ildefonso utilizara en este tratado (RECIO, 1969, p. 165).

Ildefonso de Toledo deixa claro em seu tratado que a virgindade perpétua de Maria é um dogma incontestável da Igreja. No *De virginitate*, a menção aos heréticos Helvídio e Joviano foi utilizada como uma introdução ao texto e uma forma de reverenciar uma de suas influências intelectuais, usando os nomes dos adversários de Jerônimo de Strídon, um dos Padres da Igreja, defensor do Dogma da Virgindade Perpétua e grande influência no pensamento ildefonsiano.

Mas era aos judeus que a obra era endereçada; Díaz y Díaz afirma que “En efecto, aunque aparentemente con otros objetivos, pronto se descubre el tono efectivo de lucha antijudía en este tratado ildefonsiano” (DÍAZ Y DÍAZ, 1976, p. 103).

A Igreja usou da escrita para alertar clérigos e fiéis sobre o “perigo judeu”; devido ao alto grau de erudição dos eclesiásticos ocupantes dos cargos mais altos, eles eram efetivamente os transmissores da ideologia do reino católico de Toledo. O poder episcopal tem origem na influência e no poder familiar, sendo os bispos originários da aristocracia; segundo Rosa Sanz Serrano, os bispos alcançaram influência e prestígio muito grandes, tanto nas cidades como na corte (SERRANO, 2009, p. 493).

Outro bispo de projeção dentro do reino de Toledo e que usou da escrita como forma de propagar sua mensagem antijudaica foi Juliano de Toledo. Metropolitano durante o reinado de Ervigio, foi um dos mais duros com relação à fé judaica. Ele, que na realidade tinha descendência hebraica (seus pais eram católicos convertidos), tornou-se um virulento apologista contra os judeus. Um de seus ensaios intitulava-se *Responsiones* e defendia a proibição dos judeus terem escravos cristãos.

O governo de Ervigio favoreceu esse tipo de comportamento, já que o próprio monarca deu ordem para que suas 28 leis referentes aos judeus fossem lidas para todos os membros da comunidade judaica de Toledo em 27 de janeiro de 681, na Igreja de Santa Maria, logo após o XII Concílio. As declarações de abjuração à fé judaica deveriam ficar nos arquivos da igreja local. A justificativa do monarca foi de que, dessa forma, os judeus não poderiam alegar ignorância.

Para Juliano a questão era simples: a fé judaica deveria ser banida e, para isso, ele não pouparia esforços. Thompson escreve que Juliano de Toledo começa sua *Prognosticon* dirigindo-se a Ervigio com a sugestão de que este seria poupado do castigo no dia do Juízo Final caso ele pisasse o pescoço dos inimigos de Cristo e mantivesse erguido o estandarte do Senhor (THOMPSON, 2007, p. 281).

Na sua obra *De Comprobatione Aetatis Sextae Contra Judaeos*, Juliano defende a total conversão da comunidade judaica. Como seus conterrâneos acima citados, ele embasa-se no Velho Testamento para demonstrar o quão errado estavam os judeus em negar a divindade e o messianismo de Cristo.

Juliano de Toledo refletiu em seus escritos a recorrente suposição de que o Reino de Toledo estaria sendo ameaçado por sua comunidade judaica, que seria responsável pela desestabilização do reino e, por conseguinte, por sua ruína

Esses boatos, cada vez mais frequentes, tornaram insustentável a situação das comunidades judaicas; embora não se conheçam leis que determinassem o fechamento ou a destruição de sinagogas, a própria comunidade católica, insuflada pela fantasia do perigo iminente, destruiu algumas sinagogas e perseguiu judeus (THOMPSON, 2007, p. 291).

Considerações finais

A concepção de reino desenvolvida pela monarquia visigoda e pela Igreja não aceitava a diversidade dentro de sua sociedade. Quaisquer que fossem as divergências, deveriam ser contidas e extirpadas. A estratégia de centralização começou com Leovigildo, mas somente ganhou forma com seu filho Recaredo, em 589. A ideia inicial do pai era que todos praticassem a mesma fé, no caso o arianismo; já o filho compreendeu que a fé nicena serviria melhor aos anseios de um reino cristão e unificado, pois a poderosa comunidade hispano-romana já o praticava.

A conversão se deu no III Concílio de Toledo, liderado por Recaredo com a ajuda do bispo Leandro de Sevilha, que presidiu a sessão. Ficava então a ortodoxia católica reconhecida como fé oficial, sendo todas as outras consideradas ilegais.

Heréticos e pagãos foram aos poucos sendo convertidos; nas regiões rurais a conversão foi mais lenta e os resultados demoraram a chegar, mas nos centros urbanos, com uma fiscalização maior, o catolicismo tornava-se cada vez mais forte, mesmo porque os detentores do poder o praticavam.

Os judeus então pareciam ser a "única mancha" do reino visigodo; logo, as leis antijudaicas e sua aplicação passaram a ser cada vez mais excludentes e impiedosas. Os *placitum*, confissões de fé forçadas, foram postos em prática por alguns reis e, ao final do reino visigodo, já adentrando o século VIII, a comunidade judaica estava proibida não só de professar sua fé, mas praticamente de viver, já que as transações comerciais lhe foram proibidas.

É importante salientar o papel dos bispos da Igreja Toledana, que tiveram papel fundamental na elaboração do estereótipo do judeu como inimigo. Embora Isidoro de Sevilha não concordasse com as conversões forçadas, ele reforçava a necessidade de o chefe de um reino católico governar apenas para súditos fiéis ao Cristo. Ildefonso de Toledo e, principalmente, Juliano de Toledo, escreveram obras onde o inimigo era claramente denominado de judeu.

O grande objetivo era combater o maior delito cometido pelo judeu: o proselitismo. Aquele que se convertesse e continuasse a praticar os ritos judaicos era severamente castigado, sendo muito mais punido que o judeu ainda não converso.

É importante contextualizar o período de perseguição judaica no reino visigodo, período esse de muita insegurança dentro de um reino que já tinha passado por uma guerra civil como a rebelião do príncipe Hermenegildo em 579 e por muitos casos de usurpação; nesse ambiente de total insegurança, o outro era visto como inimigo.

As obras antijudaicas citadas nesse trabalho, conjuntamente com as atas conciliares, nos mostram um panorama onde nascer judeu já configurava um crime duplo, contra o Reino e contra a Igreja.

Poucos foram aqueles que conseguiram manterem-se firmes na sua fé. Implacável, a ortodoxia católica, em conjunto com a monarquia, não descansaria até conseguir a total unificação de seus súditos e fiéis.

O judeu do reino visigodo se viu privado não somente da liberdade de praticar sua fé; ele foi privado de sua identidade, pois essa não se encaixava dentro da História Goda.

Referências

- BROWN, P. **O fim do mundo clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.
- CASTELLANOS, S. **Los Godos y la Cruz**: Recaredo y la Unidad de Spania. Madrid: Alianza, 2007.
- DIAZ y DIAZ, M. C. De patrística española. **Revista Española de Teología**, v. 17, p. 41-43, 1957.
- _____. Escritores de la Península Ibérica. In: **Patrologia IV**: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda: Los padres latinos. Madrid: BAC, 2000.
- DOMINGUEZ del VAL, U. **Cultura y Teología en la España Visigoda**. Salamanticensis, Salamanca, n. 14, p. 581-612, 1970.
- _____. Características de la Patristica Hispana em siglo VII. In: **La patrologia toledano-visigoda**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970. p. 5-36.

- FELDMAN, S. A. Judeus, escravos e proselitismo na Espanha visigótica. **História - Questões e Debates**, v. 19, n. 37, p. 145-157, 2002.
- _____. A monarquia visigótica e a questão judaica: entre a espada e a cruz. **Saeculum - Revista de História**, v. 17, 2007.
- _____. **Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo**: as obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, v. 12, p. 73-82, 1997.
- _____. **Antiguidade Tardia**: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações. Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, 2012.
- _____. A imagem do rei nas fontes hispano-visigodas: aspectos teóricos. In: Reunião da SBPH, XXI. **Anais...** Rio de Janeiro: SBPH, 2001, p. 81-88.
- _____. **Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000.
- _____. Os usurpadores "maus" soberanos e o conceito de *tyrannia* nas fontes hispano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindasvinto. In: Reunião da SBPH, XIX. **Anais...** Curitiba: SBPH, 1999, p. 135-140.
- _____. La Hispania entre la Antigüedad Tardia y la Alta Edad Media: balance historiográfico de las investigaciones en Brasil (1990-2010). **Diálogos Mediterrânicos**, n. 1, 2011.
- _____. Legitimidade e poder da realeza hispano-visigoda segundo a *Historia Wambae* de Juliano de Toledo (segunda metade do século VII). **Espaço Plural**, ano XV, n. 30, p. 89-116, 2014.
- _____. Um exemplo de exclusão política no Reino Hispano-Visigodo de Toledo: os judeus nos reinados de Recaredo e Sisebuto (589-621). **Dimensões - Revista de História da Ufes**, v. 23, p. 148-165, 2009.
- GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989.
- ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virgindad Perpetua de Santa Maria**. Edición crítica bilíngüe por Vicente Blanco. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- ISIDORO DE SEVILHA. *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judaeos*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). **Patrologia Latina**, Paris, 1855. t. 83, c. 449-538.
- _____. **Las Historias de los godos, vándalos y suevos** (*De origine gothorum, historia wandalorum, historia sueborum*). Ed. C. Rodrigues Alonso. León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.
- IULIANUS TOLETANUS. *De Comprobatione Sextae Aetatis*. In: LEVISON, W (Ed.). **Corpus Christianorum**. Series Latina CXV. Turnhout: Brepols, 1976.

- _____. **Elogium beati Ildefonsi**. Madrid: Madoz, J., 1943 (Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles, v. 2).
- _____. *Historia Wambae Regis*. Ed. W. Levison. In: HILLGARTH, J. N. (Ed.). *Sancti Iuliani Toletanae Sedis episcopi Opera*, I. **Corpus Christianorum**. Series Latina, CXV, Thurnholt: Brepols, 1976.
- _____. *Prognosticon futuri saeculi*. In: HILLGARTH, J. N. (Ed.). *Sancti Iuliani Toletanae Sedis episcopi Opera*, I. **Corpus Christianorum**. Series Latina, CXV, Thurnholt: Brepols, 1976.
- ORLANDIS, J. **Historia de España: la España visigótica**. Madrid: Gredos, 1977.
- _____. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 1988.
- _____. **Historia eclesiástica visigoda**. Pamplona: EUNSA, 1987.
- ORLANDIS, J.; RAMOS LISSON, D. **Historia de los concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PIDAL, R. M. **História de España: España Visigoda**. Madrid: Espasa Calpe, 1985. t. III.
- RECIO, J. F. R. **San Ildefonso de Toledo: biografía, época y posteridad**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos: una epopeya histórica de Escandinávia a Toledo**. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009.
- SILVA, G. V. da. A sinagoga como heterotopia segundo João Crisóstomo. **Phoenix**, v. 18, n. 1, p. 134-156, 2012.
- _____. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **História da Historiografia**, n. 5, p. 58-70, 2010.
- _____. João Crisóstomo e o conflito com os judeus e judaizantes de Antioquia. **PHÍLIA – Informativo de História Antiga**, Rio de Janeiro, ago.-out. 2009.
- THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza, 2007.
- VALENTE, C. M. **Ildefonso de Toledo e o culto Mariano como legitimação da ortodoxia niceísta na Hispania do século VII**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.
- VIVES, J (Ed.). **Concilios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.

O EPISTOLÁRIO AGOSTINIANO E OS CONCÍLIOS DE CARTAGO E DE MILEVE (416 D.C.): UMA POLÊMICA SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇA, HERESIA E ORTODOXIA*

Raphael Leite Reis**

Resumo: Neste artigo apresentaremos uma investigação inicial e sumária a respeito de quatro epístolas agostinianas, com o intuito de analisar os discursos de identificação e de diferenciação ali promovidos com relação aos cristãos considerados em plena comunhão com a verdadeira fé católica e aos cristãos seguidores de Pelágio, denominados pelagianos e condenados como hereges. Inclusas no epistolário agostiniano e referentes à controvérsia com os pelagianos, duas dessas epístolas são endereçadas ao bispo de Roma Inocêncio I, as outras duas são remetidas por ele em resposta aos padres presentes nos concílios de Cartago e de Mileve, ambos ocorridos em 416 em função da polêmica. Nossa finalidade é compreender de que modo o discurso presente nessas epístolas identifica os ortodoxos e diferencia os hereges.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Pelagianismo; Epístolas.

130 **Abstract:** In this paper we will present an initial and brief research about four Augustinian letters in order to analyze the speeches of identification and differentiation there promoted with respect to Christians considered in full communion with the true Catholic Faith and to Christians followers of Pelagius, called Pelagians and condemned as heretics. Included in the Augustinian epistolary and referring to the controversy with the Pelagians, two of these letters are addressed to the bishop of Rome Innocent I, the other two are sent to him in response to the priests present in the councils of Carthage and Mileve, both of which occurred in 416 due the controversy. Our purpose is to understand how the speech in these letters identifies Orthodox and differentiates heretics.

Keywords: Augustine of Hippo; Pelagianism; Letters.

* Artigo submetido à avaliação em 10 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 21 de junho de 2016.

** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS-UFES). Bacharel em História pela mesma Universidade (2014). E-mail: ph_leite.reis@hotmail.com.

É praticamente impossível tratar da controvérsia com os pelagianos sem recorrer a Agostinho de Hipona.¹ Este bispo teve participação decisiva no combate àqueles que ficaram conhecidos como responsáveis por reduzirem o papel da graça de Cristo na salvação do homem ao afirmarem a plena capacidade do livre arbítrio da vontade humana em alcançar a perfeição sem o auxílio divino.

Quando nos debruçamos com a devida atenção sobre as obras de Agostinho que tratam dessa controvérsia, podemos perceber os mecanismos discursivos utilizados pelo bispo com o intuito de identificar, admoestar e cada vez mais reprimir seus adversários. E embora as palavras do bispo de Hipona acerca destes tornem-se rígidas de maneira bastante gradual, a sua tarefa de distinguir os “verdadeiros cristãos” daqueles que “com muita habilidade, ao que parece [...] ensinam [...], mas também com um charlatanismo que anula a cruz de Cristo” (Agostinho, *De nat. et grat*) vai se tornando cada vez mais evidente.

No presente artigo, nos propomos justamente analisar de modo pontual esses mecanismos discursivos de identificação e de diferenciação promovidos por Agostinho e por seus partidários, isto é, aqueles contrários às concepções de Pelágio, durante um momento decisivo da controvérsia: os concílios de Cartago e de Mileve, ambos ocorridos no ano 416 da era cristã.

Não o faremos, contudo, tendo por base as vultosas obras que o bispo dedicou ao combate dos pelagianos ou ao delineamento das ideias discutidas por estes. Utilizaremos para a abordagem da análise aqui pretendida documentos mais modestos se comparados àquelas, mas nem por isso mais fáceis de serem compreendidos e investigados: as *epístolas*, ou cartas, escritas, em decorrência da controvérsia, pelos padres atuantes naqueles sínodos, representados pela autoridade dos primazes de Cartago e de Mileve, os bispos Aurélio e Silvano respectivamente, e pelo representante máximo da Igreja no ocidente, o bispo de Roma Inocêncio I.

¹ Em latim, *AVRELIVS AVGVSTINVS*, seu nome de batismo, ou *AVGVSTINVS HIPONENSIS*, sua designação após tornar-se bispo de Hipona. Aurélio Agostinho nasceu em 13 de novembro de 354 da era cristã na cidade de Tagaste (moderna Suq Ahras, na Argélia) na província romana da Numídia, no norte da África, situada a, aproximadamente, 300 quilômetros do mar e de Cartago, centro administrativo da região. Filho de pai pagão e de mãe cristã, Mônica, teve conhecimento dos ensinamentos cristãos desde a infância, mas nunca se preocupou em ser crente devotado. Através da ajuda do poderoso da região, Romaniano, pode ter uma educação clássica. Em sua juventude, ingressou na seita dos maniqueus durante algum tempo, mesma época em que teve uma concubina e com ela teve um filho, Adeodato. Somente em 386, após sua ida para Milão, naquele momento sede do império, converteu-se ao cristianismo e seu encontro com Ambrósio (339-397), bispo milanês, teve papel fundamental nessa decisão. Finalmente em 390 tornou-se bispo de *Hippo Regius*, Hipona, quando de passagem pela cidade fora aclamado pela população local e pelo então bispo Valério (MARROU, 1957, p. 13-35).

A controvérsia com os pelagianos

Agostinho de Hipona (354–430) – ou Santo Agostinho, como é comumente denominado – foi um bispo cristão do norte da África considerado um dos padres da Igreja que mais influenciou o pensamento cristão e a filosofia tardo-antiga e medieval.

Esse autor e pensador patrístico,² cuja obra epistolar será objeto principal de estudo no presente trabalho, é importante não apenas pelo que legou ao cristianismo, à filosofia ou às diversas áreas do conhecimento sobre as quais teve influência, mas também por sua atuação enérgica e decisiva no contexto em que viveu, como cristão, como filósofo e intelectual, como autoridade religiosa e principalmente como um homem em muitos aspectos à frente de seu tempo e em busca da verdade por intermédio da razão (MATTHEWS, 2007, p. 17-19).

Agostinho é bastante conhecido por sua vasta obra teológica. Boa parte dela foi escrita enquanto ele se preocupava em enfrentar e dismantelar os principais movimentos e ideias heréticos ou cismáticos resultantes no momento em que viveu. Além disso, todo o seu esforço intelectual e político, acabou contribuindo para o estabelecimento dos sustentáculos da ortodoxia cristã e para a consolidação dos principais dogmas e doutrinas da Igreja (MARROU, 1957, p. 51).

132

A partir da década de 410, Agostinho se deparou pela primeira vez em sua trajetória eclesiástica e intelectual com adversários à sua altura – os pelagianos. Estes recebiam essa alcunha por seguirem os ensinamentos de um asceta bretão residente em Roma, Pelágio (BROWN, 2005, p. 430).

Pelágio³ chegou em Roma provavelmente entre os anos de 384 e 390. Considerado homem de grande talento e virtude, foi orador, escritor, exegeta –

² Patrística é o termo que designa, de forma genérica, a filosofia cristã nos primeiros séculos logo após o seu surgimento, ou seja, a filosofia dos Padres da Igreja. A patrística surge quando o cristianismo se difunde e se consolida como religião de importância social e política, e a Igreja se firma como instituição, formulando-se então a base filosófica da doutrina cristã, especialmente na medida em que esta se opõe ao paganismo e às heresias que ameaçam sua própria unidade interna. Predominam assim os textos apologéticos, em defesa do cristianismo. A patrística representa a síntese da filosofia grega clássica com a religião cristã, tendo seu início com a escola de Alexandria, que revela um pensamento influenciado pelo espiritualismo neoplatônico e pela doutrina ética do estoicismo (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 148).

³ PELAGIUS, segundo Serafino Prete (1962, p. 12), pode ter sido originário da Irlanda ou da Inglaterra, há divergências nas fontes quanto à sua pátria de origem. O mais provável é que tenha nascido em alguma das ilhas britânicas. Sua data de nascimento também é incerta. Alguns autores, como Cristiani (1962, p. 30) e Frangiotti (1995, p. 113), a estipulam como sendo no mesmo ano do nascimento de Agostinho, ou seja, em 354. Sua trajetória se assemelha muito a do bispo de Hipona, o qual também nascido numa província romana e empenhado em seguir uma carreira intelectual e política-jurídica, acabou tendo que mudar-se para o centro do império em determinado momento de sua vida a fim de decidir seus rumos profissionais, intelectuais e até mesmo pessoais. Ambos optaram pela vida estritamente religiosa e filosófica. Porém, ao contrário de Agostinho, que não permaneceu em Milão por mais de quatro anos, Pelágio se estabeleceu em Roma por volta de trinta anos, só se retirando de lá por conta da invasão dos visigodos em 410 (BROWN, 2005, p. 426).

um “doutor leigo independente”. Esteve ligado aos mesmos círculos aristocráticos nos quais Jerônimo⁴ havia proclamado as virtudes da vida ascética, conseguindo ali um grupo entusiástico e dedicado de seguidores. Sabe-se que ele escreveu muito, mas boa parte de suas obras se perdeu. Alguns de seus trabalhos exegéticos, entretanto, foram conservados, bem como sua Carta a Demetriadés – texto dirigido a uma adolescente pelo qual é possível estudar sua visão sobre a natureza e sobre a espiritualidade (CRISTIANI, 1962, p. 30-31).

Ele era, antes de tudo, moralista severo e intransigente, pregava uma mensagem dura que veio a ser para muitos de seus ouvintes inspirativa: anunciava o desprendimento das riquezas, a prática dos conselhos evangélicos de pobreza e de castidade em todo o seu rigor. Dentre suas principais ideias estavam a de que a natureza humana, à semelhança de Deus, fora criada para que se atingisse a perfeição. Sendo assim, a perfeição não seria apenas possível ao ser humano, mas obrigatória. Ele acreditava também que essa capacidade de auto aperfeiçoamento jamais tivesse sido irreversivelmente prejudicada – para o bretão, a concepção do pecado original era inconcebível (BROWN, 2005, p. 426-427).

Tanto Pelágio quanto seus discípulos, dos quais o jovem advogado Celéstio acabou por se destacar, foram responsáveis por uma das principais polêmicas que a Igreja cristã teve que enfrentar ao final do Baixo Império Romano (O’GRADY, 1994, p. 134). Essa polêmica teve como tema central de discussão um conceito bastante debatido e controverso tanto no cristianismo quanto na filosofia: o livre arbítrio.⁵

A questão fulcral dessa controvérsia ocorrida inicialmente entre setores da Igreja africana, representados por Agostinho, e os seguidores das ideias de Pelágio, no entanto, permeava desde as práticas consideradas mais tradicionais pelo cristianismo da época – como o batismo infantil – até princípios considerados primordiais da doutrina cristã – como o pecado original⁶ e a graça.

⁴ Jerônimo nasceu em Stridon (Dalmácia), em 347, próximo da atual cidade de Lubiana, na Eslovênia, e morreu em Belém, em 420. Tido como o mais sábio dos padres latinos, reuniu em sua pessoa o ermitão, monge e escritor preocupado com os assuntos da Igreja. É conhecido principalmente por sua tradução da Bíblia para o latim, chamada *Vulgata* (SANTIDRIÁN, 1997, p. 292).

⁵ Livre arbítrio, ou livre escolha, é a faculdade que tem o indivíduo de determinar, com base em sua consciência apenas, a sua própria conduta; liberdade de escolha alternativa do indivíduo; liberdade de autodeterminação que consiste numa decisão, independentemente de qualquer constrangimento externo, mas de acordo com os motivos e intenções do próprio indivíduo (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 120).

⁶ *Peccato originali* (pecado original) é um conceito criado e introduzido por Agostinho na teologia cristã e profundamente influenciado pela tradição paulina, segundo o qual a partir do pecado de Adão no Éden toda a humanidade fora afetada por uma mancha de pecado em sua natureza que impossibilitava o homem de praticar o bem, e sua vontade de promover o bem, uma vez prejudicada pelo pecado, já não era mais suficiente para realizá-lo por suas próprias forças (GILSON, 2006, p. 287).

A controvérsia se iniciou de fato no ano de 410, quando os visigodos de Alarico invadiram e saquearam Roma e Pelágio e Celéstio, a exemplo de muitos romanos que se retiraram para províncias do norte africano fugindo da violência do ataque godo, aportaram em Cartago. Foi exatamente na província africana que Celéstio iniciou os distúrbios no meio religioso local ao censurar o batismo infantil (FRANGIOTTI, 1995, p. 113-114).

Como os pelagianos refutavam a ideia de um pecado primordial pelo qual todos os homens tivessem o livre arbítrio prejudicado, na prática, o batismo infantil se fazia desnecessário, já que toda criança nascia sem qualquer mancha oriunda da culpa compartilhada em Adão. De acordo com eles, o pecado de Adão afetou apenas a si mesmo e não toda a humanidade conforme defendia Agostinho (BROWN, 2005, p. 429).

Ao negar o pecado original, Pelágio confirmava a possibilidade de o homem poder praticar o bem por suas próprias forças, sem depender da graça divina para auxiliá-lo. O asceta bretão negava, assim, outro aspecto tido como fundamental no cristianismo: a doutrina da graça. Entendendo a graça unicamente como um dispositivo de perdão dos pecados cometidos, sem que ela pudesse intervir na natureza do homem para também impedir-lhe de cometer pecados, o asceta bretão acabava por reduzir a importância da graça e, conseqüentemente, do sacrifício de Cristo. E para Agostinho, negar a condenação humana em Adão era o mesmo que anular a cruz de Cristo. Pelágio, por sua vez, contemplava Cristo como um espelho de vida e de perfeição para os homens. Um exemplo que o homem poderia alcançar através de seu próprio esforço e vontade (PRETE, 1962, p. 148).

Por implicação, as ideias pelagianas resultavam numa atenuação da graça através da negação do pecado original e numa elevação do livre arbítrio da vontade humana, por meio do qual o homem era totalmente capaz de alcançar a salvação por sua própria diligência sem que a graça divina precisasse atuar antecipadamente. Dessa forma, os pelagianos acusavam Agostinho de dar pouca importância ao livre arbítrio, senão anulá-lo, quando o submetia à presciência divina e à graça (FRANGIOTTI, 1995, p. 116).

Logo após o início da controvérsia, quando Celéstio chegou no norte da África e acabou discordando dos bispos africanos com relação à necessidade do batismo infantil, não apenas o jovem romano foi impedido de se tornar presbítero, conforme havia pleiteado, como suas afirmações valeram a convocação de um sínodo pelos bispos locais a fim de avaliar a postura e os ensinamentos dele e do seu mestre Pelágio (O'GRADY, 1994, p. 130).

Daí em diante, à medida que a controvérsia se exacerbou, uma série de sínodos foram realizados com o intuito de resolver a questão. Em 411, reuniu-se um primeiro sínodo em Cartago por meio do qual Pelágio e Celéstio foram excomungados. Houveram dois sínodos posteriores, um ocorrido em Jerusalém em 414 e outro ocorrido em Dióspolis no ano seguinte, nos quais Pelágio – que já se encontrava na Palestina desde 411 – repudiou os ensinamentos e afirmações de Celéstio e foi, desse modo, inocentado das acusações de heresia e foi considerado ortodoxo pelos presbíteros orientais (CRISTIANI, 1962, p. 32-33).

Novos concílios ocorreram no norte da África em 416 promovidos por clérigos locais, um em Cartago (representando a província de África) e outro em Mileve (representando a província da Numídia). Nestes, os bispos apelaram para o então bispo de Roma,⁷ Inocêncio I (402-417) para a confirmação de suas deliberações e consequente condenação das ideias pelagianas como heréticas (WALKER, 2006, p. 247).

O bispo de Roma Zósimo (417-418) – sucessor de Inocêncio – teve que prosseguir na mediação da controvérsia, já que os concílios realizados até então não obtiveram êxito em solucionar a questão. Zósimo, por sua vez, via em Pelágio um verdadeiro crente na fé católica e chegou a receber dele uma confissão de fé. Também de Celéstio recebeu um apelo pessoal, de maneira que logo no início de seu bispado resolveu admiti-los na comunhão eclesial. Mais tarde, contudo, pressionado pelos bispos africanos e constrangido pela intervenção do imperador Honório no assunto, teve de voltar atrás: promulgou a epístola *Tractoria*, por intermédio da qual condenou Pelágio e seu discípulo como hereges, posicionando-se em favor dos bispos africanos reunidos no concílio de Cartago de 418 (FRANGIOTTI, 1998, p. 202-203).

O pelagianismo, entretanto, trouxe à tona questões que ainda prolongariam intensos debates no meio cristão. Depois da condenação de Pelágio e Celéstio em 418, as reações de muitos pelagianos que se encontravam na capital romana tornaram os ânimos tensos durante algum tempo. De 420 em diante, por exemplo, uma vez condenados, o asceta bretão e seu principal discípulo saíram de cena, e o movimento passou então a ser encabeçado por outro seguidor de Pelágio, o bispo italiano de Eclano, Juliano, que passou a dialogar com Agostinho no mais alto nível, acirrando ainda mais a controvérsia e exigindo do bispo hiponense, já em avançada idade, forças que ele não mais possuía (BROWN, 1990, p. 338-339).

⁷ Optamos por nos referir aos bispos de Roma exclusivamente por esse título, ao invés de utilizar o termo “papa”. Haja vista que, embora os bispos ocidentais frequentemente recorressem à autoridade do bispo romano para validar suas decisões em concílio ou para auxiliá-los em decorrência de alguma polêmica, a noção de “papa” como um sacerdote que se sobrepusesse em autoridade aos demais é tão anacrônica quanto impensável nesse contexto. Tal recorrência ocorria como forma de ratificação das decisões conciliares puramente locais por parte do presbítero da cidade sede do governo imperial, o qual estenderia a partir da capital as deliberações conciliares promovidas ao restante do império (DEL ROIO, 1997, p. 22).

A maneira como Agostinho apresentou o livre arbítrio, fez com que muitos monges o criticassem por desvalorizar seus esforços em levar uma vida desapegada do mundo e baseada nas obras: não somente os monges de Adrumeto,⁸ com os quais o bispo manteve diálogo através de correspondência e de livros inteiros a eles dedicados, mas também o monge de Marselha, João Cassiano (360-431), que em defesa da vida monástica e das boas obras acabou por elaborar uma doutrina com uma vertente semipelagiana (SANTIDRIÁN, 1997, p. 120-121).

As problemáticas postas em pauta por Pelágio acabaram tendo profunda repercussão nas concepções doutrinárias da Igreja e no cristianismo de modo geral. A despeito de manter a todo custo sua unidade institucional e visando a consolidação de uma teologia oficial, a Igreja romana permaneceu firme contra o pelagianismo e contra simpatizantes dos princípios por ele perpetrados. O Concílio ecumênico de Éfeso, em 431, novamente tratou da controvérsia, nesse momento condenando o semipelagianismo. Já no século seguinte, o concílio de Orange, em 529, tornou a elucidar a questão, rebatizando a doutrina agostiniana do pecado original (FRANGIOTTI, 1998, p. 203).

Uma introdução teórico-metodológica: polêmica, epístolas, ortodoxos e hereges

136

De acordo com Rosenmeyer (1997, p. 31), a carta pode ser vista como um gênero literário específico, o epistolar, pelo qual o escrito tem o atributo de dirigir-se a um destinatário particular, ou a vários destinatários. Pretendemos adiante observar ambos os casos: num primeiro momento, analisaremos duas cartas endereçadas ao bispo romano Inocêncio remetidas pelos padres do concílio de Cartago e de Mileve, representados por Agostinho tanto no parecer quanto na redação das mesmas; num segundo momento, analisaremos outras duas cartas contendo a resposta daquele bispo a esses padres.

Nesse processo de análise, o leitor, ou seja, o destinatário da carta, ocupa, na carta, o primeiro plano. Além disso, a carta supera a distância geográfica e/ou temporal entre o autor e o leitor e ela é um escrito específico e um produto particular de uma determinada circunstância (ALTMAN *apud* SOARES, 2013, p. 200-201). Nosso recorte, por exemplo, trata-se de cartas direcionadas a indivíduos específicos (autoridades eclesiais) em um momento peculiar (as decisões de dois concílios acerca da controvérsia com os pelagianos).

⁸ Adrumeto (ou Hadrumeto), hoje Susa, na Tunísia, foi fundada pelos fenícios e tornou-se cidade romana no século II, colonizada por Adriano. Situada a sudoeste de Cartago, foi destruída pelos Vândalos em 434 (FRANGIOTTI, 1998, p. 103).

Segundo Gonçalves e Di Mesquita (2009, p. 31) a epistolografia, no mundo antigo, era uma arte, uma técnica exercida por um pequeno grupo de letrados, capazes de aplicar os elementos constitutivos da retórica para transmitir mensagens e informações. De modo que a carta, nesse período, era o principal suporte de comunicação e de circulação de notícias em uma sociedade como a grecorromana, em que a mídia era muito mais restrita que a do mundo atual. “Assim, sem meios de comunicação que chegassem a grandes grupos sociais, as missivas tornaram-se *locus* essencial de informações e ideias entre particulares, e destes com pequenas comunidades e grupos, aos quais as cartas eram expedidas” (SOARES, 2013, p. 202).

Quando tratamos de epístolas utilizadas em polêmicas, como no caso aqui proposto, o discurso utilizado na carta deve ser analisado com um critério ainda mais específico, pois segundo Maingueneau (2002, p. 20) “fora de contexto, não podemos falar realmente do sentido de um enunciado, mas, na melhor das hipóteses, de coerções para que um sentido seja atribuído à sequência verbal proferida em uma situação particular, para que esta se torne um verdadeiro enunciado” assumido em um lugar e em um momento específicos, por um sujeito que se dirige, numa determinada perspectiva, a um ou a vários sujeitos.

De acordo com Brandão (2004, p. 37), “o discurso é o espaço em que saber e poder se articulam, pois, quem fala, fala de algum lugar, a partir de um direito reconhecido institucionalmente. Esse discurso, que passa por verdadeiro, que veicula saber (o saber institucional), é gerador de poder”. Em nosso estudo é possível perceber uma relação particularmente distinta: as epístolas são enviadas e recebidas por pares em posições de poder relativamente equânimes – são em sua maioria bispos cristãos que interagem com o intuito de confirmar uma decisão tomada em conjunto. A mediação do bispo de Roma se faz mais por questões procedimentais do que propriamente hierárquicas.

O discurso, entendido como jogo de enunciados, abre caminho para o confronto, quer seja entre discursos opostos quer seja entre enunciador e destinatário. Nesse sentido, vale destacar “a concepção de discurso como jogo estratégico e polêmico: o discurso não pode mais ser analisado simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas como jogo estratégico de ação e de reação, de pergunta e resposta, de dominação e de esquiva e também como luta” (BRANDÃO, 2004, p. 37).

Apesar de se tratar de uma polêmica, a controvérsia pelagiana, inquirida a partir de epístolas redigidas e recepcionadas por autoridades eclesiásticas que concordam com uma mesma matéria, a saber a condenação dos ensinamentos e das práticas elaboradas por Pelágio e seus discípulos, inflige à nossa pesquisa uma ressalva: o jogo estratégico de ação e de reação, de dominação e de esquiva fica implícito no discurso, uma vez que não há resposta por parte daqueles que são diferenciados, excluídos,

condenados; somente quem detém o poder (os bispos que condenam o pelagianismo) é que fala, pergunta e responde.

Nossa tarefa será perscrutar os “atos de criação linguística” de que falam Silva (2000, p. 76) para entender como os signos de identidade e de diferença foram sendo constituídos no decorrer da polêmica. Uma vez que são interdependentes e que são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva, identidade e diferença são fatores de uma mesma relação, e essa relação é socialmente e culturalmente construída. Logo, suas definições – discursiva e linguística – estão sujeitas a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. E esse poder de definir, de impor, a identidade e de marcar, pela imposição, a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder (SILVA, 2000, p. 80-81).

Como os escritores/remetentes e leitores/destinatários de nosso seletto conjunto de epístolas ocupam o mesmo espaço de poder, fica mais fácil identificar suas posições nesses jogos discursivos mediante os atos de criação linguísticos. Em nenhuma das cartas apuradas encontramos o termo “pelagiano” para se referir aos seguidores de Pelágio, mas sua posição é abertamente considerada heresia (embora com alguma cautela inicial), erro ou engano. E, ao mesmo tempo, Pelágio e Celéstio (a utilização de nomes é recorrente, porque há o intuito de deixar claro quem são os responsáveis pela polêmica) estão longe da “ortodoxia católica” (este termo é encontrado em uma das cartas), portanto, há que cuidar para serem devidamente separados dos demais cristãos, embora não imediatamente expurgados.

Ora, a afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. E ambas estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais se produz e utiliza classificações (herege/ortodoxo; católico/pelagiano). Dividir e classificar significa também hierarquizar e deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA, 2000, p. 81-82).

A etapa fundamental nesse procedimento de análise é entender quem detém o privilégio de dividir, de classificar e de atribuir diferentes valores aos grupos em oposição. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e de determinar a identidade. Agora a representação se liga à identidade e à diferença: a identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação que a identidade e a diferença adquirem sentido. Conseqüentemente, é por meio da representação que, por assim dizer a identidade e a diferença passam a existir (SILVA, 2000, p. 91).

Representar, nesse sentido, pressupõe uma atividade ou faculdade da consciência cognitiva em relação ao “mundo exterior” – rerepresentar uma presença (sensorial, perceptiva) ou fazer presente alguma coisa ausente, isto é, rerepresentar como presente algo que não é diretamente dado aos sentidos. Representar remete a uma atividade do sujeito do conhecimento e a sua capacidade de conhecer, isto é, de apreender um real “verdadeiro” para além das aparências de um real produzido pelo senso comum. E o objeto ausente é rerepresentado à consciência por intermédio de uma imagem ou símbolo, isto é, algo pertencente à categoria do signo (FALCON, 2000, p. 45-46).

Em relação ao poder, as classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. É importante salientar, no entanto, que a identidade é marcada pela diferença, que por sua vez, é sustentada pela exclusão (WOODWARD, 2000, p. 9-10). Sendo assim, o poder de representar a identidade (a si mesmo) e de marcar a diferença (o outro) cabe ao sujeito ou aos sujeitos do conhecimento responsáveis por apreender o real do contexto em questão: por isso os bispos que escrevem entre si e que possuem o controle e as diretrizes da controvérsia julgam a si mesmos como observantes da verdadeira fé e como verdadeiros católicos, seguidores dos ensinamentos ortodoxos, enquanto julgam aqueles de quem falam e que condenam por meio do discurso como observantes da fé errônea ou enganosa e como hereges, seguidores das ideias equivocadas de Pelágio.

139

Por fim, “assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (SILVA, 2000, p. 75). Mas, é claro, numa visão mais radical seria possível dizer que é a diferença que vem em primeiro lugar. Ou seja, o pelagiano não é diferenciado como pelagiano por não ser católico, possivelmente essa é a razão porque os autores das epístolas hesitam em atribuir designações a grupos (pelagianos) e em instituir vulgarmente a condenação de hereges – e é importante destacar que já haviam condenações concretizadas em sínodos.

O católico é que é católico por não ser pelagiano ou por não ser qualquer um dos diversos grupos condenados ou suspeitos de heresia naquele contexto. É através dessa perspectiva que a doutrina católica ou a teologia ortodoxa oficialmente instituída foi se consolidando, em concomitância à diferenciação e ao combate das diversas doutrinas.

Em meio a essa diferenciação, um grupo com mais semelhanças que divergências fora assumindo gradualmente o poder eclesial e identificando-se como a Igreja de Cristo, “a única e verdadeira Igreja católica” e portador da ortodoxia, da verdadeira fé, em oposição aos demais grupos, minoritários e desprovidos de poder político e militar, portanto, hereges, seitas ou cismáticos, propagadores do erro e do engano. Dessa forma é que a ortodoxia adquire sentido em função da heresia, e vice-versa.

Para Kochakwicz (1987, p. 305), a “heresia é função da ortodoxia e tem de ser definida em relação a ela. No entanto, para o historiador a relação inversa também é válida. Historicamente, a ortodoxia forma-se em função da heresia. A ortodoxia [...] estabelece-se e articula-se contra o pano de fundo da heresia”. Os dogmas, na maior parte das vezes, cristalizam-se na luta contra sua rejeição. E uma vez que o dogma é claramente definido, desafiá-lo abertamente equivale a incorrer na condição de heresia. Dessa forma, ortodoxia e heresia aparecem conjuntamente. “Os períodos de grandes lutas contra as heresias foram, ao mesmo tempo, as épocas em que se formaram efetivamente os elementos principais do ensinamento católico” (KOCHAKWICZ, 1987, p. 305).

O epistolário agostiniano: prospecção

De todo o conjunto das obras epistolares agostinianas devidamente catalogadas (300 cartas), 38 perpassam de alguma forma a controvérsia com os pelagianos.⁹ Seja por tratarem especificamente desse assunto, seja por mencionarem só de passagem nomes ou questões que se relacionam à controvérsia.

140

À exceção da carta de número 146, na qual Agostinho agradece Pelágio pelos cumprimentos que este lhe dera por meio de uma carta enviada anteriormente (atualmente perdida) quando de sua passagem por Hipona – isso bem antes do auge da polêmica, provavelmente ainda em 410 –, em 37 dessas epístolas podem ser encontrados tópicos referentes à querela, mesmo que indiretamente.¹⁰

Todas essas cartas¹¹ que vão desde o número 156 até o 289 e recobrem um período que vai desde 413 ou 415 até o ano anterior à morte do bispo de Hipona, 429, contêm algum conteúdo inerente a aspectos da controvérsia: ou os remetentes citam de modo quase sistemático os nomes dos envolvidos na polêmica (Pelágio, Celéstio, Juliano) ou tentam apontar erros e mesmo impugnar o grupo formado por esses três e por seus seguidores denominando-os pejorativamente de “pelagianos”.¹²

⁹ Cartas 146, 156, 157, 169, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 188, 190, 191, 193, 194, 196, 201, 202, 202A, 207, 214, 215, 216, 217, 224, 225, 226, 274, 275, 276, 280, 282, 286, 289.

¹⁰ Koopmans (1951, p. 150) descarta a possibilidade dessa carta (146) ter sido escrita em 411, 412 ou 413, como geralmente é datada. Para ele o mais provável é que tenha sido remetida no outono de 410, uma vez que o conteúdo moderado e amistoso da carta dificilmente seriam encontrados caso ela tivesse sido escrita posteriormente, com uma dura polêmica já em curso.

¹¹ As 28 novas cartas, de número 280 até 309, são catalogadas de outra maneira no acervo: de 1* a 28*.

¹² Prete (1962, p. 96-97) aponta Celéstio como líder mais inteligente e ativo do movimento, chegando a protagonizar a controvérsia em detrimento de seu mestre Pelágio e a ser confundido como mentor das ideias difundidas pelo movimento pelagiano (é o que pensa, por exemplo, Jerônimo).

Vinte e quatro (24) epístolas têm como tema principal a controvérsia com os pelagianos, das quais quatro (4) remetem diretamente aos concílios de Cartago e de Mileve – estas, o objeto de análise principal deste artigo –, os quais ocorridos em 416 foram conclamados particularmente para a solução da polêmica e onde as concepções pelagianas foram novamente condenadas.

Embora esteja inclusa na presente coletânea de epístolas, a carta 216 – escrita provavelmente depois da páscoa de 427 e remetida por Valentino, do monastério de Adrumeto, e endereçada a Agostinho – visa apenas esclarecer as origens das dissensões entre os monges, resultantes diretamente dos argumentos usados contra os pelagianos contidos nos escritos do bispo de Hipona. Ela não tem qualquer menção a Pelágio ou a qualquer de seus seguidores e nem imprime juízos acerca do conflito doutrinário. É de ordem simplesmente explicativa dos fatos que culminaram em maiores interrogações sobre o problema da graça e do livre arbítrio.

Dentre as quatorze (14) epístolas que não tratam especificamente da controvérsia, e que abordam assuntos diversos, desde venda de escravos até dados bibliográficos, vale ressaltar duas no que concerne ao modo como enfatizam a controvérsia: as cartas 196 e 202.

A primeira (a de número 196) foi redigida por Agostinho em fins do ano de 418 e endereçada ao bispo Asélico. Tem como tema principal “Judeus carnis e Israel espiritual”. A princípio parece claro que o conteúdo da carta intenta lidar com considerações ligadas aos judeus ou ao judaísmo, e isso o próprio Agostinho (*Ep.* 196, c. 1, PL 33) esclarece de imediato: “O venerável ancião Donaciano dignou-se a me remeter uma carta que sua santidade lho enviou sobre a controvérsia em relação a precaver-se do judaísmo e com encarecidas súplicas me mandou que te respondesse”.

De fato, no decorrer da carta, Agostinho, fundamentado na palavra do apóstolo Paulo, pretende esclarecer ao presbítero que os cristãos não precisavam mais observar as leis constantes no Velho Testamento, próprias para os judeus, uma vez que justamente a partir do sacrifício de Cristo na cruz os cristãos viviam agora sob uma nova lei, para o apóstolo não mais a lei carnal e visível à qual os judeus estavam submetidos, mas uma lei espiritual e invisível possibilitada unicamente pela graça.

Essa explanação se faz necessária porque, conforme Agostinho (*Ep.* 196, c. 16, PL 33) justifica ao final da carta:

Enfim, esse não sei quem, Apto, de quem me escreves que ensina os cristãos a comportarem-se como judeus, como tua Santidade me tem mostrado, chama

a si mesmo judeu ou israelita, de maneira que proíbe aqueles alimentos que, segundo a conveniência dos tempos, proibia também a lei dada pelo santo servo de Deus, Moisés, e quer persuadir as demais observâncias daquele tempo, já abolidas e superadas entre os cristãos.

O intuito da epístola, percebe-se afinal, não é combater os judeus ou o judaísmo propriamente dito, mas expor as determinações paulinas mediante as Escrituras segundo as quais os cristãos não necessitavam mais seguir as observâncias da lei mosaica, ao contrário do que o tal Apto apregoava almejando persuadir os cristãos, conforme Donaciano havia comunicado a Agostinho.

A crítica aos judeus, no entanto, permanece implícita, haja vista que para o bispo de Hipona, estes enquanto perpetuavam a observância da lei contida no Velho Testamento sem reconhecer a nova lei da graça, somente possível por intermédio de Cristo, manifestavam a utilidade da lei em seu estado menos eficaz:

Tal é a utilidade da lei: mostra ao homem a si mesmo, para que conheça sua debilidade e veja como que pela proibição se aumenta a concupiscência carnal, longe de cura; com mais ardor se apetezem as coisas proibidas quando se manda uma coisa espiritualmente e se obriga ao homem carnal observa-la. Mas o que sendo espiritual tem de cumprir a lei espiritual, o faz a graça, não a lei, isso é o dom, não a ordem, o Espírito, que ajuda, e não a letra, que manda (Agostinho, *Ep.* 196, c. 5, PL 33).

142

É precisamente ao ingressar nessas considerações que Agostinho dispõe de um dos tópicos para aludir à questão pelagiana. Não que deixa de discorrer sobre o problema dos judeus e passa a se referir exclusivamente aos pelagianos. Ele os intersecciona. Trata dos dois temas como se fosse um. Afinal, para o bispo o erro pelagiano era, assim como o judeu, se opor à graça de Cristo em favor do livre arbítrio da vontade humana. E essa aglutinação desenvolvida por Agostinho (*Ep.* 196, c. 7, PL 33, grifo nosso) vale ser transcrita na íntegra:

Sendo assim, os que se gloriam de serem israelitas por nascimento e se envaidecem da lei, fora da graça de Cristo, são aqueles de quem diz o Apóstolo que, "ignorando a justiça de Deus e querendo estabelecer a própria, não se subordinam à justiça divina". Chamam justiça a que o homem recebe de Deus; e chamam própria a essa justiça que eles creem ter suficiência para cumprir os mandamentos, sem ajuda e o dom daquele que deu a lei. Semelhantes a estes são aqueles que professam ser cristãos, mas se opõem à graça de Cristo, de modo que creem cumprir os mandamentos divinos com forças humanas. "Ignorando também eles a justiça de Deus e querendo estabelecer a própria, não se subordinam à justiça divina" e se assemelham aos judeus, senão pelo nome, pelo erro. Esses homens encontraram seus líderes em *Pelágio* e *Celéstio*, defensores ferrenhos de tal impiedade, que em julgamento recente têm sido privados da comunhão católica pelos diligentes e fieis servos de Deus e, por seu coração impenitente, se obstinam ainda em sua condenação.

A referência ao concílio de Cartago, em 418, que definitivamente condenou Pelágio e Celéstio também é um dispositivo discursivo utilizado pelo bispo hiponense para atacar o judaísmo: ora, na medida em que ele constrói todo um aparato argumentativo com o propósito de assemelhar os judeus, bem como suas práticas, a um grupo de cristãos que há pouco fora duramente combatido e condenado como herege, os pelagianos, suas intenções de desqualificar ambos os grupos diferenciando-os dos cristãos se fazem patentes.

A segunda das cartas referidas acima (a epístola de número 202), chama a atenção pelo jeito incomum por meio do qual um outro importante padre da Igreja se refere ao pelagianismo, ou melhor, “celestianismo”, se seguirmos o parecer que Jerônimo (*Ep.* 202, c. 1, PL 33, grifo nosso) dá ao movimento em questão:

O santo presbítero Inocêncio, portador desta carta, o ano passado pensava que nunca voltaria à África, e por isso não levou consigo meus escritos dirigidos a vossa condescendência. Mas damos graças a Deus, já que aconteceu que com vossa carta vencestes meu silêncio. Qualquer ocasião me é muito agradável para escrever a vossa reverência. Ponho a Deus por testemunha; se pudesse tomar asas de pomba, iria para dar-lhes um abraço, mesmo que apenas pelo mérito de suas virtudes, quando por vossa cooperação e ação tem sido degolada a *heresia celestiana*.

Através do trecho acima retirado da carta enviada a Alípio e Agostinho, por volta de 419, de Belém por Jerônimo, atentamos para o fato deste padre cristão oriental felicitar aqueles padres africanos por terem reprimido não a heresia de Pelágio, mas a de Celéstio. Para Jerônimo, aqueles famigerados ensinamentos que imputavam maior força ao livre arbítrio da vontade humana em detrimento da graça de Cristo e que uma vez difundidos em meio aos cristãos ocidentais (quando da chegada de Pelágio e Celéstio em Cartago) e orientais (quando da partida de Pelágio para Jerusalém) provocaram graves oposições entre os líderes eclesiásticos, não tinham como artífice principal Pelágio. Para ele, Celéstio era o grande responsável pelo movimento herético, por isso se refere a este como “heresia celestiana” e não pelagiana.

Isso, por sua vez, coincidiria com a perspectiva de Prete (1952, p. 96-97) de acordo com a qual a grande liderança à frente do pelagianismo, na verdade, sempre fora Celéstio, embora o articulador de ideias e pensador essencial das questões da natureza humana e do livre arbítrio fosse realmente Pelágio. No entanto, o vigor e a clareza com que se apresentava ante o público cristão sempre contribuíram para que o discípulo-mor pelagiano, isto é, Celéstio acabasse atraindo a atenção para si – e conseqüentemente para seu mestre e para as ideias e práticas que disseminavam.

Outro fator de destaque que auxiliaria na compreensão das palavras de Jerônimo sobre o movimento não pelagiano mas celestiano, pode ser vislumbrado a partir das

reflexões perpetradas por Marrou (1962, p. 152) que nos permitem conhecer outro cenário no qual Pelágio, se por um lado fora condenado em concílios realizados em África, portanto ocidentais, por outro lado fora sucessivamente absolvido em concílios realizados no oriente, quando de sua estadia em Jerusalém, e considerado plenamente de acordo com a ortodoxia e a fé católica. Enquanto Celéstio, por sua vez, não fora absolvido em nenhum dos concílios em que foi julgado.

O epistolário agostiniano: os dois concílios

Por volta de 414-415, Agostinho recebeu uma carta de Hilário (*Ep.* 156, PL 33), de Siracusa, a partir da qual tomou conhecimento de determinados ensinamentos atribuídos aos pelagianos do sul da Itália:

Portanto, suplico que te recordes de mim em tuas santas orações e te dignes informar a minha ignorância acerca de algo que certos cristãos de Siracusa expõem, dizendo: o homem pode persistir sem pecado, pode o homem guardar facilmente os mandamentos de Deus, se quiser; a criança que morrer sem batismo não estará condenada, posto que nasce sem pecado; o rico que vive em sua riqueza não pode entrar no reino de Deus se não vender todos os seus bens; ainda que as riquezas lhe sirvam para fazer boas obras, para nada servem; está absolutamente proibido o juramento; e em relação à Igreja, a qual se refere o Apóstolo ao dizer que não tem mancha nem mácula, esta em que agora congregamos ou aquela que esperamos? Alguém afirmou que se trata desta Igreja, na qual estão as pessoas reunidas agora e que não pode ser sem pecado.

144

A resposta veio em seguida, através de outra carta. Desta vez endereçada de Agostinho a Hilário na qual o bispo de Hipona se propõe a confrontar cada um dos pontos expostos, a pedido do siracusano. Nesta, no entanto, não há qualquer menção a Pelágio, embora o conhecimento dela nos permita inferir que Agostinho (*Ep.* 157, c. 3.22, PL 33, grifo nosso) não só já havia tido ciência daquelas ideias como já havia procurado combatê-las:

Tenho falado fartamente sobre esses temas em meus outros livros e sermões dedicados à Igreja. Também há por aqui alguns que semeiam aonde podem estas novas sementes de *erro*. A misericórdia de Deus curou desta peste vários deles pelo ministério meu e de meus irmãos. Creio que ainda há alguns, especialmente em Cartago. Mas já andam sussurrando pelos cantos por medo da fé, bem consolidada, da Igreja. Um deles, chamado *Celéstio*, havia começado já a introduzir-se furtivamente nas honras do sacerdócio da Igreja. A liberdade fidelíssima dos irmãos o empurrou para o tribunal do bispo por essas mesmas disputas contra a graça de Cristo.

Aqui não apenas há a menção explícita a Celéstio como seguidor e perpetrador dos referidos ensinamentos, mas também há a admissão por parte de Agostinho da tentativa do principal discípulo de Pelágio em tornar-se presbítero da Igreja e da atuação decisiva do concílio (o tribunal do bispo) em condená-lo.

As afirmações subsequentes chamam a atenção pelo conteúdo do discurso agostiniano:

No fim, (Celéstio) se viu obrigado a confessar que as crianças também têm necessidade de redenção, por isso têm de ser batizadas. Mas negou-se a expressar-se com maior precisão acerca do pecado original [...]. Entretanto, convencido e detestado pela Igreja, ao invés de corrigido e composto, ele se ausentou. Por isso temo que seja o mesmo que pretende perturbar vossa fé. Aqui está porque julguei que devia mencionar seu nome. Seja ele, sejam outros consortes desse *erro*, pois são mais do que podíamos esperar, e quando não são combatidos seduzem outros e a *seita* aumenta, de modo que não sei aonde vão terminar, eu prefiro *curá-los* dentro do organismo da Igreja ao invés de *amputá-los* deste organismo como membros *incuráveis* [...] (*Ep.* 157, c. 3.22, PL 33, grifo nosso).

O bispo de Hipona não poupa deméritos para se referir ao grupo que ele claramente denomina de *seita*. Embora não nomeie tal seita por pelagiana, generalizando os seguidores daqueles ensinamentos como pelagianos, associa-os diretamente à pessoa de Celéstio – e, para ele, são todos consortes desse *erro*.

A postura do bispo em relação à seita em questão é ainda mais sugestiva. Ele não pretende cerceá-la expurgando-a do interior da igreja, pelo contrário, ele prefere *curá-la* dentro mesmo da igreja. Não pretende amputá-la do organismo que é a igreja, como se fosse incurável. A associação a algo que necessita de cura (como uma doença) evidencia representações de diferenciação em sentido negativo.

Essas duas cartas são as primeiras que discorrem de algum modo acerca da polêmica. Nelas ainda não é possível vislumbrar um discurso inflamado contra os pelagianos. Aliás, este termo sequer aparece. Não há qualquer menção a Pelágio. E os termos heresia, hereges, heréticos, ortodoxos e suas variações também não constam nesses escritos. Tudo que podemos perceber é a descrição de ensinamentos e práticas supostamente pelagianos distintos da tradição cristã, o reconhecimento de Celéstio como liderança desse movimento e a condenação deste como erro ou seita, algo que precisa ser curado, senão amputado do corpo de fieis.

Em 416, os padres do concílio de Cartago liderados pelo bispo de Cartago, Aurélio (*Ep.* 175, c. 1, PL 33, grifo nosso), enviaram uma carta (a epístola de número

175) ao bispo de Roma, Inocêncio I, na qual introduzem suas justificativas da seguinte maneira:

Segundo o costume, nos reunimos solenemente na igreja cartaginesa para celebrar um sínodo ao qual fomos convocados por diversas causas. Nosso co-presbítero Orósio nos entregou cartas de nossos santos irmãos e co-sacerdotes Eros e Lázaro e decidimos agregá-las a esta. Uma vez lidas, denunciemos *Pelágio* e *Celéstio* como autores de um notório *crime* e de um *erro* que todos temos de anatematizar.

Posteriormente à ocorrência do sínodo, tanto o nome de Celéstio quanto o de Pelágio são descritos no texto da carta. E ambos aparecem como responsáveis por crime e erro notórios. Sobre estes, segue abaixo algumas considerações feitas pelos padres (*Ep.* 175, c. 2, PL 33, grifo nosso):

Temos de proteger a fé de muitos e ainda corrigir a perversidade de alguns. O que eles (Pelágio e Celéstio) intentam com suas *danosas disposições*, não é defender, mas exagerar a liberdade com ímpia soberba. Não deixam lugar algum para a graça de Deus, pela qual somos cristãos, pela qual se faz verdadeiramente livre o arbítrio da nossa vontade, pois se livra da dominação das concupiscências carnis.

146 Nesse trecho podemos perceber em qual perspectiva os padres veem o conteúdo dos ensinamentos atribuídos a Pelágio e Celéstio – como danosas disposições. A seguir, os redatores da carta questionam, à sua maneira, a autoridade das decisões tomadas pelos presbíteros orientais com relação aos réus da controvérsia: “Por isso, se é verdade que [...] *Pelágio* foi absolvido nas atas episcopais levantadas no Oriente, o mesmo *erro* e *impiedade*, que tem já muitos defensores espalhados por toda a parte, devem ser anatematizados também pela autoridade da sede apostólica” (*Ep.* 175, c. 4, PL 33, grifo nosso).

É notável o conhecimento que esses clérigos tinham dos sínodos realizados no oriente, nos quais Pelágio fora absolvido. Sua intenção é imputar o mesmo erro e impiedade aos responsáveis por aqueles processos de absolvição, delegando à sede apostólica (Roma) o papel de arbitrar essa situação em nível internacional, repreendendo não apenas Pelágio, mas também todos os responsáveis por o inocentar de seus erros.

Karfíková (2012, p. 159) parece certa ao afirmar que “a controvérsia antipelagiana [...] não foi somente uma disputa teológica, mas também eclesiástico-política. [...] as igrejas africana e italiana competiram pela influência sobre o ocidente, mas ao mesmo tempo, os cristãos orientais de diversas maneiras também conseguiram se envolver na disputa”. As disputas pelo poder pareciam também ocorrer no nível dos institucionalmente *estabelecidos* – tomando por empréstimo do termo de Norbert Elias e John Scotson (2000).

Enfim, o último momento na carta em que as atribuições ao asceta bretão e ao seu jovem discípulo aparecem se encontra retratado abaixo:

Negam, ademais, que devamos batizar as crianças para obter a graça que se dá por Cristo Salvador; desse modo as matam para sempre com tão mortífera doutrina, prometendo-lhes a vida eterna ainda que não se batizem, assegurando-lhes que não lhes vá acontecer o que diz o Senhor: “Veio o Filho do Homem salvar o que se havia perdido”. Porque, segundo eles, as crianças não se perderam, nem têm nada que salvar ou redimir com tão alto preço; nada têm de vício nelas, em nada estão presas sob o poder do diabo, e não se derramou por elas aquele sangue [...]. Verdade é que *Celéstio*, na igreja de Cartago, disse em sua confissão que a redenção das crianças se realiza também mediante o batismo de Cristo. Mas muitos que dizem ser ou haver sido discípulos de *Celéstio* e *Pelágio* não param de afirmar as ditas iniquidades, e com elas tratam de destruir por toda parte os fundamentos da fé cristã (*Ep.* 175, c. 6, PL 33, grifo nosso).

Também em 416, os padres do concílio de Mileve, agora liderados pelo primaz da principal cidade da província romana de Numídia, o bispo milevitano Silvano, emitiram uma epístola a Inocêncio com a finalidade de informar e corroborar suas decisões conciliares em favor da condenação de Pelágio e de suas proposições. Eles expõem a situação do seguinte modo: “Se pretende suscitar uma nova e farta *heresia*: a dos *inimigos* da graça de Cristo, que com suas *ímpias discussões* tratam até de apagar a oração dominical” (*Ep.* 176, c. 2, PL 33, grifo nosso).

Pela primeira vez o termo *heresia* aparece claramente no texto da carta. A *heresia*, por sua vez, é considerada ainda nova. Seus disseminadores são considerados inimigos da graça de Cristo. E suas posições são tidas como ímpias e não imbuídas de boa vontade ou da verdadeira fé, haja vista que pretendem supostamente acabar até mesmo com as orações dominicais.

Quanto às lideranças dessa nova *heresia*, os padres (*Ep.* 176, c. 4, PL 33, grifo nosso) deliberaram o seguinte:

Diz-se que os autores deste *pernicioso erro* são *Pelágio* e *Celéstio*. Queremos que sejam *curados* dentro da Igreja e não que sejam *separados* dela [...] a não ser que a necessidade nos force a isso. Diz-se que um deles, *Celéstio*, tem alcançado a dignidade de sacerdote na Ásia. Sua santidade deverá pedir melhor informação à Igreja cartaginesa sobre o que há poucos anos se discutiu com ele. As cartas enviadas por alguns irmãos nossos contam que *Pelágio*, estabelecido em Jerusalém, *engana* a alguns. Acrescentam que outros, muitos mais, que puderam averiguar com maior diligência suas opiniões, lutam contra ele em favor da graça de Cristo e da *verdade da fé católica*, em especial teu santo filho, irmão e nosso co-presbítero Jerônimo.

Imediatamente os presbíteros procuram esclarecer quem são os autores do pernicioso erro, Pelágio e Celéstio. Da mesma forma como Agostinho responde a

Hilário na epístola 157, já apresentada, a intenção dos padres não é separar da Igreja os julgados hereges, mas curá-los a fim de mantê-los no meio dos fiéis.

Novamente parecem apelar para o bispo de Roma a respeito da autoridade dos sacerdotes cristãos orientais que supostamente fizeram de Celéstio presbítero na Ásia, apesar de seus “erros” e condenações. Quanto a Pelágio, os padres do concílio exaltam a atuação dos cristãos que reagem contra os ensinamentos dele, em especial Jerônimo. Aqueles que assim fazem, lutam em favor da “verdade da fé católica”, em oposição aos pelagianos. As distinções e definições de grupos através de práticas se fazem notórias.

As respectivas respostas do bispo Inocêncio às cartas que lhe foram enviadas (epístolas 175 e 176) podem ser contempladas nas epístolas 181 e 182. A primeira em resposta aos padres do concílio de Cartago e a segunda aos do concílio de Mileve. Ambas foram remetidas provavelmente em 27 de janeiro de 417 (pelo menos no caso da primeira há incertezas quanto à data).

Para o bispo romano (*Ep.* 181, c. 2, PL 33), a questão da ortodoxia e da doutrina autêntica parecem ser de primeira ordem, tendo em vista que pela primeira vez os termos são utilizados no texto epistolar:

Assim, a Igreja, afiançada com suas normas e apoiada pelos decretos de uma justa sentença, não poderá ficar exposta ante aqueles dos quais se protege e que, armados, ou melhor, desarmados com as *perversas astúcias da linguagem*, disputam *aparentando professar a fé católica e exalam um pestilento veneno para corromper* da pior maneira os corações dos homens que têm retas ideias, e tratam de acabar com a *ortodoxia* plena da *doutrina autêntica*.

Inocêncio acusa os pelagianos de se colocarem contra a Igreja empregando perversas astúcias da linguagem. Eles enganam e convencem os cristãos ao erro porque apenas aparentam professar a fé católica, mas em realidade exalam veneno com o intuito de corromper os homens retos.

É possível perceber que o bispo percebe os condenados no concílio como agentes portadores de uma intenção específica de corromper os demais, utilizando-se para isso até mesmo de astúcias da linguagem. O objetivo deles é acabar com a ortodoxia plena da doutrina autêntica. O jogo discursivo está entremeado pelo jogo de poder:

Se pois, o grande Davi, para nos ensinar, confessa que o auxílio divino tem de ser assíduo e necessário, como *Pelágio* e *Celéstio*, deixando de lado toda a

solução dada nos Salmos, e rechaçando essa doutrina, confiam em *persuadir* alguns de que não devemos pedir auxílio de Deus, pois não necessitamos dele, quando todos os santos testificam que nada podem fazer sem o dito auxílio? (*Ep.* 181, c. 6, PL 33).

Na segunda epístola, a preocupação de Inocêncio (*Ep.* 182, c. 3, PL 33, grifo nosso) segue a mesma vertente, porém, partindo dos aspectos postos pelos padres do concílio de Mileve:

Vossa caridade logrará um bem em dobro: desfrutareis da graça de haver guardado os cânones e todos se beneficiarão de vosso bem. Qual católico irá querer cruzar a palavra com os *adversários de Cristo*? Ou quem compartilhará a mesma luz em uma comunhão de vida? Os autores da *nova heresia* sejam evitados. Puderam acaso inventar contra Deus algo pior que negar o auxílio divino e suprimir a causa da oração diária?

A solução do bispo romano para o problema desses novos hereges é evitá-los. Negam o auxílio divino e suprimem a oração diária, são, portanto, adversários de Cristo; não mais da cruz ou da graça de Cristo, mas do próprio Cristo. Quanto à maneira com que os cristãos têm de combater os hereges, não os expurgando ou os separando da Igreja, mas curando-os e impedindo que outros participem do erro, Inocêncio estabelece a graça de guardar os cânones. Isso por si só possibilitaria um bem em dobro.

Está claro que Inocêncio está se dirigindo a bispos. Sua preocupação é que não apenas fieis sejam enganados pela nova heresia, mas que presbíteros também sucumbam a ela. Em termos de poder, essa seria uma perspectiva pertinente às possíveis ponderações do primaz de Roma, responsável pela Igreja no ocidente: “posto que em todas as páginas divinas lemos que é preciso unir o auxílio divino à livre vontade, e que esta, privada da assistência divina, nada pode, como *Pelágio* e *Celéstio* podem defender com tanta obstinação [...] que a vontade por si só tem toda capacidade e [...] que a tantos consigam convencer disso?” (*Ep.* 182, c.4, PL 33, grifo nosso).

O bispo permanece apreensivo a respeito da capacidade que *Pelágio* e *Celéstio* têm de arregimentar seguidores. Provavelmente, por isso pouco pode fazer no tocante à política eclesiástica oriental que os isentou das acusações de heresia. A respeito disso, leva adiante sua sentença:

Determinamos, pois, pela autoridade e vigor apostólicos, que *Pelágio* e *Celéstio* [...] os *inventores de novas doutrinas*, que como diz o Apóstolo não edificam, mas geram problemas, sejam *privados da comunhão eclesiástica*, até que “saíam dos laços do diabo, que os tem cativos à sua vontade”; que, portanto, não sejam recebidos dentro do rebanho do Senhor, do qual *decidiram desertar para seguir o trâmite de seu perverso caminho* (*Ep.* 182, c.6, PL 33, grifo nosso).

Os acusados já nos são conhecidos: o asceta bretão Pelágio e seu principal seguidor, o jovem Celéstio. O veredito foi dado: culpados de inventar novas doutrinas. A punição determinada pelo bispo de Roma é que fossem privados da comunhão eclesiástica (excomungados), separados, expurgados do meio dos fiéis. E a advertência, sob a forma de penitência, é que não fossem reintroduzidos na comunhão de onde decidiram desertar até que deixassem de seguir o trâmite de seu perverso caminho.

Considerações finais

O arcabouço de textos escritos referentes ao bispo Agostinho de Hipona é por demais extenso. No caso do seu epistolário não poderia ser diferente. Um trabalho minucioso e atento de prospecção a este conjunto nos permitiu, contudo, levantar um material valioso e de imensa serventia à pesquisa sobre a controvérsia com os pelagianos.

Mesmo que a filtragem do material disponível tenha reduzido bastante o número de epístolas verdadeiramente relevantes para essa temática, ainda foi preciso promover um recorte mais específico sobre o contexto da polêmica. A escolha das epístolas relacionadas aos dois concílios africanos que em 416 condenaram as ideias pelagianas foi motivada por dois fatores: nelas há o diálogo entre as autoridades eclesiásticas africanas e a autoridade do bispo de Roma, de maneira que é possível observar as posições de ambas as partes no que se refere aos diversos tópicos em pauta; e nelas Agostinho não é a voz única que se pronuncia contra a posição pelagiana, na verdade, vale ressaltar que ele é uma voz em meio a muitas, o que possibilita um exercício mais amplo de comparação do discurso constante nas obras escritas exclusivamente pelo bispo de Hipona e nessas cartas onde outras vozes assumem o papel preponderante no combate ao pelagianismo.

Por meio do exame dessas quatro epístolas foi possível verificar que os discursos de exclusão e de diferenciação, apesar de aparentemente brandos, estão perpetrados de atos e práticas que contribuem para o sucesso do processo de cerceamento daqueles que se visa combater, nesse caso os pelagianos, representados por Pelágio e Celéstio. Estes, por sua vez, não têm voz. Em muito devido à escolha dos documentos apresentados. Mas o conhecimento dos acontecimentos e do contexto geral da controvérsia com certeza servem de auxílio para uma melhor reflexão sobre os significados e os símbolos expressos pelos autores.

Não há violência clara. O embate ocorre exclusivamente através do discurso. Mas há algumas precauções tomadas principalmente pelo bispo de Roma Inocêncio que assinalam a presença do recurso de medidas coercitivas por parte dos presbíteros para se enfrentar os hereges com eficácia: o apego aos cânones e a salvaguarda dos fiéis.

O apego aos cânones remeteria a uma solução dupla: no caso dos fiéis iletrados, o apego aos cânones demandaria uma inteira submissão à palavra e aos ensinamentos do presbítero local; e no caso dos fiéis letrados, a submissão à autoridade eclesiástica seria garantida mediante a correta interpretação das Escrituras, só possível aos santos clérigos, portadores da santa inspiração divina dirigida somente à santa e verdadeira igreja católica e debaixo da tradição dos santos padres.

A salvaguarda dos fiéis diante da ameaça herética se concretizaria caso o contato com os hereges e com as ideias heréticas fossem evitados. Em suma, a estratégia do grupo eclesial naquele momento no poder estava arquitetada, ao menos é o que uma análise inicial dessas fontes nos sugere.

O bispo de Roma tinha sua autoridade como representante da Igreja, pelo menos no ocidente, por todo o concílio de bispos africanos. Essa relação, porém, funcionava requerendo uma contrapartida: os bispos africanos esperavam que Roma testificasse suas decisões e que, tomando-as por corretas e em plena ortodoxia, as fizesse valer por todo o império cristão. Sem contar que o jogo de poder mais amplo entre ocidente e oriente também existe, mas nas constatações feitas tendo por base as epístolas expostas, esse embate ocupa um segundo plano. Talvez, em outras cartas, ele ocupe um papel essencial em torno da controvérsia.

Outra verificação importante é que o próprio Inocêncio percebe que o conflito de poder que permeia a polêmica se imbrica com o jogo discursivo: ele acusa os pelagianos de utilizarem perversas astúcias de linguagem. E nesse aspecto, seus temores se avultam. Se por um lado, Pelágio e Celéstio se submetem às autoridades dos concílios e de Roma, demonstrando sua predisposição em comungarem a mesma fé católica, por outro lado, seu poder de convencimento tem atuado sobre vários cristãos, desde a Itália, África até o oriente, não se circunscrevendo estritamente à comunidade leiga de fiéis, mas estendendo-se aos grupos sacerdotais, e grupos influentes no oriente.

Apesar de o concílio de Cartago de 418 ser responsável por condenar definitivamente o asceta bretão e seu principal discípulo e a partir dele a perseguição ao pelagianismo tomar proporções mais agressivas, nos dois concílios de 416, analisados sob a ótica epistolar, já nos é permitido constatar a ocorrência de práticas excludentes de diferenciação e de cerceamento de uma minoria ausente dos encargos de maior autoridade no interior da igreja naquele momento estabelecida.

O enunciado é direto: os pelagianos precisavam ser curados de seus erros, melhor que fosse no seio da Igreja, mas como continuavam obstinadamente propagando suas

invenções de doutrina e ajuntando seguidores por onde passavam, através de suas perversas astúcias de linguagem deveriam ser imediatamente amputados, excluídos da comunhão eclesial, e somente poderiam ser reintroduzidos quando deixassem de seguir seu perverso caminho e de corromper os homens retos com seu pestilento veneno, tornando a professar a doutrina autêntica.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. A natureza e a graça. In: _____. **A Graça** (I). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. **Opera Omnia**. Texto latino, estabelecido segundo o CSEL (Brepols, 1948), disponibilizado em <www.augustinus.it>, juntamente com a tradução em alemão, francês, espanhol [*Biblioteca de Autores Cristianos – BAC*] e italiano [*Nuova Biblioteca Agostiniana – NBA*, Città Nuova Editrice].
- BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: UNICAMP, 2004.
- BROWN, Peter R. L. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CRISTIANI, M. **Breve História das Heresias**. Trad. José Aleixo Dellagnelo. São Paulo: Flamboyant, 1962.
- DEL ROIO, José Luiz. **Igreja medieval: a Críandade latina**. São Paulo: Ática, 1997.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FALCON, Francisco J. Calazans. História e representação. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (Org.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papyrus, 2000, p. 41-72.
- FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias: séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1995.
- GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.
- GONÇALVES, A. T. M.; DI MESQUITA, F. D. G. Atividade epistolar no mundo antigo: relendo as cartas consolatórias de Sêneca. **História Revista**, v.15, n.1, p. 31-53, 2010.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. **Grace and the will according to Augustine**. Trans. Markéta Janebová. Boston: Brill, 2012.

- KOCHAKWICZ, Leszek. Heresia. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 301-325. v. 12.
- KOOPMANS, J. H. Augustine's first contact with Pelagius and the dating of the condemnation of Caelestius at Carthage. **Vigiliae Christianae**, v. 8, n. 3, 2007, p. 149-153. 2007.
- MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. Trad. Cecília P. de Souza e Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez: 2002.
- MARROU, Henri. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- O'GRADY, Joan. **Heresia**. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1994.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. **A Antiguidade tardia: de Marco Aurélio a Romulus Augustulus**. São Paulo: Ática, 1990.
- PRETE, Serafino. **Pelagio y el pelagianismo**. Trad. Faustino Martínez Goñi. Barcelona: Litúrgica Española, 1962.
- ROSENMEYER, P. **Ancient epistolary fictions: the letter in greek literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- SANTIDRIÁN, Pedro R. **Breve dicionário de pensadores cristãos**. Aparecida: Santuário, 2001.
- SILVA, Tomaz T. (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOARES, Carolline da S. O gênero epistolar na antiguidade: a importância das *cartas* de Cipriano para a história do cristianismo norte africano (século III d.C.). **Revista História e Cultura**, v. 2, n. 3 (Especial), p. 199-215, 2013.
- WALKER, William. **História da Igreja Cristã**. Trad. Paulo Siepierski. São Paulo: ASTE, 2006.

À ORDEM FRANCISCANA E A SOCIEDADE CRISTÃ: CENTRO, PERIFERIA E CONTROVÉRSIA*

Ana Paula Tavares Magalhães**

Resumo: A Ordem Franciscana originou-se de uma experiência laica e marginal à estrutura clerical estabelecida. Sua gênese aponta para a condição de *outsider*, a qual pode ser verificada tanto a partir da localização geográfica quanto a partir da localização social. Rapidamente, os frades foram incorporados ao projeto eclesial dos papas do século XIII, e a nova Ordem assumiu a condição de *estabelecida*, o que implicava na passagem de uma condição periférica a uma condição central no cristianismo medieval. Mas a situação conduziria à ruptura no interior da Ordem, o que resultaria em uma divisão entre *estabelecidos* – defensores da nova cultura franciscana – e *outsiders* – defensores do retorno ao projeto original.

Palavras-chave: Marginalidade; Projeto eclesial; Espirituais Franciscanos

Abstract: The Franciscan Order's origin is related to a laic and border experience facing established clerical structure. Its genesis points to an *outsider* position, that can be find out in the geographic location as well as in the social location. Quickly, the friars were incorporated to the ecclesial project drawn by the popes of the 13th century, and the new born Order reached the position of *stablished* – including a transfer from the periphery to the nuclear point of the medieval Christian system. However, such a situation led to a break inside the Order, followed by a split between *stablished* – that agreed with the new Franciscan culture – and *outsiders* – that fought for the return of the first Franciscan project.

Keywords: Ancillary; Ecclesial project; Franciscan Spirituals.

* Artigo submetido à avaliação em 16 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 19 de junho de 2016.

** Doutora em História Medieval pela Universidade de São Paulo. E-mail: apmagalh@usp.br.

Introdução

Estabelecida, em um primeiro momento, como manifestação de uma piedade laica nas margens das cidades, a Ordem de Francisco viria, com o tempo, a tornar-se cada vez mais clerical, ao mesmo tempo em que se deslocava, progressivamente, para os centros das organizações urbanas. A ocupação aleatória dos espaços, pela utilização de choupanas abandonadas, alternada com as pregações errantes, constituía a tônica dos primeiros tempos, quando, então, a “sociedade franciscana” desejava afirmar-se naquela sociedade a partir de um referencial marginal – *outsider*. A partir, contudo, de um projeto eclesial em expansão, Francisco e os seus passariam a seguir um plano cada vez mais definido, que implicava na edificação de conventos e na elaboração de complexa normativa jurídica – o que viria, afinal, a consolidar seu estatuto de *estabelecidos*.

A mudança refletia um modelo eclesial de ordenação social, ao qual as ordens religiosas deveriam adequar-se e para o sucesso do qual desempenhariam papel fundamental. O Concílio de Latrão (1215), convocado e presidido pelo papa Inocêncio III (1198-1216), traria soluções para o expediente da pregação por parte de laicos como Francisco, mas, ao mesmo tempo, estabeleceria limitações importantes quanto às condições da prédica e quanto à criação de novas ordens. A rápida institucionalização da Ordem Franciscana fez-se acompanhar da demanda pela sacerdotalização de seus membros – muitos quais, em última instância, acabaram por se tornar catedráticos nas prestigiosas Universidades. A pobreza primitiva de Francisco, fruto de um sentimento difuso de devoção popular, pretendia de forma intuitiva, reproduzir o que consideravam a vida de Cristo e dos apóstolos. A nova pobreza, definitivamente institucional, precisava coadunar-se com um projeto de Igreja e de sociedade. Esse implicava na estabilidade conventual e no estabelecimento de rotinas. Dessa forma, os frades de Francisco inscreveram-se no grande movimento em direção à centralização do poder e da autoridade: a monarquia eclesial. Sua pregação falaria diretamente ao homem comum, e difundiria um ensinamento conforme a ortodoxia. Ao mesmo tempo, seu emprego no combate à heresia se faria notar muito rapidamente, na medida em que passaram a atuar junto aos tribunais do Santo Ofício (1229).

Cedo, verificou-se a ausência de consenso entre os herdeiros de Francisco: enquanto alguns – denominados Conventuais – dispuseram-se à vida institucional, a qual implicava, de maneira para alguns constrangedora, na vida em grandes edifícios, dotados de basílicas e bibliotecas: tratava-se dos *estabelecidos*, tais como figuravam a partir da década de 20 do século XIII. Aqueles que não se conformaram – denominados Espirituais – acabaram engajando-se em uma luta pela que consideravam a observância

estrita da pobreza evangélica e do projeto do fundador. *Outsiders*, esses acabariam por obter algumas conquistas, por meio de documentos papais, mas eram, sobretudo, de natureza teórica. Boa parte deles se dispersou, aderindo a outros movimentos – caso dos Pobres Eremitas de Celestino – ou por meio do desterro e do auto-desterro; dentre os desterrados, atribui-se importância à cultura eremítica, recriada em nova situação: e assim, alguns dos frades de Francisco retornavam às choupanas, e, portanto, à margem geográfica da sociedade.

Francisco e os doze companheiros: marginalidade e representação

Doze foi o número atribuído, nas narrativas franciscanas, à origem da Ordem, o que consistia em estabelecer um paralelo com a origem do próprio cristianismo. Os companheiros da primitiva fraternidade de Francisco teriam presenciado o momento em que o fundador fora demandar a aprovação de seu modo de vida pelo papa Inocêncio III (1209). Sabemos, contudo, que essa narrativa é incerta, e não dá conta da plausibilidade da apresentação de uma demanda junto ao sumo-pontífice. Em sua *Expositio in regulam fratrum minorum*, Ângelo Clareno (1247-1337), faz referência ao grupo:

156

Bernardo de Quintavalle, que foi o primeiro Frade Menor após São Francisco; Pedro, que foi o segundo; Egídio, que foi o terceiro; Morico, o Pequeno, que foi o quarto; Sabatino, que foi o quinto; Bárbaro, que foi o sexto; João de São Constâncio, que foi o sétimo; Ângelo Tancredi, que foi o oitavo; Filipe Longo, que foi o nono; Iluminado, que foi o décimo; Morico de Bernardo ludante, que foi o décimo primeiro; João de Capela, que foi o décimo segundo que, tendo subtraído furtivamente o bálsamo preparado para ungir o corpo de São Francisco, enforcou-se (BOCCALI *et al.*, 1994, p. 114-116).

A construção desse mito fundador tem implicações que ultrapassam a concepção sobre as origens da Ordem: a narrativa dos doze companheiros seria, também, a fundadora de uma tradição narrativa, na qual se estabelecia uma relação de identidade, sob todos os aspectos, entre a Ordem de Francisco e a o apostolado cristão. Para toda narrativa futura produzida na Ordem, (1) Francisco seria similar a Cristo; (2) os frades seriam similares aos apóstolos; e (3) a Regra de Francisco seria idêntica ao Evangelho de Cristo:

Conheço e sustento que a regra de Francisco e estado dos menores é verdadeiramente evangélica e apostólica, e finalidade de todas as outras [regras], na qual e pela qual a obra de Cristo deve ser solenemente consumada, tanto quanto na obra e no descanso do sexto e sétimo dias (BURR, 1992, p. 129).

Essa relação de *similitudose* fazia, por outro lado, a partir do princípio da marginalização: de acordo com a exegese franciscana, Cristo e os apóstolos nada haviam possuído, fosse em particular ou em comum; e ao reproduzir essa *forma vitae*, os franciscanos estariam emulando a *vitavere evangelica*. A absoluta pobreza – de bens, direitos e privilégios – era o elemento que tornava Cristo e os apóstolos *outsiders*, e que identificava, de forma privilegiada, os seguidores de Francisco como seus verdadeiros herdeiros – inclusive, de um ponto de vista histórico.

Outsiders, os primeiros companheiros teriam vivido em uma cabana abandonada, em uma localidade chamada Rivo Torto – vale no coração da Úmbria, perto de Assis. A cabana servia como cenóbio e eremitério há um tempo – na medida em que ali se ressaltavam o isolamento e o princípio da fraternidade. Trata-se de uma narrativa de identificação dos frades ao modelo apostólico: “Havia ali uma cabana abandonada, [...] e lá se defendiam da chuva. ‘Pois, como dizia o santo, de uma cabana vai-se mais depressa para o céu do que de um palácio’” (TEIXEIRA, 2004, p. 40). Essa identificação implicava, antes de tudo, na construção de uma narrativa sobre o modelo apostólico. Essa apoiava-se em determinadas passagens bíblicas selecionadas de forma a colocar em relevo a virtude da pobreza entre os apóstolos. O melhor exemplo é a seguinte passagem do Evangelho de Matheus: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus” (Mt, 19-21). A narrativa apostólica precisou, portanto, adequar-se à demanda franciscana e à demanda popular geral do século XIII – que valorizava, sobretudo, os sinais externos da devoção. Por isso, o apostolado deveria ser identificado ao pobre. Esse representa, em sua situação, a miséria da condição humana, ao mesmo tempo em que se iguala aos pequenos, condição para o pleno exercício do cristianismo.

A localização geográfica da primeira morada dos franciscanos reporta à condição marginal implícita no “projeto inicial”, a qual tende a identificar pobreza e humildade – e a valorizar o aspecto exterior do exercício da fé.

Os filhos e irmãos permaneceram nesse lugar em conversação com o bem-aventurado pai, trabalhando bastante e sofrendo escassez de tudo. Faltou-lhes muitas vezes até o pão, precisando contentar-se com os nabos penosamente mendigados pela planície de Assis. Sua casa era tão apertada que mal podiam sentar-se ou descansar. Mas não se ouviam queixas ou murmurações: calmos e alegres conservavam a paciência (TEIXEIRA, 2004, p. 40).

O vale de Rivo Torto, em seu isolamento fundamental, condenava Francisco e seus primeiros companheiros a uma condição periférica. Igualmente *outsider* era a comunidade do ponto de vista comportamental. A cabana, associada aos rigores da pobreza – material e espiritual –, implicava na renúncia ao mundo – exercício interdito

ao homem ordinário. Embora fosse justamente o homem ordinário o objeto preferencial dos cuidados dos frades – a partir da atividade da pregação e das obras piedosas –, sua *forma vitae*, extremamente elevada, não era passível de uma *imitatio* geral.

A representação implica em uma contradição em termos das figuras de linguagem. Se a pobreza franciscana condenava os frades a uma prática de vida associada à pequenez – o epíteto *Minores* é representativo dessa auto-imagem –, ela também era classificada como a mais elevada. Aqui se aplicam, portanto, os superlativos e hipérboles, que definiam tanto a condição do *menor, mais pobre, humilis* quanto a prática *mais elevada, mais conforme a Cristo, mas gloriosa*: a elaboração do discurso marginaliza os frades, mas a narrativa, iniciada nos confins últimos da periferia, termina por colocar os frades no centro – assim é também o papel central que lhes reservava a História da humanidade. De acordo com o polemista Ubertino de Casale,

Francisco assinalaria uma nova época na história da Igreja e, conseqüentemente, da humanidade. [...] figura plena da perfeição cristã em seus vários aspectos e, pouco a pouco, [...] verdadeira imagem do Cristo: perfeita, na medida em que isso podia ser concedido a uma criatura humana. Dessa forma, assim como, no décimo terceiro dia, a figura de Jesus se apresentara aos três reis sábios, [...] no décimo terceiro século, se constituíra uma verdadeira manifestação da sabedoria cristã, que multiplicara grandemente a divina sabedoria. A partir da prática religiosa da pobreza, fora renovada a vida evangélica em Francisco, o patriarca dos pobres (MAGALHÃES, 2003, p. 298).

158

A retórica que sustentava a auto-representação franciscana, com sua profusão de louvores ao fundador e à forma de vida dos frades, implicava na aceitação de um elemento distintivo: tratava-se de *rebaixar e, em igual medida, elevar* a forma de vida e a espiritualidade franciscanas. O recurso resultaria, em última análise, em situar os frades em um isolamento, fosse do ponto de vista geográfico, fosse do ponto de vista comportamental. Ressaltava-se, portanto, a característica marginal, periférica, a qual, pelo rebaixamento e pela elevação, separava a comunidade do restante do mundo. O isolamento transformava aqueles homens, tão palpáveis e frágeis na realidade concreta, em seres formidáveis, intocáveis, dotados de poder sobre-humano do ponto de vista da representação. Qualquer que seja a leitura que façamos, o isolamento, concreto ou virtual, conferia aos frades de Francisco o qualificativo de *outsiders*.

“Da intuição à instituição”: Francisco de Assis e Inocêncio III

Se o isolamento inicial diferenciava e exaltava o grupo franciscano a partir de uma perspectiva da marginalidade, o curso tomado a partir dos eventos do início

do século XIII viria a desviar, progressivamente, a trajetória dos frades. A justificativa retórica para a rápida conventualização da Ordem surge nas fontes franciscanas sob a forma de um camponês, acompanhado de um asno, que teria ido se alojar na cabana ocupada pelos frades. Conforme uma tradição oral e escrita difusa, esses teriam cedido lugar ao homem com o animal, transferindo-se para uma localidade denominada Porciúncula, situada na planície de Santa Maria dos Anjos.

Dessa forma, as fontes citam a *translatio*, sem estabelecer ou reconhecer ruptura, ao menos no nível das representações. O que vinha se processando, entretanto, era uma progressiva – muito embora rápida – institucionalização, a partir do estabelecimento de conventos, normativas, direitos e privilégios. Acompanhando a institucionalização, advieram a sacerdotalização e a intelectualização da Ordem. Da primitiva autorização verbal de Inocêncio III, datada de 1209, que autorizava Francisco e seus companheiros a pregar e endereçar exortações morais, decorreram somente dez anos até que as primeiras modificações decisivas foram aprovadas por um Capítulo Geral (1217):

Durante a estada de Francisco no Egito, em pregação a partir de 1219, um capítulo promulgou constituições inspiradas na legislação das antigas ordens. [...] o estudo e a posse de livros foram encorajados, a disciplina foi revista e foram introduzidas abstinências estranhas à Regra. As medidas visavam a conformar a Ordem à conduta de numerosos clérigos. [...] um ano de noviciato foi estabelecido para aqueles que desejavam entrar na comunidade; um representante da Santa Sé, o cardeal Hugolino, foi nomeado protetor, governador e corretor da fraternidade; por essa época, Francisco cedeu a direção de sua comunidade a Pedro Cattani o qual, morto em 10 de março de 1221, foi substituído por Elias de Cortona; por fim, transformado em chefe espiritual da comunidade, Francisco deveria dotá-la de uma nova Regra (MAGALHÃES, 2003, p. 51).

159

O IV Concílio de Latrão (1215) estabeleceria as linhas gerais do projeto eclesial de Inocêncio III – e os franciscanos eram, sem ainda sabê-lo, parte fundamental. À interdição de se criarem novas ordens (cânone 13), apôs-se a possibilidade de uma pregação laica, embora fundamentalmente enquadrada (cânone 10). Por essa brecha inseriram-se os franciscanos, nos quais Inocêncio III reconhecia grandes correias de contato com a sociedade laica e urbana. Inicialmente laicos pregando aos laicos, os frades converteram-se, rapidamente, em sacerdotes; e a fraternidade primitiva, em Ordem: era a concretização do caminho da intuição à instituição:

Como as demais ordens religiosas, a Ordem Franciscana apresenta-se, hoje, sob a forma de uma 'instituição'. Todavia, como todos os movimentos que deixaram traço duradouro na história, antes de solidificar-se numa instituição, o movimento franciscano foi, antes, uma intuição germinada no espírito e no coração do homem (DESBONNETS, 1987, p. 13).

O convento era o lugar da estabilidade, que fixava o frade a uma espacialidade, retirando-o da condição eremítico-giróvaga. O abandono da “cabana” implicava em muito mais que uma mudança de habitação. O novo *lócus* geográfico era, também, um novo *lócus* social: o convento possuía existência jurídica, formal – e se relacionava, de forma contínua, com os indivíduos e instituições do entorno. Cada vez mais prestigiado, o convento recolhia cada vez mais polpudas esmolas, e estreitava-se sua relação com os *potentes* da cidade. O deslocamento também se operava, progressivamente, da periferia em direção ao centro da cidade; e o estabelecimento da Regra, publicada na bula *Soletannuere*(1223), de Honório III, daria a forma final à instituição franciscana: doravante ela era, com todos os direitos e prescrições, uma Ordem. Por fim, no ano de 1229, o papa Gregório IX criou o Tribunal do Santo Ofício, a saber, a Inquisição papal – que se tornava o ofício dos Mendicantes (Franciscanos e Dominicanos). Cabia-lhes, a partir de então – e em substituição aos bispos – o ofício da identificação e do combate às heresias. Os Franciscanos dos anos 1220 eram, sob todos os aspectos, *estabelecidos*.

O sacerdote e o intelectual: a presença franciscana no *saeculum*

160 É certo que as mudanças advindas com o Capítulo Geral franciscano reunido em 1217 transformariam a comunidade franciscana, colocando-a no caminho da institucionalização. Um dos pressupostos da institucionalização, no século XIII, quando a Igreja Católica firmava-se como uma grande monarquia – e a Igreja de Roma consolidava seus plenos poderes sobre o Ocidente –, foi a progressiva sacerdotalização dos frades. A partir de uma intuição ancorada profundamente em um ambiente e em uma espiritualidade laicos, a fraternidade franciscana se converteria, rapidamente, em uma Ordem de clérigos, a saber, indivíduos que receberiam as ordens sacerdotais após alguns anos de estudo e de internato. Esses seriam os sacerdotes de Inocêncio III, ideais para falar diretamente ao povo, embora dotados, doravante, de um saber formal. Tratava-se de associar a natural *auctoritas* de que os franciscanos gozavam junto aos grupos laicos urbanos a uma *auctoritas* institucional – que derivava de sua posição hierárquica (a *ordo clericalis*) e de sua relação com os livros e com os saberes.

Os mesmos saberes acabariam por implicar os franciscanos na aventura da Universidade medieval, na qual, muito rapidamente, os frades passaram a ocupar cátedras, com decorrências decisivas para suas relações com o clero secular, para as querelas no interior da Ordem e, finalmente, para sua posição na produção acadêmica medieval. Boaventura de Bagnoregio, ministro-geral da Ordem entre os anos de 1257 e 1274, aluno e, posteriormente, mestre na Universidade de Paris, destacou-se como

expoente intelectual da Ordem. Suas posturas, sobretudo as filosóficas e teológicas, serviriam como base para a construção de um ideário genuinamente franciscano – de bases fundamentalmente agostinianas, mas associado a um otimismo que se evidencia no recurso à noção aristotélica de Ciência.

Sobre as querelas com o clero secular, destacamos, sem mais nos alongar, a produção da obra *Apologia pauperum contra calumniatorem* (c.1269), de Boaventura de Bagnoregio, dirigida contra Geraldo de Abbéville, mestre secular da Universidade de Paris em franco ataque aos mendicantes. O que nos interessa, neste momento, são as transformações trazidas pela inserção da Universidade no plano das relações internas à Ordem. Estabeleceu-se, entre os frades rigoristas, a argumentação segundo a qual a pobreza absoluta não previa a propriedade de livros (representação de riqueza, tendo em vista as encadernações caríssimas e a necessidade de amplos edifícios para abrigá-los), e que o próprio Francisco – genuinamente um *outsider* – não os possuía. O ministro-geral Boaventura formularia uma solução de compromisso, procurando, a partir de um arrazoado filosófico-teológico, contemplar as necessidades de ambos os partidos, mantendo, contudo, a condição franciscana de *estabelecidos*:

A justificativa fundamental para tanto era apresentada como a necessidade de prover aos frades o conhecimento a respeito do ensinamento que professavam em sua vocação de pregadores. Boaventura procurou, ainda, superar a dicotomia saber *versus* contemplação, ao enunciar a equivalência entre ambos no caminho para a perfeição – o *Itinerarium mentis in Deum*, a saber, o caminho da alma para Deus, o qual se cumpriria pela “via iluminativa”, estando Deus presente “em toda coisa que se sente ou se conhece” (MAGALHÃES, 2015, p. 239).

161

Não obstante o estabelecimento de uma hegemonia da instituição sobre a intuição, as ideias e a ação de Boaventura selariam uma “pequena paz franciscana”. Escolho esse denominativo para definir um interregno – representado pelo generalato de Boaventura (1257-1274) – no conjunto da denominada “Questão Franciscana” (essa se define, a saber, pelo debate e pelo dissenso sobre a concepção e a prática da pobreza no interior da Ordem). Para além de sua atuação pontual, Boaventura contribuiria, por meio de sua obra, para contínuas atualizações na discussão sobre a pobreza – e sua argumentação seria utilizada por ambos os lados, sobretudo nas duas primeiras décadas do século XIV.

Os Espirituais Franciscanos: debate, luta, exílio e diáspora

Estabelecidos como um dos fundamentos da ortodoxia católica no Ocidente medieval, a Ordem Franciscana desempenhou, ao longo dos séculos XIII e XIV,

importante papel na prevenção e contenção de “desvios” da fé. O ministério do Ensino, associado à atuação na Inquisição papal, transformou Franciscanos, ao lado de Dominicanos, nos principais instrumentos da Cúria romana no combate às heresias. E, nesta luta, o papa utilizaria os instrumentos escolhidos por ele próprio. Caberia a eles um trabalho de conselho e prédica, traduzido por meio de sermões carregados de carga didática, ao lado de estratégias tais como o teatro e as fabulações: a mensagem cristã era acessível a partir de uma estrutura estabelecida pela difundi-la e mediante numerosas formas capilares de comunicação (SWANSON, 1997, p. 91). A partir de 1229, não obstante, com a criação do Tribunal do Santo Ofício, sob o encargo direto do sumo-pontífice, as ordens mendicantes passaram ao controle da Inquisição contra os heréticos. Segundo Jacqueline Martin-Bagnaudez, tal decisão era mais que uma atribuição: “ela marcou um giro real na luta contra a heresia: era apenas ao papado que esta deveria interessar” (MARTIN-BAGNAUDEZ, 1992, p. 34). Responsáveis pela identificação, classificação e repressão das heresias, os frades de Francisco e os cônegos de Domingos acabariam por elaborar uma literatura relevante no assunto, entre tratados anti-heréticos e manuais de inquisidor.

Mas justamente ali onde a heresia era esmagada – sob o peso da pregação competente e da repressão eficiente –, o germen do desvio também era gestado – estreitamente ligado às origens da Ordem, demandava uma grande liberdade na expressão da fé. A institucionalização, na mesma medida em que ampliava direitos, restringia práticas, e representava, por esse modo, um óbice à concretização da denominada pobreza evangélica. Muito rapidamente, alguns indivíduos e grupos se destacaram como elementos de resistência, em defesa de um retorno às origens, o que supunha a marginalização, a retomada de uma posição *outsider*. A oposição entre Leão, companheiro e confessor de Francisco, e o ministro-geral Elias de Cortona (1221-1227 / 1232-1239), a propósito da coleta de esmolas para a construção da basílica, em Assis, é emblemática dos primeiros conflitos, que se estenderiam pelo intervalo de um século e oporiam, no interior da Ordem, o grupo dos *estabelecidos* e dos *outsiders*. Do ponto de vista da produção literária, podemos dizer que o aparecimento das duas *Vitae* de Francisco atribuídas a Tomás de Celano (*Vita I*, 1229; *Vita II*, 1247-1253) representam uma tentativa de legitimação da Ordem enquanto instituição e dos frades enquanto *estabelecidos*. Por outro lado, a *Legenda dos Três Companheiros*, atribuída a Leão, Ângelo e Rufino, datada de 1246, depõe sobre os tempos da intuição, e procura legitimar-se a partir do convívio primitivo dos companheiros *outsiders* com Francisco. Trata-se de uma fundamentação de autoridade a partir da sentença *Nos qui cum eofuimus*:

Nós, que vivemos com ele, podemos dar este testemunho: desde a hora em que começou a ter consigo frades, e ainda durante toda a sua vida, usava para com eles a virtude da discricção de modo, todavia, a ressaltar sempre na comida e nas outras coisas o viver pobre e modesto, próprio da nossa Ordem e praticado pelos frades antigos (TEIXEIRA, 2004, p. 187).

A evolução dos acontecimentos traria conflitos mais profundos, que encaminhariam rupturas. É o caso da rebelião liderada por Cesário de Spira, iniciada em 1236 e suprimida pela ação do então ministro-geral Elias de Cortona, com o apoio do papa Gregório IX. Cesário expiraria no cárcere, em 1239, e seus seguidores acabariam por dispersar-se pela marca Úmbria, via de regra retomando a vida eremítica em choupanas ou em grutas nas encostas das montanhas. Nesse movimento, identifico a primeira diáspora franciscana, que seria sucedida por outras, e tenderia a dissolver o elemento crítico do seio da Ordem, empurrando-o para as franjas. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se preservava um núcleo institucional caracterizado pelo ordenamento vertical, hierárquico, constituía-se uma periferia marcada pela intuição, pela solidariedade horizontal da fraternidade. Essa continuaria, não obstante, a gravitar em torno do centro, o qual se encontrava investido – ainda – do fundamento franciscano. Seria essa a natureza das relações entre *estabelecidos* e *outsiders* na Ordem ao longo de parte do século XIII e dos anos iniciais do século XIV.

Exilados ou auto-exilados, esses frades acabavam por retomar uma experiência de liberdade evangélica que consideravam semelhante à prática dos primeiros tempos. Entretanto, ao desligar-se do centro e dispersar-se espacialmente, esses indivíduos iam perdendo as características distintivas dos franciscanos, reduzindo-se à condição genérica de eremitas. Se os *outsiders* pretendiam emular Francisco em sua experiência integral de vida, doravante o selo de pertença se encontrava junto aos *estabelecidos*, sendo a Ordem a condição jurídica de existência dos frades:

[...] pode-se afirmar, de acordo com uma perspectiva positiva, que a Regra, que coroava a institucionalização dos irmãos em uma Ordem religiosa, ao propor um gênero de vida claramente definido, conduzia os irmãos menores a prolongar as iniciativas históricas de São Francisco de Assis. Ela efetuava, com efeito, a inserção institucional da Ordem na Igreja e na sociedade. A Regra franciscana tornava público o projeto de São Francisco de Assis e de seus irmãos. Graças à Regra, reconhecida como tal pela Igreja, os Menores possuíam uma definição social (MAGALHÃES, 2003, p. 49).

Foi o caso, mais uma vez, daqueles que se associaram, por volta de 1295, à Ordem dos Pobres Eremitas, criada pelo então papa Celestino V, como solução paliativa ao impasse na Ordem Franciscana.

Os Espirituais Franciscanos: teoria para a prática

As bases teóricas da posição dos Espirituais na controvérsia franciscana seriam construídas a partir, sobretudo, dos escritos de Pedro de João Olivi (1248-1298), frade nascido no Languedoc e ingresso na Ordem em cerca 1260. Foi *lector* em Florença, e seu amplo conhecimento da Escritura seria a base para a produção de uma literatura rigorista sobre a observância da Regra. Ao lado do rigor, contudo, Olivi pretendeu associar-se a um intento pacificador, em um período conturbado no qual começavam a delinear-se dois partidos distintos: os Conventuais e os Espirituais.

Com uma produção marcada pelo elemento histórico que caracterizou a produção da Ordem a partir de Boaventura, associada a influências de fundamento escatológico (caso do abade calabrês Joaquim de Fiore, c.1132-1202), Olivi atuou no sentido de compreender os eventos contemporâneos e apontar para soluções futuras. Embora sua obra tenha sido utilizada por segmentos rigoristas para fundamentar uma tendência à radicalização, Olivi dirigiu-se, antes de tudo, para o apaziguamento no interior da Ordem – e desta em relação ao papado, em um contexto de exacerbação de conflitos. Ao encarar o tempo em que vivia como prenúncio do final dos tempos, Olivi apontava para a luta fratricida dentro da Ordem e, paralelamente, para a necessidade de retomar, ao lado do ideal, a prática da pobreza franciscana – que distinguia os frades entre os demais religiosos. Como elemento mediador entre a propriedade e o uso, estabeleceu o conceito do *usus pauper* – o qual deslocava a discussão do âmbito da separação entre uso (*usus*) e propriedade (*dominium*) na Ordem para a esfera da prática do uso: esse deveria ser restrito ao absolutamente necessário à sobrevivência do frade.

Para além, portanto, do mero debate jurídico, Olivi propôs uma *práxis*: essa seria o elemento de consenso entre os frades, em meio ao dissenso sobre as regras e normativas. Seus escritos, contudo, rapidamente foram instrumentalizados e converteram-se em expressões de um radicalismo que ele jamais professara. A partir daí, acabaram paulatinamente condenados pela ortodoxia. Ubertino de Casale – talvez o principal divulgador dos escritos de Olivi – compilou trechos da *Lecturas uperApocalypsim* (c.1296-1297) em sua obra maior, a *Arbor vitae cricifixae Iesu* (1305). Ali, a obra de Olivi converteu-se em libelo de combate, e Olivi, antes *estabelecido* e em luta pela superação das divisões, converteu-se em sectário, *outsider*.

Ubertino de Casale (1259-c.1328) foi o grande defensor da pessoa e da obra de Olivi, sobretudo a partir dos usos de sua obra e da desconfiança suscitada nos dirigentes no início do século XIV. Sua defesa, efetuada ao longo da *magna disceptatio*, série de debates que antecederam o Concílio de Vienne (1312), voltou-se para a (re) construção de um Olivi combativo, do qual os Espirituais Franciscanos pretendiam ser

um eco. *Magna disceptatio*, ou grande dissenso, é, por sua vez, a definição daquilo que Olivi, por meio de seus escritos, lutara para evitar, dentro da Ordem e da Igreja. A ironia – e também a forma clara e atraente de sua escrita – levou a que ele e sua obra fossem um dos eixos da discussão – que duraria três anos (1309-1311/12).

Ubertino de Casale posicionou-se e definiu-se como *outsider* no interior da Ordem Franciscana. Semi-exilado no convento franciscano de Verna, região montanhosa da Úmbria, ele teria produzido sua obra maior, a *Arbor vitae crucifixae Iesu*, no ano de 1305. A obra é polêmica, característica que acompanharia todos os escritos de Ubertino. A árvore da vida de Cristo é o curso da história da Igreja e da humanidade – que percorreriam, novamente, a paixão de Cristo, em um movimento de plena concórdia. Os quatro primeiros livros da *Arbor* traçam a trajetória do homem e da Igreja ao longo do lenho da vida – e caracterizam as gerações de bons cristãos que conduziram a cristandade até aquele momento – raízes, tronco, folhas e flores da árvore. Os recentes frutos da árvore são apresentados no quinto livro, acompanhados pelos acontecimentos trágicos que precipitariam o conflito final entre Cristo e o Anticristo – e o Juízo Final. Perseguidos pelos perversos – os *estabelecidos* –, dentro e fora da Igreja, os *viris spirituales*, homens santos pertencentes à Ordem Franciscana – e *outsiders* – teriam um papel histórico fundamental, ao reproduzir a paixão de Cristo e sua implicação para a humanidade – a salvação:

A vida de Jesus Cristo é a árvore da vida à qual se refere o escrito: sua raiz, seu caule, suas folhas, representam o símbolo da vida para a humanidade. Como elemento fundamental da obra figura o motivo da redenção, que a preenche perfazendo seu sentido e sua finalidade (THOMAS, 1989, p. 15).

A reconstrução da própria figura de Francisco obedece a uma estética *outsider*, que o vincula ao ermo, à nudez corporal, à liberdade de ação em seu espaço. Ele se encontra distante da instituição franciscana, sua filha e herdeira – e da qual ele próprio tomara parte. À Ordem caberia o qualificativo de *estabelecida*, em franco conflito com as origens: era o lugar da restrição do movimento, do enquadramento dos costumes, da prevalência da norma. O antigo ministro-geral Elias de Cortona personifica a Ordem na obra de Ubertino. É o caso da anedota que ele reporta a respeito de um hábito de mangas e capuz bastante grandes, o qual Elias, “que sempre representa a concupiscência da carne conspirando contra o espírito seráfico”, havia mandado confeccionar para si. O luxo e o fausto contrastavam com a vestimenta humilde constituída pelo fundador, e este acabaria por censurá-lo na presença de numerosos irmãos. Ubertino garante possuir “de fonte certa” a historieta a respeito do hábito de grandes mangas, quando Francisco teria agido “contra a superfluidade e o desejo de distinção” (DAVIS, 1961, V, 7, 452-453) Contudo, não indica a referência precisa.

Francisco, ao contrário, é o espelho de Cristo – não somente em função de uma série de atributos exteriores, tais como os estigmas – mas, sobretudo, por suas características interiores – que o vinculam à pobreza absoluta, forma de vida considerada idêntica à de Cristo. Francisco, *imago Christi* – e não somente *similitudo*.

Ubertino desejava ressaltar, para além da semelhança, a identidade de Francisco em relação a Cristo. [...] Francisco encontrava-se, tanto na alma quanto no corpo, modelado e iluminado pelos *stigmata*. Tratava-se de um espelho perfeito que refletia fielmente a imagem de Cristo. Assim, belíssimo e formosíssimo era Francisco, porque carregava os sinais de uma semelhança (MAGALHÃES, 2003, p. 298-299).

Utilizando-se de uma retórica da santidade, Ubertino afirma que Francisco “era, de fato, candura de luz eterna e espelho da majestade, imagem da bondade.” Como seu corpo “foi modelado de acordo com a visão do Crucificado, sua carne foi puríssima e a alma, de uma pureza quase divina” (DAVIS, 1961, II, 7, 129-130).

Por essa razão, Francisco é considerado o segundo Cristo, o que implica em seu papel fundamental no plano histórico: o “fim da História” cristã teria Francisco como protagonista, o qual, juntamente com sua Ordem, atuaria no sentido da salvação da humanidade:

[...] consta que Joaquim [de Fiore], a partir de sua epifania, disse que no princípio do sexto estado um homem angélico será dado ao mundo, o qual corresponde a Cristo pela concórdia, pois o renovador da vida do Cristo aparecerá de forma singular (DAVIS, 1961, V, 3, 421).

166

Do ponto de vista histórico, Francisco une-se a Cristo em sua condição de *outsider* em um mundo que necessita ser salvo, mas se encontra dominado pelos *estabelecidos* – os ricos, os poderosos, os detentores das normas e impositores das restrições.

Considerações finais

A Ordem Franciscana apresenta-se como um modelo importante para o estudo da inclusão, da exclusão e, sobre um plano teórico, das narrativas e auto-representações. Originada de uma espiritualidade laica, urbana e marginal, a comunidade franciscana alçou-se a uma condição institucional, mediante definição jurídica e sujeita à restrição normativa da Cúria romana. De forma periférica de vida, a prática franciscana passaria rapidamente à centralidade no interior do projeto hegemônico do papado do século XIII. A intuição primitiva se converteria em instituição, em um rápido processo – de sacerdotalização, de conventualização e de intelectualização – que resultaria em transformar *outsiders* em *estabelecidos*.

A própria Ordem foi, por sua vez, palco de dissensões internas que resultaram em nova clivagem entre *estabelecidos* e *outsiders*: os defensores da observância rigorosa da pobreza opunham-se aos partidários da forma institucional, que alinhava a Ordem ao projeto eclesial. Inevitável, o conflito expôs contradições latentes na própria Ordem, além de dificuldades ao exercício da pobreza original. Os *estabelecidos* converteram-se nos arautos da ortodoxia cristã, marcados pela obediência da norma e pelo enquadramento às restrições. Os *outsiders*, por sua vez, queriam retornar à margem, em um momento em que a centralidade da Ordem era irreversível; em um tempo de restrição normativa e engessamento institucional, continuavam aspirando à liberdade evangélica.

Referências

ANGELO CLARENO. **Expositio super Regulam Fratrum Minorum**. Ed. Giovanni Boccali; intr. Felice Accrocca; trad. Marino Bigarone, Santa Maria degli Angeli: Edizioni Porziuncola, 1994.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**. Trad. Hugo D. Baggio. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

Legenda dos três companheiros. In: **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Ed. Celso Márcio Teixeira, trad. José Carlos C. Pedroso. Petrópolis: FFB: Vozes, 2004.

MAGALHÃES, Ana Paula. **Contribuição à questão da pobreza presente na obra *Arbor vitae crucifixaesu*, de Ubertino de Casale**. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

MAGALHÃES, Ana Paula. The medieval university and the *ethos* of knowledge: Franciscan friars, patristic tradition, and scholastic 'instruments'. **Acta Scientiarum - Education**, v. 37, n. 3, p. 237-245, 2015.

MARTIN-BAGNAUDEZ, Jacqueline. **L'Inquisition: Mythes et réalités**. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.

PEDRO DE JOÃO OLIVI. In: BURR, David (Ed.). **De usupaupere: The Quaestiones and the Tractatus**. Firenze; Perth, 1992.

SWANSON, R. N. **Religion and Devotion in Europe: c.1215-c.1515**. Cambridge: CUP, 1997.

THOMAS, Hans Michael. **Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildentfaltung: die Gefährtenbewegung des hl. Franziskus, Ubertino da Casale, der «Lebensbaum», Giotto's Fresken der Arenakapelle in Padua, die Meditationes vitae Christi Heilsspiegel und Armenbibel**. Wiesbaden: L. Reichert, 1989.

TOMÁS DE CELANO. Vida (I) de São Francisco de Assis. In: **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Ed. Celso Márcio Teixeira, trad. José Carlos C. Pedroso. Petrópolis: Vozes, 2004.

UBERTINO DE CASALE. *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*. In: **Ch. T. Davis**, Torino, 1961.

RELIGIOSIDADE, PERDIÇÃO DA ALMA E SALVAÇÃO NA SOCIEDADE PORTUGUESA MEDIEVAL (SÉC. XIV-XVI)*

Adriana Zierer**

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar alguns elementos da religiosidade portuguesa em fins da Idade Média e início da Moderna e ações indicadas pela Igreja na conduta dos cristãos, como a esmola, os jejuns, a frequência às missas. Destaca-se a preocupação com a salvação da alma, o apreço pela Virgem Maria e pelos franciscanos. Neste período é possível notar também um aumento das procissões, num contexto de medo da morte, devido à peste negra. Ao mesmo tempo, as práticas pagãs ainda eram realizadas no reino luso e se acreditava na possibilidade do indivíduo ser tomado pelo demônio. Um exemplo é uma solicitação de um endemoniado que pede ao monarca Afonso V a aposentadoria, em virtude de estar possuído pelo demônio, no que é atendido. São mostrados alguns exemplos da crença do papel do milagre na *Crónica de D. João I* e da religiosidade de algumas pessoas da nobreza, como D. Nuno, e da família real avisina, como D. João I, D. Duarte e D. Filipa.

Palavras-Chave: Religiosidade Portuguesa; Superstições; Cristianismo.

Abstract: The aim of this paper is to present some elements of Portuguese religiosity in late middle Ages and Early Modern period and actions indicated by the Church to the Christians, such as almsgiving, fasting and attendance at church services. There is the concern for the salvation of the soul, the appreciation of the Virgin Mary and the Franciscan order. In this period, we can also notice an increasing in processions, in a context of fear of death because of the black plague. At the same time, pagan practices were still held in the Portuguese kingdom and the belief in the possibility of the individual to be taken by the devil. Un example is a request from a person, who asks Afonso V, monarch, the retirement, by virtue of being possessed by the devil, and his plead is accepted. Some examples are shown about the role of the belief in miracles in the *Chronicle of John I* and also, the religiosity of some people of the nobility, such as Nuno Álvares Pereira, and the royal Avis family, as John I, King Edward, of Portugal and Philippa of Lancaster.

Keywords: Portuguese religiosity; Superstitions; Christianity.

169

* Artigo submetido à avaliação em 03 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 13 de junho de 2016.

** Doutora pela Universidade Federal Fluminense. Docente da Graduação e do Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). E-mail: medievalzierer@terra.com.br.

O papel que a religião desempenhava na maneira de viver do homem medieval era bem mais relevante que hoje. Toda a vida quotidiana, do nascimento ao túmulo se desenrolava sob o seu signo (MARQUES, 1981, p. 151).

Para o cristão, todo ser humano era essencialmente um pecador e era necessário fazer obras aqui na terra que garantissem a salvação da alma. Havia inclusive rituais que lembravam este aspecto de pecadores dos crentes. Oliveira Marques (1981, p. 165) descreve o ritual realizado não só em Portugal como em outros locais quando, na Quarta Feira de Cinzas, os penitentes eram simbolicamente expulsos da Igreja. O bispo tomava pela mão um dos fiéis e o levava até a porta da igreja, o que simbolizava a expulsão de Adão e Eva do Éden. E na quinta-feira Santa ou no domingo de Ramos havia uma cerimônia que simbolizava a reconciliação dos penitentes de toda a diocese (MARQUES, 1981, p. 165).

Portugal estava dentro do quadro geral da religiosidade medieval. Uma das formas de se atingir a salvação era a prática da esmola, estudada por Ferro Tavares referente ao reino português. Para Michel Mollat (1989), o beneficiário da esmola é o doador e sob esta forma o pobre está ao seu serviço. Era uma economia de trocas ou economia da salvação para a obtenção da recompensa divina no final da vida.

170 A pobreza era uma tônica da sociedade medieval e os problemas decorrentes dos séculos XIV e XV, diminuição das plantações, peste negra, decréscimo populacional, podiam levar muitos ao estado de pobreza. Assim, existia o “pobre honrado”, aquele que havia perdido os seus bens e considerava-se que principalmente este deveria ser auxiliado. Além destes havia os miseráveis, leprosos, presos e peregrinos a quem também se ajudava. Acreditava-se que devido ao fato de serem mais abastados, uns seriam os responsáveis pela salvação dos outros. O rico auxiliaria materialmente o pobre, já este, em retribuição, rezaria para o abastado atingir a salvação.

Segundo Ferro Tavares (1989), em Portugal a partir do século XII e mesmo antes, a esmola era vista como um instrumento de redenção. Uma das qualidades de Nuno Álvares Pereira, o modelo de nobreza da *Crónica de D. João I* e comandante militar do monarca D. João I, era justamente exercer a caridade.

Sobre este nobre, Fernão Lopes afirma que sempre “havia compaixão dos pobres e minguados [...] e sua larga mão sempre era prestes a dar” (CDJ, I, p. 426). A *Crónica do Condestabre*, relato anônimo sobre a vida deste cavaleiro, afirma que num período de falta de pão no reino vizinho, chegou a enviar este alimento aos castelhanos necessitados, mesmo em momento de guerra entre Portugal e Castela (CC, p. 205).

D. Filipa, esposa de D. João I, também dava esmolas aos “pobres e minguados” oferecendo grandes doações a “igrejas e mosteiros” com este fim (CDJ, II, p. 226). D. Duarte, seu filho e sucessor de D. João I, praticava esmolas em certas festas religiosas, como na Quaresma e quando visitava determinadas igrejas e capelas.

Para Ventura (2013, p. 112-113): “A esmola régia e de personagens da família real torna-se um forte meio de solidariedade espiritual entre vivos e mortos da mesma linhagem – inserindo-se também na escolha de determinadas igrejas e mosteiros para a realização de ofícios fúnebres”.

A caridade é louvada nos escritos dos Príncipes de Avis. D. Pedro assegurava que esta prática era um meio de obter o perdão de Deus e D. Duarte afirmou que a esmola poderia “afogar” os pecados, assim como a água apaga o fogo (VENTURA, 2013, p. 111).

A maior parte das penitências no reino luso em fins da Idade Média era perdoada através de orações e esmolas. Segundo Oliveira Marques (1981, p. 155):

[...] a um dia de pão e água equivaliam quarenta salmos rezados de joelhos ou a setenta rezados de pé, acompanhados da caridade de dar de comer a um pobre. Cinco dinheiros faziam o mesmo serviço remissório. Até os votos de romaria (exceto a Jerusalém) podiam ser remidos por esmolas, mediante autorização do bispo.

Desde o IV Concílio de Latrão (1215) a comunhão do corpo de Cristo e a confissão anual eram obrigatórios. Penas rigorosas como as citadas poderiam ser aplacadas tanto por esmolas como, por vezes, por entradas em conventos, consideradas um segundo batismo. Especialmente no fim da vida esta era uma via para a salvação, adotada por muitos fiéis, como, por exemplo, por D. Nuno Álvares Pereira que ingressou no mosteiro do Carmo, em 1422, lá permanecendo até a sua morte. D. Afonso V (1438-1481), no final da vida também foi viver entre religiosos, indo para o convento do Varatojo, no qual havia muitos confessores franciscanos.

171

Este tipo de orientação – a entrada na vida religiosa após o cumprimento de determinada missão, era sugerida aos leigos em obras literárias que circularam em Portugal no período. Um exemplo é a novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal*, produzida no século XIII, mas que teve grande difusão no reino luso até o século XVI, na qual o cavaleiro perfeito, virgem e sem pecados é o eleito para dar cabo das aventuras: encontrar o Santo Vaso e curar o Rei Pescador.¹ Com a morte do guerreiro perfeito, o objeto sagrado volta com ele ao Céu. Outros companheiros de Galaaz, como Boorz, se tornam ermitãos no fim da narrativa.

Este modelo repercutiu sobre pessoas reais, como D. Nuno, o comandante de D. João I, que segundo sua crônica, admirava o modelo de castidade de Galaaz (CC, p. 20-21; CDJ, I, p. 69) e pretendia permanecer virgem, mas se casou por vontade paterna. Mais tarde entrou para a vida religiosa, conforme já mencionado.

¹ Este rei em virtude de um ferimento ficou paralítico, daí realizar como atividade a pesca. Faz parte da linhagem dos guardiões do Graal. Em *A Demanda do Santo Graal*, é conhecido como o rei Pelles. Ver: Alvar (1997, p. 227-228; p. 239-241).

Outro a ser influenciado por essa conduta do romance é D. Fernando, o Infante Santo, filho caçula de D. João I, que também manteve a castidade e foi aprisionado no ataque dos portugueses aos mouros em Tânger, em 1437, já no governo de D. Duarte (1433-1438), tendo morrido em cativeiro (1443).

Por fim, não podemos nos esquecer do rei D. Sebastião (1568-1578), último monarca de Avis. Acreditava ser a virgindade uma qualidade superior e que a mesma poderia lhe dar vitórias guerreiras, ao ponto de não ter se casado, embora fosse o último herdeiro da família. D. Sebastião era igualmente admirador de obras de cavalaria como *A Demanda do Santo Graal* (MEGIANI, 2003, p. 31-78). A sua morte aos vinte e quatro anos ocorreu num outro empreendimento de caráter cruzadístico, visando fortalecer o poderio de Portugal e o cristianismo: a Batalha de Alcácer-Quibir, no Marrocos. Logo depois do seu falecimento, por não possuir herdeiros, Portugal foi dominado pelos castelhanos durante sessenta anos, a chamada União Ibérica (1580-1640).

Também é importante salientar a devoção de outros membros da casa régia, como, por exemplo, D. Filipa, esposa do primeiro monarca avisino, mãe de D. Duarte, o sucessor de D. João I, do Infante D. Pedro, do Infante D. Henrique e do Infante Santo, além de outros filhos. D. Filipa é tida por modelo de virtudes e como uma mulher muito devota. Segundo o cronista Fernão Lopes, após o casamento com ela em 1387, o marido teria abandonado antigos vícios e ambos tinham um "*honesto e são amor*" (CDJ, II, p. 3). A rainha, tal como outros fiéis, passava um longo tempo no interior das igrejas durante o ano. Todos os dias ficava ali até o meio dia e ainda rezava as horas canônicas e devoções particulares.

A maior parte de sua ocupação era religiosa, pois: "rezava as horas canônicas segundo o costume de Salisbury [...]. Todas as sextas-feiras tinha o costume de rezar o Saltério, não falando a nenhuma pessoa até que o acabava de todo" (CDJ, II, p. 226). Quando ficava doente ou por época de parto, estando impedida de realizá-las, segundo Lopes, pedia que orassem para ela e ouvia tudo muito atentamente. Além disso, lia as Santas Escrituras e se dedicava aos assuntos divinos, não ficando nunca em ociosidade (CDJ, II, p. 226). Ainda de acordo com o cronista, D. Filipa também sempre cumpria o jejum, atividade que "praticava para além do que era exigido" (VENTURA, 2013, p. 118). A consorte do primeiro monarca avisino chega a ser chamada por seu filho D. Duarte, numa das obras que ele escreveu, o *Livro dos Conselhos* (ou Livro da Cartucha), de "santa rainha" por ser muito virtuosa (SILVA, 2014, p. 138).

A partir do século XV, a instituição de capelas substituiu paulatinamente as obras de misericórdia, isto é, em favor dos pobres, leprosos e presos. Desta forma, através da fórmula oração + esmolas o crente obteria a salvação. Muitos nobres se faziam enterrar nas suas próprias capelas, que eram adornadas com imagens dos santos e esculturas do morto (VILAR, 1996, p. 172-173).

Ressalta-se também o fato de monarcas e nobres possuírem capelas próprias como é o caso de D. Filipa, D. Nuno e D. Duarte. Este último no capítulo 97 do *Leal Conselheiro* determinava detalhadamente como deveriam ser realizados os ofícios religiosos (VENTURA, 2013, p. 106-110). Além dessas capelas, elementos das categorias superiores da sociedade portuguesa possuíam também espaços para rezar e fazer reflexões divinas. Segundo D. Duarte (*apud* VENTURA, 2013, p. 115) esse local era “o oratório, em que os senhores sós algumas vezes por dia é bem de se apartarem para rezarem, ler bons livros e pensar em virtuosos cuidados”.

Outro elemento importante a destacar a religiosidade são os livros possuídos por membros da realeza. Neste sentido, além de compor livros, no caso de D. João e seus familiares próximos (D. Pedro e D. Duarte), também realizavam leituras, muitas delas relacionadas a assuntos religiosos. D. Duarte, por exemplo, lia e citava a obra de S. Gregório, S. João Cassiano, Santo Tomás. Também possuía obras da liturgia, vidas de Santos e vários livros da Escritura, segundo Garcez Ventura (2013, p. 120): uma Bíblia, os Evangelhos, os Atos dos Apóstolos e o Gênês. Possuía, além disso, livros de rezar (como um *Libro de las Confessiones*, de Martin Pérez e um livro de horas de origem flamenga). Também é bom lembrar que na sua biblioteca constava um *Livro de Galaaz*, provavelmente o manuscrito da novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal* (MEGALE, 2001, p. 78), já referida como modelo de comportamento cavaleiresco cristão, seguido, entre outros, por D. Nuno, pelo Infante Santo e por D. Sebastião.

173

A questão da pobreza voluntária como forma de se atingir a salvação é um dos grandes temas do período. Como forma de conciliação entre os franciscanos espirituais e os conventuais, os bens dos franciscanos pertenciam a Santa Sé, que os administravam e em usufruto poderiam ser usados pelos frades. Alguns espirituais tenderam a radicalizar suas posições e romperam com a ordem, passando a pertencer a uma corrente chamada *fraticelli*, que foi combatida pela Inquisição.

Os franciscanos espirituais e *fraticelli* eram adeptos da mensagem joaquimita² (relacionada ao monge Joaquim de Fiore).³ Acreditavam que a nova era estava próxima e que eles seriam os condutores dos fiéis no período anterior ao do Juízo Final, pois o mundo após a sexta idade, entraria em decadência.

² Segundo Guimarães (2008, p. 208), um elemento a confirmar a presença das ideias joaquimitas na Península Ibérica é a pregação de Arnaldo Villanova na corte do rei D. Pedro III, de Aragão, pai da rainha santa Isabel de Portugal (1270-1336).

³ Joaquim de Fiore (m. 1202) foi um monge calabrês que pregava a existência de três Idades, a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo, sendo a última Idade considerada uma era de renovação, na qual os monges conduziram os humanos a uma nova era de felicidade. Os escritos de Joaquim após a sua morte foram considerados heréticos, mas tiveram grande importância e o monge também falava bastante do Anticristo, que viria assolar a terra antes da era de felicidade, que para ele começaria em 1260.

A popularidade dos franciscanos é demonstrada através da preferência que D. João, por exemplo, e outros monarcas deram a esta ordem. O soberano durante a sua vida demonstrou especial preferência pelos franciscanos e dominicanos. Desta forma, o Mosteiro da Batalha foi entregue aos dominicanos e os franciscanos eram os principais confessores do rei.

Os franciscanos tiveram um papel de peso em Portugal e muitos foram simpatizantes dos espirituais. Na *Crónica dos Frades Menores* (1420) aparecem vários trechos criticando S. Boaventura pela adoção da via média e louvam seu antecessor, João de Parma, que queria uma obediência mais estrita da norma (SARAIVA, 1988, p. 78-79). Também trechos da mesma crônica defendem Ubertino de Casale, que acabou se desligando da ordem.⁴

Outros traços importantes do franciscanismo no reino luso ficam claros em obras como a de frei Álvaro Pais. No *Estado e Pranto da Igreja* escreve que S. Francisco tinha nas mãos o Evangelho Eterno, uma alusão a Joaquim de Fiore. Álvaro Pais faz sérias críticas à Igreja: os lobos dominam a Igreja; alimentam-se de sangue, sua alma está em sangue (SARAIVA, 1988, p. 81), mas o frei não chega a romper com a instituição. Defendia a monarquia pontifícia e recebeu em retribuição o bispado de Silves e o de Corona.

É importante destacar que a ascensão da Dinastia de Avis ao poder, através de seu primeiro monarca D. João I, é vista como um acontecimento relacionado a milagres e com o apoio dos franciscanos. Foi o que explicou o cronista Fernão Lopes. Este afirmava que D. João era o "Messias" de Lisboa, e que, embora fosse filho ilegítimo do rei D. Pedro (1357-1367) e meio irmão do rei D. Fernando (1367-1383) poderia suceder este último por ser uma espécie de "salvador" do reino de Portugal contra a vinda castelhana em curso.

Além disso, era visto como defensor dos pobres (os miúdos, segundo Lopes) e do papa de Roma, Urbano VI, ao contrário de seu opositor, o rei D. João de Castela, apoiante do papa de Avignon, em momento de Cisma do Ocidente, quando a Cristandade chegou, em alguns momentos, a ter três papas. Além disso, segundo Lopes, D. João I iria estabelecer um novo tempo de felicidade e justiça no reino luso, a Sétima Idade, momento no qual elementos de nível inferior seriam nobilitados.

A religiosidade portuguesa deste momento fica clara nesta obra de Fernão Lopes, a *Crónica de D. João I*, devido ao apoio dos franciscanos ao rei da Boa Memória, pois a presença dos primeiros é constante em toda a narrativa do cronista, fazendo sermões

⁴ Ubertino de Casale, nascido em 1259, entrou para a ordem franciscana aos quatorze anos. Fez violentas críticas ao papa e à monarquia na obra *Árvore da Vida Crucificada de Jesus Cristo* (1305), na qual defende ideias de Joaquim de Fiore e Pierre de Olivi. Essas ideias animaram o movimento dos franciscanos espirituais. Ubertino foi excomungado pelo papa João XXIII (DESROCHE, 2000, p. 455). Foi inspirado pelo pensamento de S. Boaventura. Sobre essa influência na obra de 1305, cf.: Magalhães (2016, p. 205-216).

e explicando os milagres que confirmam o Mestre de Avis como o Messias de Lisboa. A “arraia-miúda” também é vista pelos olhos do cronista frequentemente apelando pelo auxílio de Deus e rezando em favor da vitória de D. João, como, por exemplo, no cerco de Lisboa (1384), no qual a cidade foi ameaçada pelo exército castelhano.

Nesta ocasião houve falta de mantimentos e segundo Fernão Lopes todo o povo rezava de joelhos pedindo que Deus salvasse a cidade, no que foi atendido quando Deus enviou a peste que teria atingido, segundo o cronista, somente o exército inimigo (ZIERER, 2004, p. 164-165).

É importante observar com atenção o papel dos franciscanos na *Crónica de D. João I*. Já no capítulo 46 um frade aponta a necessidade de apoio a D. João para livrar o reino do ataque do rei de Castela:

Preegou estomçe huu ã Frade, muito aproposito de sua emtenençõ concluidimdo que todos deviam de seer dhũa coomtade e desejo, e nom amdar emtrellles desvairo nêhuũ; mas servir ho Meestre leallmente e de boom coraçom, come verdadeiros Portugueeses, pois que sse poinha a deffemder o rregno da sobjeiçom delRei de Castela (CDJ, I, p. 94, grifos nossos).

O trecho mostra o posicionamento dos franciscanos a favor do Mestre de Avis, contrários a “sujeição do rei de Castela”. Outros acontecimentos ligam o apoio deste grupo a ele: na cidade do Porto, os franciscanos são porta-vozes dos burgueses e em Estremoz estão à frente da arraia miúda que assalta o castelo; servem de intermediários entre os conspiradores que querem entregar os castelos cercados ao Mestre e as tropas deste; estão misturados com os judeus numa tentativa de atentado contra D. João de Castela tramada pela viúva de D. Fernando, Leonor Teles. Num motim contra o interdito do papa que proibia o enterro dos mortos na igreja, discursa um franciscano (SARAIVA, 1988, p. 74).

Já desde o reinado de D. Fernando (1367-1383), segundo *Crónica de D. Fernando*, de Fernão Lopes, os franciscanos tinham se manifestado contra o invasor castelhano, chegando mesmo a se oferecer a combater em Santarém (SARAIVA, 1988, p. 74) e na *Crónica de D. João I* há os sermões de frades visando consolidar a imagem de D. João como o Messias de Lisboa. Após o cerco de Lisboa, é proferido um discurso por frei Rodrigo e após a batalha de Ajulbarrota, por frei Pedro. Um franciscano também faz o sermão de incitamento à tomada de Ceuta (VENTURA, 1992, p. 100-102).

É possível enumerar vários exemplos que mostram a devoção dos portugueses e sua relação com os franciscanos, como o rei D. Fernando, que pediu para ser enterrado usando o hábito franciscano como mortalha, o ingresso da rainha Santa Isabel na Ordem Terceira de S. Francisco, após ficar viúva, ou o fato de D. Filipa, esposa de D. João I, ter tido um confessor franciscano.

D. João é visto por Lopes como eleito de Deus, em virtude de suas vitórias bélicas contra Castela, como as batalhas de Atoleiros (1384) e Aljubarrota (1385). Tal como outros reis do Ocidente se considerava que possuía qualidades taumatúrgicas. Um elemento da sua sacralidade seria o fato de que as primeiras moedas cunhadas em seu governo teriam aspectos curativos, e por este motivo eram trazidas ao pescoço por algumas pessoas (VENTURA, 2013, p. 192)

Os testamentos são documentos que mostram de forma clara o medo do destino após a morte. Os documentos produzidos em Portugal denotam o cuidado com a salvação da alma, através das missas que eram mandadas rezar e da doação de bens, especialmente à Igreja.

Uma das maiores preocupações era de que a morte viesse de forma repentina, sem que o fiel tivesse se preparado para a mesma. A preparação incluía o testamento, através do qual se fazia as doações e os pedidos pela alma do morto. Outro ponto importante era a confissão antes da morte para a obtenção do perdão dos pecados e o recebimento do viático: "O padre lia os salmos, o *Libera*, incensava o corpo e o aspergia com água benta, o que também era repetido no seu sepultamento" (ARIÈS, 2003, p. 33).

Para Isabel Castro Pina, a partir do século XIV houve uma mudança na estrutura dos testamentos, o que denota novas preocupações. Assim, se anteriormente havia pedidos sumários de missas e orações, a partir de então ocorrerá um alongamento nos preâmbulos para definir rigorosamente as cerimônias fúnebres. Também como diferencial, num primeiro momento, os testadores procuravam celebrar a memória dos antepassados e mais tarde a preocupação é com o destino da alma e com a ação dos descendentes para providenciar a salvação (PINA, 1996, p. 125-164).

A autora estudou as fórmulas que aparecem nos testamentos, nos quais há com frequência os termos "pera proveito de sua alma" "por saúde e salvação de sua alma fez e ordenou seu testamento" (PINA, 1996, p. 133). Além disso, era comum mandar rezar missas por pessoas a quem os fiéis haviam prejudicado em vida. No testamento de Gil Martins, o cavaleiro pede "que deem dez maravedis por almas daqueles que eu matei e mandei matar e fiz matar e aconselhei matar e andei a matar" (PINA, 1996, p. 133). Esta ação visava o perdão dos pecados que ele próprio havia cometido.

Os testamentos mencionam os espaços do Além, Paraíso, Inferno e Purgatório, fazendo referência à preocupação com a saúde mental da alma, ao temor de Deus e ao uso do hábito franciscano como mortalha para a purificação dos pecados. Quanto aos pedidos de intercessão pela alma, apelava-se à Virgem, aos Santos e anjos no momento do último suspiro. Os elementos contidos no *Livro Sinodal Gonzalo de Alba* (1410, Salamanca) apresentam cinco lugares de destino da alma: O Paraíso dos santos,

os dois Limbos (referentes aos que viveram antes da época de Cristo e das crianças não batizadas), o Purgatório e o Inferno (BASTOS, 1996, p. 113).

O medo do Limbo levava ao batismo, no oitavo dia do nascimento, de todas as crianças, as quais contavam com uma média de três padrinhos, “dois homens e uma mulher se a criança pertencia ao sexo masculino, duas mulheres e um homem, se se tratava de uma menina” (MARQUES, 1981, p. 151). Em caso de figuras régias o número de padrinhos podia aumentar.

Um manuscrito latino do século XII, mas com grande circulação no período medieval, traduzido no reino luso por monges de Alcobaça entre fins do século XIV, início do XV, é a *Visão de Túndalo*. Trata-se de uma viagem imaginária ao Além-Túmulo em que um cavaleiro, após se sentir mal, mas sem estar morto, tem a oportunidade de percorrer os três locais centrais do pós-morte. Neste percurso e devido à sua conduta de pecador, sofre vários castigos em seu corpo, associados aos sete pecados capitais (ZIERER, 2015). Chega até mesmo a encontrar Lúcifer punindo os condenados, comendo-os, esmagando-os com as mãos, mas também sofrendo no Inferno, acorrentado a uma grelha de ferro (VT, p. 110-111).

Depois a alma do cavaleiro é levada por seu anjo da guarda aos espaços do Paraíso, dividido em três muros; de prata, ouro e pedras preciosas (VT, p. 114-120). Após três dias numa espécie de estado de coma, Túndalo acorda, conta a sua experiência e se torna um bom cristão, doando seus bens à Igreja e passando a frequentar as missas (VT, p. 120). Este modelo era um exemplo de atitudes cristãs a serem adotadas por clérigos e leigos.

Outra representação da “vida além-túmulo como uma longa e penosa viagem, sujeita a inúmeros perigos e vicissitudes” (MATTOSO, 2001, p. 301) ocorre nas peças de Gil Vicente, produzidas no século XVI, em especial os autos das barcas. Ali o medo da morte está associado ao temor do Diabo e ocorre uma divisão das almas entre a barca da Glória, do Purgatório e do Inferno, com a presença do Anjo e do Diabo como personagens, refletindo sobre as ações do morto em vida. Ressalta-se nos autos a visão crítica do autor com relação a todos os grupos sociais. Por este motivo, mesmo clérigos e homens ricos poderiam ir ao local de tormentos devido aos seus pecados, como ocorre, por exemplo, no *Auto da Barca do Inferno*.

No *Auto da Alma*, a protagonista, caracterizada como uma mulher, se sente fraca num primeiro momento devido às tentações do Diabo, que lhe estimula a ligar-se com bens materiais, mas depois despreza esse conselho e segue os ensinamentos do anjo Custódio, que a leva até a estalajadeira, a Igreja, onde a alma observa os sofrimentos de Cristo e consegue seguir o caminho correto para a redenção.

A preocupação com a salvação em Portugal é demonstrada tanto pela devoção quanto, por exemplo, pelas atitudes dos monarcas frente à sexualidade. Assim, D. Duarte (1433-1438), filho e sucessor de D. João, que se encontrava melancólico, foi aconselhado por seu médico a tomar vinho aguado e encontrar-se com a esposa, mas deplorou o conselho e preferiu orar à Virgem uma vez que a paixão, segundo ele, poderia cegá-lo e levá-lo para o mal (SARAIVA, 1988, p. 56; VENTURA, 2013).

Os séculos XIV-XV caracterizam-se pela preocupação com a morte. Surgem os relatos sobre a dança macabra, na qual um esqueleto, a representação da Morte, dançava com o vivo antes de uma pessoa falecer. Vários poemas tratam do assunto, enfatizando a proximidade da morte e a putrefação dos corpos e foram instituídas na França estátuas dos mortos que aparecem acorrentados e levam pessoas de todas as categorias sociais. É a crença na inevitabilidade da morte e também a preocupação com a podridão do corpo, em virtude do período da Peste (HUIZINGA, 2010, p. 220-245; DELUMEAU, 2003, p. 69-159; ARIÈS, 2003; MARTINS, 1969).

Em Portugal, cerca de um terço da população foi dizimado pela doença. O medo da morte gerou um surto novo de devoção a Nossa Senhora e a São Francisco. Aumentou a preocupação com a caridade como meio de se atingir a salvação, sendo criados nos séculos XIV e XV diversos hospitais, albergarias e outros abrigos. No mesmo período houve a fundação de várias irmandades e confrarias e cresceram as peregrinações.

178

Toda a cidade se reunia coletivamente nos momentos de surto, participando da liturgia, orando, suplicando e se arrependendo. Durante a peste de 1569 em Lisboa, por exemplo, ocorreram nove procissões, todas organizadas por ordens religiosas. Em Vila Guimarães, em 1507, foram instituídas durante a peste quatro dias de ladainhas a Nossa Senhora, que ainda se realizavam na segunda metade do século XIX (BASTOS, 2009, p. 66).

O culto de alguns santos aumentou no período da Peste. Segundo Oliveira Marques (1981), as devoções aos santos dependiam muito da devoção dos mais altos nobres, membros do clero e reis. Assim, ocorreu o culto a São Francisco, ao Espírito Santo e um novo interesse na devoção a Nossa Senhora, com a difusão do "Salve Rainha", oração típica da Idade Média.

Festas importantes eram celebradas em homenagem a Maria, como a da Imaculada Conceição no dia 8 de dezembro e a da Maternidade em 25 de março. Até o fim do século XV houve mais de mil consagrações a Maria em templos religiosos portugueses. O Salve Rainha teria sido entoado por todo o exército português por ocasião da Batalha de Aljubarrota (MARQUES, 1981, p. 161).

Na *Crónica de D. João I* as procissões são sempre lembradas, com pedidos para a vitória de D. João ou em agradecimento a estas. Inclusive, muitos iam descalços,

como o próprio rei. Um exemplo são as três procissões realizadas após a vitória do exército português em Aljubarrota (1385):

[...] naquela semana da Asunção da Bemta Virgem, fose jumta toda cidade pêra fazerem três procissões, a hũa depos outra. E a primeira fose ao Mosteira da Trimdade, a saber: todos descalços e depois da pregação dizerem três misas cantadas a homrra da Sancta Trimdade. E que a segumda fose ao altar do Salvador do mosteiro de São Francisco, ysso mesmo descalços y acabado o sermão diseraõ çimco misas em louvor das çimco chaguas de Noso Senhor Jesus Christo. Na terceira procissão se jumasẽ todos e fosem calçados a Santa Maria da Graça do mosteiro de Samcto Aguostinho [...] e depois do sermão dizerẽ sete misas cantadas a homrra dos sete guovos da Virgem Maria (CDJ, II, p. 130, grifos nossos).

Fica claro no exemplo da crônica a devoção à Virgem Maria de quem eram também devotos D. João I e Nuno Álvares, seu comandante militar. Frei Pedro em seu sermão sobre a vitória de Aljubarrota afirmou que antes da batalha todos chamaram “a *Madre de Deus e o precioso Martir Saõ Jorge*” (CDJ, II, p. 128). D. Nuno possuía uma bandeira na qual estavam estampadas importantes figuras religiosas e antes da vitória na Batalha de Atoleiros, em 1384, por exemplo, teria se ajoelhado e rezado diante da bandeira com a imagem “do Crucifixo e da sua preciosa Madre” (CDJ, I, p. 198) (Figuras 1 e 2).

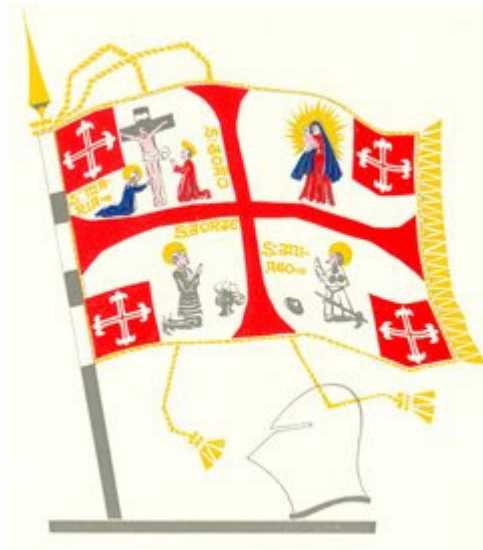
Figura 1 - Nuno Álvares Pereira reza antes da batalha

179



Fonte: Azulejo na Freguesia de Orada, Concelho de Borja, no Alentejo. Disponível em: <http://nonas-nonas.blogspot.com.br/2009_04_01_archive.html>. Acesso em: 10/06/2016>.

Figura 2 - Estandarte de Nuno Álvares Pereira



Fonte: Disponível em: <<http://condestabre.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 10/06/2016.

180

O estandarte branco de D. Nuno (Figura 2) é retratado nas duas imagens, mas com mais detalhes nesta última. Era dividido por uma cruz vermelha em quatro partes e com as armas da família de D. Nuno nos quatro cantos. No alto à esquerda, a representação continha, além da imagem de Cristo crucificado e de Maria, rezando, a de S. José a seu lado; à direita uma figuração da Virgem com o menino Jesus em seu colo. Na parte de baixo, os santos guerreiros: S. Jorge, por Portugal e S. Tiago, por Castela, ambos ajoelhados com os elmos no solo, orando pela paz. A figura 1 igualmente mostra a imagem de D. Nuno ajoelhado, apoiado em sua espada, com o elmo ao chão, antes de uma batalha. Atrás dele, o cavalo, símbolo de sua condição de cavaleiro e mais atrás o seu estandarte.

A ação devota de D. Nuno lembra que este, tal como o herói virgem e sem pecados de *A Demanda do Santo Graal*, Galaaz, também sempre foi vencedor em escaramuças. Fernão Lopes nos conta elementos da religiosidade do condestável por ocasião da Batalha de Valverde, que ocorreu depois do conflito de Aljubarrota entre Portugal e Castela. Por ocasião da peleja, tal como na figura 1, ele teria se retirado um longo tempo para rezar, o que levou um companheiro seu a ficar aflito. Mas D. Nuno, segundo Lopes, só teria ido ao campo de batalha após completar a sua oração e no momento que achou certo: "Ruy Guonçalvez, amigo, ainda não hee tempo, agoarday huũ pouco e acabarei de orar" (CDJ, II, p. 150). Depois da luta, os castelhanos passam a se recusar a se bater com os portugueses devido ao temor de D. Nuno, segundo Lopes.

Outro herói protegido pela Virgem Maria segundo narrativas medievais é o mítico Artur que, segundo a *Historia Brittonum*, de Nennius, em virtude de trazer o

escudo com a imagem de “Maria, sempre virgem” sob os seus ombros foi vencedor dos saxões, matando em um único dia novecentos e sessenta homens (ZIERER, 2004, p. 199).

Como já foi mencionado, na visão da época, é devido ao fato de serem homens piedosos que D. Nuno e D. João conseguem o favor divino e vencem os castelhanos nos conflitos bélicos de então. Aliás, o cronista Fernão Lopes procura explicar que, em virtude de D. João ser um bom cristão e lutar pela independência de Portugal, mereceu a vitória em batalhas como Aljubarrota (embora a paz só tenha sido assinada entre ambos os reinos em 1411), ao passo, que D. João de Castela, por ter vindo invadir Portugal, segundo a visão do cronista, apesar de rezar a Santiago, não consegue a vitória nessa importante batalha.

Fernão Lopes argumenta em seu relato que o monarca castelhano é um mau soberano, equiparando a sua imagem com a do Anticristo, num oposição entre Messias de Lisboa (D. João e seus apoiantes) e o Anticristo (o rei de Castela e todos os que eram seus partidários. Em Portugal, mormente a nobreza tradicional, tida por ele como o “azambujeiro bravo”).

Neste sentido, D. João de Castela e seu grupo são chamados por Lopes na *Crónica de D. João I* de “hereges cismáticos” (CDJ, I, p. 343) em virtude do apoio de Castela ao papa de Avignon. O soberano castelhano é mostrado ainda com atitudes contrárias ao cristianismo, na medida em que quando entra no território português por ocasião da Batalha de Trancoso, incendeia igrejas, além de, segundo o cronista, mandar “decepar as mãos e cortar as línguas e outras semelhantes crueldades” de “homens, mulheres e moços pequenos” (CDJ, II, p. 64). Neste mesmo momento D. João fazia procissões para agradar a Deus.

D. João I fez diversas romarias para a Virgem Maria como cumprimento de promessas e mandou edificar em sua honra a capela-mor da Sé de Lisboa, a Igreja Nossa Senhora da Escada, em Lisboa, a Igreja e Mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha) e a Igreja Nossa Senhora Oliveira, em Guimarães. O monarca traduziu dois livros de horas da Mãe de Jesus, além de ter mandado traduzir o *Novo Testamento* e algumas vidas de santos (CDJ, II, prólogo, p. 2).

No reinado de D. João II (1481-1495), por exemplo, a procissão do Corpo de Deus era seguida por representantes dos mais diversos grupos sociais (MENDONÇA, 2011; MARQUES, 1981, p. 162-163). Na frente iam os toureiros, seguidos dos horteleiros. Havia também a representação e participação das prostitutas na procissão. Eram levados no cortejo os santos de que cada categoria era devota:

Os homens de armas levam S. Jorge, os tecelões, a figura de S. Bartolomeu e um diabo preso por uma cadeia. Iguamente com bandeiras, pendões, atabaques

surgem, de um lado, *ataqueiros e safoeiros, que devem levar S. Miguel*. Do outro perfilam-se os *olheiros, telheiros e tijoleiros, que devem transportar Santa Clara com duas companheiras* (MENDONÇA, 2011, p. 28, grifos nossos).

Dentro do contexto de veneração à Virgem e à S. Francisco aumentaram o número de *peregrinações* no reino luso, tais como a de Nossa Senhora das Virtudes, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora do Cabo e outras. Importantes santuários localizavam-se entre Douro e Minho (santuários de S. Geraldo de Braga, Santa Maria do Bouro, Santa Maria do Pombeiro, Nossa Senhora da Oliveira, S. Salvador do Valongo, entre outros) e na Beira (MARQUES, 1981, p. 157). Ao longo dos caminhos havia as albergarias, mas era necessário tomar cuidado contra falsos pregadores de indulgências (MARQUES, 1981, p. 159).

Neste processo de medo do fim do mundo e certeza da morte iminente, ocorreram também às vezes procissões de flagelantes como forma de punição do corpo contra os pecados, numa atitude de desprezo pela carne. Em Portugal foi muito conhecida uma procissão que se prolongou até o século XVII, a procissão dos nus, na qual homens vestidos somente com um calção ou uma toalha iam, em pleno inverno, até o mosteiro de Santa Cruz (em Portugal, cf. MARQUES, 1981; no Ocidente Medieval, cf. COHN, p. 105-121; DESROCHE, 2000, p. 204-205).

182 Outro aspecto relevante da religiosidade portuguesa no final da Idade Média foi o *culto das relíquias*. A rainha Filipa teria entregado ao marido e aos três filhos mais velhos um pedaço do santo lenho, o qual o infante D. Henrique sempre usava debaixo da camisa, conforme citado por Zurara na *Crónica da Tomada de Ceuta* (MARQUES, 1981, p. 165).

Como em outras regiões europeias, também em Portugal os eclesiásticos tinham atitudes reprováveis, sendo mencionado que fiéis se recusavam a tomar sacramentos de padres "barregueiros", isto é, daqueles que possuíam amantes, o que também é mostrado nas peças de Gil Vicente, quando o autor critica os maus religiosos, que vão ao Inferno, por exemplo no *Auto da Barca do Inferno*.

Houve também na mesma época, um aumento no número de confrarias, as quais, organizadas por categorias profissionais, realizavam a assistência mútua e reuniam-se por veneração a algum santo ou participação num mesmo ato de fervor religioso.

Um elemento a ser salientado na religiosidade é a *presença de traços da cultura popular na religiosidade*, com crenças em amuletos, mau olhados, encantamentos, adivinhações. Neste sentido é bom lembrar a distinção feita por Le Goff (1994) entre o maravilhoso cristão, associado ao milagre, realizado por vontade de Deus, e o maravilhoso pagão, relacionado à cultura popular e ao demoníaco. Era considerado que os reis deveriam castigar a feitiçaria, como nas *Ordenações Afonsinas* de D. Afonso

V, que tornava mais abrangente uma lei de D. João I, datada de 1403, contra essas práticas (VENTURA, 2011, p. 97).

O combate a essas atividades aparece na *Crónica de D. João I*. D. João, antes da importante batalha contra Castela, a Batalha de Aljubarrota (1385), já mencionada, lança a proibição contra práticas pagãs, visando conseguir o apoio de Deus na luta contra os inimigos. Por isso prometia

[...] guoardar por sempre por sy e por seus sobeçesores quee dahy em diamte, [...] nenhuũ *naõ usase de feitiços*, nem de leguamentos, *nẽ de chamar diabos*, nem descamtaçoẽs, nnem dobra de vedeira, nnem caramtolas, nem soennjos, nẽ lamçar roda, *nem sortes*, nem nenhuũa cousa que arte de ffisiqua [naõ] comsemta. E mais *que naõ camtasẽ janeiras nem maias*, nẽ outro nenhuũ mês do anno, nnem furtasẽ aguoas, nẽ lançasẽ sortes, nẽ outra ouservançia quee a tal feito pertemçia (CDJ, II, p. 101, grifos nossos).

A proibição de realização de feitiços, chamar diabos, lançar sortes e cantar janeiras e maias, entre outros elementos, mostra, de fato, a persistência de tais ações na sociedade. O festejo das maias, por exemplo, é uma reminiscência celtíbera, visando comemorar o início do ano (primeiro de maio). Em Portugal eram colocadas flores nas portas e sacadas das casas numa festa que durava três dias, além de se colocar no meio da residência uma boneca de farrapos, palha e centeio (GONÇALVES, 2010, p. 156).

Outra prática de origem pagã e que persistiu foi a de carpir e clamar pelos mortos, o que era proibido e sujeito à multa régia. No entanto, esse costume foi registrado por Garcia de Resende por ocasião da morte do príncipe D. Afonso em 1491 (GONÇALVES, 2010, p. 157-158).

De acordo com Marques (1981, p. 170-171) “se acreditava no mau olhado, nos malefícios, encantamentos, agoiros e adivinhas”, dando origem a profissionais dedicados a realizar filtros do amor e malefícios de cunho mágico. “O Padre Nosso, o Credo, os Salmos, os próprios Evangelhos serviam para interpretações cabalísticas. Criase nas fadas e na virtude que tinha o canto do galo para afastar o diabo” (MARQUES, 1981, p. 171). Além disso, eram feitos feitiços com a hóstia e os santos óleos de acordo com as informações nas Constituições do Arcebispado de Lisboa (século XV). Entre outras práticas mágicas temidas havia o fato de rogar pragas, acarretando, males e a crença em bruxas e vampiros que podiam voar, saindo a noite para sugar as criaturas.

A Igreja preocupava-se em punir principalmente os casos de cristãos que renegassem a fé. Nas *Ordenações Afonsinas* havia penas leves para os que blasfemassem: multas de 1000 reais para os nobres e cavaleiros: açoite no pelourinho a peões, com uma agulha atravessada na língua, ou somente 500 reais de multa ou penitência em forma de procissões em volta da Igreja, se a blasfêmia fosse dirigida a um santo. No entanto, se o propósito fosse realmente o de renegar o cristianismo os cristãos eram

punidos indo desde a excomunhão até a perseguição pelo Tribunal do Santo Ofício (MARQUES, 1981, p. 171-172).

Havia nesse período um entrelaçamento e dificuldade de distinção entre milagre e feitiçaria. Segundo Ventura (2013, p. 100) uma “tênue linha” separa a prática de observação da ordem natural, a reflexão sobre a natureza, de uma tentativa de manipulá-la, entendida como magia. É bom lembrar que existiam pessoas renomadas e que se dedicavam a observação da natureza, além do fato de a Astronomia passar a ser oferecida como cadeira na Universidade de Lisboa a partir de 1513.

Um exemplo de prática aceita era o poder curativo das pedras contra determinadas doenças, como, por exemplo, a melancolia, entendida como predisposição física e enfermidade. Um exemplo é o *Liber Conservanda Sanitate* (Livro da Conservação da Saúde), atribuído ao médico Pedro Hispano e o *Lapidário ou Tratado de las Piedras*, traduzido desde a época de Afonso X, obras estudadas por Dulce A. dos Santos. Contra tal doença, esses textos afirmavam que o excesso de meditação poderia fazer mal ao coração (SANTOS, 2011, p. 112).

Por isso, algumas pedras poderiam funcionar como “preventivo na forma de talismãs para pendurar no pescoço e trazer junto ao corpo”, bem como “na utilização de vasilhas confeccionadas com algumas pedras para os alimentos”, o que preveniria as doenças relacionadas à melancolia (SANTOS, 2011, p. 112-113).

184

Outro exemplo sobre a importância da Astronomia desde fins da Idade Média é a cerimônia de ascensão de D. Duarte ao trono, na qual o Mestre Guedelha, astrólogo e médico de D. Duarte, de origem judaica, sugeriu que esta ocorresse somente após o meio dia. Segundo o estudioso, a conjunção de Júpiter, do Sol e outros fenômenos antes desse horário, eram desfavoráveis ao rei e significariam que o mesmo reinaria poucos anos com grandes fadigas e trabalhos (VENTURA, 2011, p. 101-102). D. Duarte não aceitou o conselho do seu médico, preferindo se fiar em Deus, ocorrendo o *levantamento* do monarca fora do horário indicado. A previsão se cumpriu: o soberano reinou por apenas cinco anos, entre 1433 e 1438, tendo morrido de peste, além de haver perdido a batalha de Tânger, na África (1437), que teve como consequência o aprisionamento como refém de seu irmão, D. Fernando, o Infante Santo, pelos mouros e seu posterior óbito em cativo (1443).

D. Duarte, no entanto, acreditou no chamado “Milagre da Cera”, que seria o fato de no terceiro aniversário da morte de seu pai, o rei D. João I, a cera dos círios e tochas em homenagem a este último não teria se consumido, tendo ao contrário, aumentado, o que foi visto pelo monarca reinante e por outras pessoas como um prenúncio de vitória em Tânger, o que não se concretizou (VENTURA, 2013, p. 178).

Este soberano dava importância à Astronomia, mas condenava no *Leal Conselheiro* a crença em agouros, sonhos e sinais do céu e da terra:

Nenhum homem bom deverá tê-los em conta, pois é difícil *discernir se são obra de Deus ou do diabo*. De resto, o conselho é sempre não se preocupar com essas coisas, mas *colocar a sua confiança em Deus*" (VENTURA, 2011, p. 104-105, grifos nossos).

Portanto o rei demonstrava a "total confiança em Deus", fiando-se mais no cristianismo do que nas crenças mágicas ou na Astronomia. Demonstra o interesse em outras ciências, como na Medicina. Por exemplo, no caso da peste, o pensamento eduardino recomendava ser necessário se afastar dos locais infectados e possuir uma boa alimentação (SANTOS, 2013, p. 118; BASTOS, 2009, 119). Essa medida seria até mesmo desejada por Deus, segundo o monarca, uma vez que o Criador havia dado discernimento aos seres humanos.

D. Duarte também se ocupa no *Leal Conselheiro* em explicar os motivos da melancolia, hoje entendida como depressão (VENTURA, 2013, p. 22), e a necessidade de cuidar da saúde contra esse mal, que ele mesmo teve e do qual conseguiu se curar. O rei indica tanto ações voltadas à saúde física (boa alimentação, dormir bem, praticar a recreação), quanto à espiritual. Ele conta nesta obra como se livrou da doença, que o acometeu quando se ocupou de muitas tarefas ainda na época do governo de seu pai, D. João. Tendo muitas preocupações e sem tempo para o lazer, adquiriu a enfermidade, a qual durou três anos (1413-1416).

Ao se manter ocupado, no entanto, cuidando da mãe, D. Filipa, acometida pela peste, e através da ida a missas, leituras dos padres da igreja e outras ações cristãs, conseguiu o retorno da saúde. Desta forma, recomendava no *Leal Conselheiro* a necessidade da realização de atividades visando o bem-estar corporal e mental dos indivíduos.

185

Exemplos Piedosos: D. João I e D. Nuno

A *Crónica de D. João I* retrata atitudes adotadas por este rei com o intuito da salvação da alma do irmão, D. Fernando, o que é apresentado como uma característica de *bondade* do primeiro monarca avisino. A partir da valorização de atitudes consideradas positivas sobre o Mestre de Avis, Fernão Lopes começa a construir a imagem de um bom governante no seu relato. Segundo a crônica:

Mas que diremos deste virtuoso Senhor, e de sua grande bondade? [...] *nom se esqueçeo porem dos sprituaaes feitos*. E hordenou logo huñ mui honrrado saimento por a allma delRei dõ Fernamdo seu irmaõ [...] em que fez grande e larga despesa.

E mais *pos mantiimento a certas pessoas devotas que rrogassem a Deos por ell [D. Fernando]*, e por o estado do rreino; assi como a frei Joham Barroca, e a Margarida Anes, e a Maria Esteveez empardeadas, que aviam quatro soldos por dia (CDJ, I, p. 102).

D. João é apresentado por Lopes como respeitador do rei anterior e preocupado com a salvação da alma do seu irmão D. Fernando, na medida em que realizou pagamento a pessoas devotas, como frei João da Barroca e duas emparedadas, Margarida Anes e Maria Esteves, para que rezassem pela alma daquele.

Portanto, aqui fica clara a crença medieval de que as orações de pessoas devotas pela alma do morto abreviariam as suas penas no Purgatório. De acordo com o pensamento da época, somente os santos iriam para o Paraíso, o resto da população teria necessariamente que passar por um período de purgação dos pecados, daí a necessidade da ação dos vivos pelos mortos.

Na Crónica de D. João I, Lopes afirma que o rei foi “sempre bem fiel católico [...], “de direita fé [...] sendo muito devoto da preciosa Virgem em que havia singular e extremada devoção” (CDJ, II, p. 2). Além disso, segundo o cronista, era muito obediente ao Papa e ao clero em geral, seguia os mandamentos de Deus, dedicando horas do dia e da noite “para lhe dar graças e louvores”. Em todas as suas ações “sempre louvou a seu Deus” e sempre andou por “real estrada” (CDJ, II, p. 2).

A preocupação com a morte e o Além, presentes na *Crónica de D. João I*, aparecem, igualmente, na *Crónica de D. Duarte*, de Rui de Pina. Este principia o relato tratando da morte de D. João. A primeira característica salientada por Pina é religiosidade do rei, o que contribuiria para a salvação de sua alma:

186

[...] os Ifantes seus filhos por seu mandado, e por sua devaçam o levaram com grande acatamento, e muita obedientia á Capella Mayor da See, e o poseram em todo seu estado ante o Altar do Martire Sam Vicente onde seu Cropo jaz, por que ElRey por ser delle *muyto devoto*, antes de sua morte se quis delle, em sua vida, despedir, e alli ouviu com muita devaçam Missa solepne em que com grande efficatia encomendou a Deos sua alma (CRP, p. 489-490, grifo nosso).

Para garantir a salvação da sua alma após a morte, o rei D. João sugeriu que fosse dada uma grande quantidade de outro para o acabamento da construção da capela Maior para que missas fossem rezadas por sua alma. Mostrando claramente suas ações devotas e seu amor pela Virgem, o cronista afirma que “[...] E da See com o Moesteiro de Sam Domingos, novamente mandou fazer, e em que *tinha singular devoçam, e depois de se despedir da imagem de Nossa Senhora* [...] (CRP, p. 490, grifos nossos).

Preocupado com a aparência e para não morrer “*espantoso e disforme*” o rei pediu que sua barba fosse feita. Logo a seguir, faleceu (CRP, p. 490). Teoricamente, de acordo com Rui de Pina, fatos no âmbito do maravilhoso cristão teriam ocorrido no dia do nascimento e morte do monarca e também na sua vitória contra Castela na Batalha de Aljubarrota (1385). Tais elementos são associados pelo cronista com “mui claros sinaes de Salvaçam de sua alma”.

Rui de Pina também apresenta D. João como um eleito de Deus ao falar de sua morte, tal como Fernão Lopes fez quando falou de sua vida. Segundo Pina, D. João era protegido da Virgem Maria porque os principais fatos de sua vida se deram na Véspera da Assunção da Virgem: seu nascimento, a Batalha de Aljubarrota contra Castela (1385), e a partida para Ceuta, tomada efetivamente em 1415:

[...] o dicto glorioso Rey acabou logo sua bemaventurada vida com *mui claros sinaaes de Salvaçam de sua alma*, a quatorza dias d'Agosto, *vespera d'Assumpçam da Virgem Maria Nossa Senhora*, do anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesu Christo de mil e quatrocentos e trinta e tres: *e foi cousa assaz maravilhosa, e de singular exempro de sua devaçam*, e de grande pronostico de sua bemaventurança, que em tal dia taõbem nacêo, e nelle compria entam hidade de setenta e sete annos; e em tal dia em batalha campal, ã que se compriam quorenta e oyto annos, vencêo neste Regno ElRey Don Joham de Castella, com que segurou seus Regnos, e Estado: *por cuja memória mandou alli novamente edificar o moesteiro de Santa Maria da Vitória, que vulgarmente se diz da Batalha*; e em tal dia, em que se compriam dezoito annos partio de Lixboa, quando em África passou e tomou aos imygos da Fee a muy nomeada Cidade de Cepta; [...] (CRP, p. 490, grifos nossos).

Segundo Garcez Ventura, a única dessas datas que é verdadeira é a da Batalha de Aljubarrota, realizada em quatorze de agosto. Já quanto aos outros acontecimentos, ocorreram em outros dias, como a morte do monarca, no dia treze. O próprio cronista Rui de Pina na *Crónica de D. Afonso V* indica o nascimento de D. João em 11 de abril (VENTURA, 1992, p. 108).

Insistindo nos aspectos divinos referentes à morte do rei D. João e também de sua esposa, a rainha D. Filipa, o cronista aponta uma mudança na própria natureza. O céu teria ficado cinza (*crys*) em luta pela morte de ambos, a da rainha, antes dele (1416), e a do monarca, em 1433. Segundo o cronista:

[...] no qual *dia do seu fallecimento ho Sol foi crys* em grande parte de sua claridade; e assi tambem foi o Sol crys, ho dia em que a Rainha Dona Felipa sua molher falleceo primeiro que elle em Sacavem [...] (CRP, p. 490, grifo nosso).

Assim, teria ocorrido um "desregramento cósmico" por ocasião do falecimento de sua esposa, D. Filipa, e, mais tarde, no dia da morte do monarca. Sobre o passamento do rei, é possível observar os hábitos com relação a rezas de missas por frades e outros religiosos:

E assi muitos Frades da observantia, e outros Religiosos ho guardassem continuamente, de dia e de noite per repartaçãõ, rezando e orando sempre, rogassem a Deos por sua alma. E seus Capellaães era assi ordenados, que nunca ha Capella estava sem nella muy devotamente as horas e officios Divinos se dizerem; E em cada hum dos dias que ho Corpo d' El Rey assi esteve, ordenadamente se dezian por sua alma trinta Missas, dellas rezadas, e

outras cantadas: e cada somana huã vez se fazia por elle saumento solenizado com vespervas, e Missas a que ho Collegio da See, e toda a outra Clerizia, e ordeês da Cidade eram presentes (CRP, p. 492).

Da mesma forma que D. João é mostrado como devoto, preocupado com a morte do irmão, D. Fernando, seu filho D. Duarte também mandou que várias missas fossem rezadas pelo seu pai. A seguir (figura 3) é possível ver o primeiro retrato de um monarca português:

Figura 3 - Retrato de D. João I, da Boa Memória



Fonte: Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa. In: MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, [s.d.], p. 498.

Nesta pintura do monarca (Figura 3), realizada depois da sua morte por artista anônimo, observamos que D. João é retratado como uma pessoa devota e está com as mãos juntas, em posição de oração. A *Crónica de D. João I* mostra que o soberano era zeloso pela saúde de sua alma, tanto durante a vida ao frequentar procissões e dedicar várias construções à Virgem Maria, quanto na hora da morte. Carvalho (2008) afirma que a obra foi encontrada somente no século XIX. Para o autor a pintura possivelmente foi realizada no século XV ou XVI e seria uma cópia, motivo pelo qual o rei, no retrato, está com posição mais apática do que devota (CARVALHO, 2008, p. 10).

Na *Crónica de D. Duarte*, de Rui de Pina, são descritos os momentos finais da vida de D. João I e ficam claros os seus aspectos devocionais. Os passos tomados por D. João antes de morrer revelam as mesmas preocupações que a dos seus contemporâneos. Em primeiro lugar encomendou a alma a S. Vicente antes da morte. Rui de Pina enfatiza a

devoção do monarca avisino a Maria pelo o fato de morrer às vésperas da Anunciação da Virgem, como mencionado, o que representaria um símbolo de salvação de alma (CRP, p. 489-490).

A santificação da Dinastia de Avis ocorre principalmente através da imagem de D. Nuno Álvares Pereira (VENTURA, 2011 b). A *Crónica de D. João I* dedica uma grande parte a louvá-lo, assim como o relato anônimo a ele dedicado, a *Crónica do Condestabre*. Fernão Lopes afirma que este nobre era de “pouca e branda palavra” [...] “nenhuma coisa fazia com rancor ou ódio” e tinha sempre o “temor de Deus” (CDJ, I, p. 70). “Foi o primeiro a ouvir a cada dia duas missas” (CDJ, I, p. 426). Além disso, sempre se lembrava dos “divinais ofícios” e é descrito por Lopes como a “estrela da manhã”. Devido aos seus atributos de bom cristão, generoso e protetor dos fracos, foi louvado pelo cronista, “assi no temporall come spirituall, vivo e depois da morte, sempre foi avudo em grande rreveremça de todo ho poboo” (CDJ, I, p. 426).

A sua imagem construída nas crônicas é inspirada nos modelos hagiográfico (SARAIVA, 1988, p. 193) e cavaleiresco (MEGALE, 2001, p. 82). No final da vida, adota uma postura dos cavaleiros de *A Demanda do Santo Graal*, como já mencionado, ingressando na vida religiosa como forma de purificação. Após a sua morte, a *Crónica do Condestabre* afirma que foram feitos muitos milagres no local e que do seu corpo saía um bom odor, característica dos santos (CC, p. 217 e p. 228). De acordo com José Pereira de Sant’ana, que escreveu a *Chronica dos Carmelitas*, D. Nuno teria sido avisado por Deus quando iria morrer, segundo o seu desejo.

Segundo Garcez Ventura (2011b) houve uma ligação muito próxima entre D. Duarte e D. Nuno. Por ocasião da morte do condestável, em 1431, o primeiro teria enviado uma lâmpada para iluminar o seu túmulo, a qual, segundo o biógrafo de Nuno, José Pereira, teria sobrevivido até 1548.

D. Duarte logrou vários esforços para tornar o comandante militar de seu pai, e religioso do convento do Carmo, santo. Neste sentido, em 1437, enviou uma carta ao abade de Florença, estranhando o fato de não ter sido iniciado o processo de canonização. Esses intentos de D. Duarte, mais a religiosidade popular em torno de D. Nuno o levaram a ser beatificado e mais recentemente, em 2009, canonizado como São Nuno de Santa Maria.

Outro elemento da Dinastia de Avis e sua ligação com o divino é a santificação do chamado Milagre de Ourique, que teria ocorrido em 1139, na véspera da Batalha do mesmo nome, entre Afonso Henriques e o exército mouro. O milagre da aparição de Cristo Crucificado diante do primeiro rei de Portugal, como prenúncio da vitória, aparece pela primeira vez numa obra composta em 1416, o *Livro dos Aautos*. De acordo com Ventura (2013, p. 196): “[...] a clara intervenção divina nas vitórias do nosso primeiro rei

é penhor da protecção concedida ao refundador de Portugal" (D. João I) [...]" . A autora também se refere à preocupação de D. Duarte com a memória avizina, daí o fato de ter encomendado a Fernão Lopes que escrevesse as crônicas de todos os reis de Portugal.

Sem contar o projeto do próprio D. João na construção do panteão régio em Santa Maria da Vitória, mais conhecida como mosteiro da Batalha, e a instituição de um *memorial régio* ali ou segundo Coelho (2008, p. 354) de uma "memória pétrea" da nova dinastia, local onde serão, desde então, colocados os corpos dos membros da Dinastia de Avis, começando com o corpo da rainha D. Filipa, em 1416.

Um caso de possesso de demônio na documentação

Um dos exemplos de que a sociedade era muito marcada por divisões entre bem e mal, Deus e Diabo pode ser dado acerca da documentação do século XV, já no governo de Afonso V (1438-1481) quando *um cavaleiro do rei alega estar possesso do diabo*, motivo pelo qual requer a aposentadoria e é atendido. O estudo de Baquero Moreno de livros de visitação medievais permitiram a descoberta de um destes casos. Nele, o cavaleiro Gil Martins, da cidade de Évora requer ao monarca a isenção do serviço militar e a aposentadoria (MORENO, 1990, p. 72-75).

190

Na *Chancelaria de Afonso V* é possível encontrar o documento que descreve a situação do cavaleiro e a ação do rei. De acordo com a fonte: "Ssabede que Gil Martjns, acontiado em caualo rasso [...] nos dise que *como elle he adorado o demonjo que mujtas uezes o toma e da com elle no ffogo e sse faz mujtas uezes hũu mês que o nom deixa*" (*Chancelaria ...*, livro 12, fols 36-36v, grifo nosso).⁵ De acordo com o solicitante, o demônio permanecia em seu corpo, colocando-o no Inferno, motivo pelo qual não conseguia realizar as suas obrigações.

A seguir na explicação sobre o demônio a justificativa para a aposentação: "E se elle non fose posto guarda ja dello ffora morto. Pella quall coussa devja ser apoussentado e esscusso de todollos encarregos e serujdoees desse conçelho." Assim, segundo o trecho, o cavaleiro explica que deveria ficar o tempo todo "em guarda" para que o demônio não o matasse, motivo pelo qual deveria ser aposentado pelo rei.

O imaginário ainda do século XV, como é possível deduzir do documento, acreditava na possibilidade de uma pessoa ser tomada pelo demônio. Portanto, pode-se notar que a crença de que D. João I seria um governante escolhido por Deus, propagada por Fernão Lopes em sua crônica, está totalmente dentro dos sistemas de pensamento vigentes.

⁵ Todas as citações desta fonte são desses fólhos, que foram transcritos por: Moreno (1990).

A aceitação da aposentação do cavaleiro pelo monarca reinante, Afonso V, mostra que este imaginário religioso cristão estava presente no pensamento de todas as categorias sociais, dos camponeses aos nobres e clero.

Segundo a Chancelaria (Livro 12, fols 36-36v), o rei: "E uendo o que nos dizia e pedia e, querendolhe fazer graça e merçee, porquanto ffomo(s) certo por hũa enquereçom que per nosso mandado ffoy tirado ssobre sua door em a quall *se prouou elle sser assy adoorado de demonjo como allegou*". A citação mostra que o rei acreditou no argumento do cavaleiro e que o aceitou.

Desta forma, Afonso V não contestou o pedido e, por acreditar na justificativa dada, concedeu a aposentação:

[...] temos por bem poussentamollo e mandamos que daqji adeante ho nom costrangaes nem mandees constrangeer nem uaa serujr nhũa guerra per maar nem per terra, nem uelle nem rollde nem uaa com pressos nem com djnheros nem sseia tetor nem curador de nhũas parsoas (*Chancelaria*, livro 12, fols 36-36v).

Assim, Gil Martins foi dispensado de realizar a guerra (por terra ou mar) e passou a receber remuneração para se sustentar a partir do argumento de estar possuído por uma entidade maléfica sobrenatural.

Considerações finais

Através deste artigo, buscamos apresentar alguns elementos da religiosidade portuguesa do final da Idade Média, centrando em alguns exemplos, principalmente relacionados a D. João I e à Dinastia de Avis. A população em geral era bastante religiosa e acreditava na presença do sobrenatural no cotidiano. Eram correntes as práticas de devoção e doação de esmolas, visando a salvação das almas. Além disso, no momento da Peste aumentaram as procissões e o culto à Virgem Maria. A religiosidade cristã convivia ao mesmo tempo com o paganismo, uma vez que eram tênues as fronteiras entre o sobrenatural cristão e o maléfico, associado à feitiçaria. Ainda que esta última tenha sido proibida pelos reis, continuou a ocorrer.

A ascensão de D. João I ao poder também é associada a elementos do maravilhoso cristão, uma vez que o monarca é visto como o Messias de Lisboa em combate contra o Anticristo, representado por D. João de Castela e por seus apoiantes. No relato de Fernão Lopes, os milagres bélicos relacionados a D. João, como a Batalha de Aljubarrota e o apoio dos franciscanos à sua causa, mostram, segundo o cronista, que ele era o eleito de Deus para governar Portugal, salvar o povo português e levá-lo a um período de felicidade na terra, conduzido pela Dinastia de Avis.

Um elemento importante e relacionado ao sobrenatural que vem comprovar a nossa análise sobre a religiosidade portuguesa e o entrelaçamento entre cristianismo e paganismo, é o fato de D. João ter mandado proibir a realização de práticas pagãs (leitura de sortes, entre outras), antes da Batalha de Aljubarrota, o que serve para, ao contrário, mostrar que essas continuavam a persistir no reino luso.

Além disso, a tênue fronteira entre as práticas lícitas e ilícitas é mostrada em previsões de médicos e homens voltados ao estudo da Astronomia, que ajudavam a fazer prognósticos sobre o futuro, como é o caso do Mestre Guedelha sobre o melhor horário de *levantamento* de D. Duarte ao poder. Um elemento de santificação da nova dinastia está relacionado à imagem do santo guerreiro Nuno Álvares Pereira e à busca, desde a época de D. Duarte, em conseguir a sua canonização, o que foi efetivado em 2009.

Também é possível mencionar, em fins do medievo, no reino luso, o caso de um "outsider", isto é, um cavaleiro que se diz endemoniado, ao requerer a sua aposentadoria ao rei Afonso V. Entendendo as razões apresentadas pelo solicitante e mostrando como a sociedade portuguesa estava ligada na crença ao mundo sobrenatural, e na luta entre Deus e o Diabo, manifestada no mundo terreno, Afonso V considera os argumentos verdadeiros e concede permissão para que o cavaleiro ficasse dispensado de suas atividades, passando a receber rendimentos do rei para que lutasse contra o demônio que o queria matar, segundo o seu argumento. Portanto, podemos perceber a presença marcante da religiosidade cristã e do maravilhoso na sociedade portuguesa entre os séculos XIV-XVI.

Um dos temas fundamentais do período medieval, portanto, era a preocupação com a vida após a morte. Assim, considerava-se que o cristão era um peregrino na terra, um caminhante entre dois mundos e que a tentação poderia levá-lo ao Diabo e à danação. Todo crente desejava salvar-se e debatia-se entre o desejo pelos prazeres do mundo terrestre (riqueza, luxúria, gula, entre outros vícios) e o medo do abismo do Inferno, daí que D. João I, D. Filipa, D. Duarte, D. Nuno, entre outros, apelaram para as práticas devocionais, reflexões espirituais e o auxílio divino em prol da salvação de suas almas e dos habitantes do reino luso.

Referências

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

A Demanda do Santo Graal. Edição de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

- ALVAR, Carlos. **Breve Dicionário Artúrico**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- ARIÉS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ouro, 2003.
- BASTOS, Maria do Rosário. Prescrições sobre o Culto dos Mortos nos séculos XIII a XVI. In: MATTOSO, José (Dir.). **O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular**. Lisboa: Sá da Costa, 1996.
- BASTOS, Mário Jorge da M. **O Poder nos Tempos da Peste (Portugal – séculos XIV-XVI)**. Niterói: Eduff, 2009.
- CARVALHO, José Alberto S. O Retrato de D. João I. Revisão Crítica. **Revista de História da Arte**, Lisboa, n. 5, p. 67-75, 2008.
- Chancelaria de D. Afonso V**, livro 12, fols 36-36 v *apud* MORENO, Humberto Baquero. **Exilados, Marginais e Contestatários na Sociedade Portuguesa Medieval**. Lisboa: Presença, 1990, p. 76.
- COELHO, Maria Helena. **D. João I**. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008.
- COHN, Norman. **Na Senda do Milênio**: Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicas da Idade Média. Lisboa: Presença, 1981.
- Crónica do Condestável de Portugal D. Nuno Álvares Pereira**. Por autor Anônimo do Século XV (CC). Lisboa: Sá da Costa, 1972 (Adaptação de Jaime Cortesão).
- DELUMEAU, Jean. **O Pecado do Medo**. São Paulo: EDUSC, 2003. v. 1.
- DESROCHE, Henri. **Dicionário de Messianismos e Milenarismos**. São Bernardo do Campo: UEMESP, 2000.
- FERNÃO LOPES. **Crónica de D. João I** (CDJ). Edição preparada por M. P. Lopes de Almeida e Magalhães Basto. Lisboa: Civilização, 1990. 2 v.
- GONÇALVES, Beatriz dos S. **Os Marginais e o Rei**. A Construção de uma Estratégica Relação de Poder em Fins da Idade Média Portuguesa. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- GUIMARÃES, Marcela L. A Sétima Idade de Fernão Lopes: novo tempo para os Príncipes de Avis? In: DORÉ, A.; LIMA, L.F.S.; SILVA, L.G. **Facetas do Império na História**: conceitos e métodos. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.
- HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- MAGALHÃES, Ana Paula T. Ubertino de Casale, Leitor de São Boaventura: fundamentos para uma escrita franciscana da História – séculos XIII e XIV. In: MAGALHÃES, Ana P. T.; LIMA, Marinalva S. (Org.). **Cotidiano, Poder e Relações Sociais entre a Antiguidade e a Idade Média**. Homenagem ao professor Nachman Falbel. Maringá: Eduem, 2016, p. 205-216.
- MARQUES, A. H de Oliveira. **A Sociedade Medieval Portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

- MEGALE, Heitor. **A Demanda do Santo Graal**: das origens ao códice português. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- MARTINS, Mário. **Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte**. Braga: Cruz, 1969. v. 1.
- MATTOSO, José. **Poderes Invisíveis**. O Imaginário Medieval. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2001.
- MENDONÇA, Manuela. Os Regimentos de Procissões do *Corpus Christi* no Portugal Medieval. In: MACEDO, José Rivair. **A Idade Média Portuguesa e o Brasil**. Reminiscências, Transformações, Ressignificações. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 23-35.
- MEGANI, Ana Paula Torres. **O Jovem Rei Encantado**. Expectativas do Messianismo Régio em Portugal, séculos XIII a XVI. São Paulo: Hucitec, 2003.
- MOLLAT, Michel. **Os Pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MORENO, Humberto Baquero. **Exilados, Marginais e Contestatários na Sociedade Portuguesa Medieval**. Lisboa: Presença, 1990.
- PINA, Isabel Castro. Ritos e Imaginário da Morte em Testamentos dos Séculos XIV e XV. In: MATTOSO, José (Dir.). **O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular**. Lisboa: Sá da Costa, 1996, p. 125-164.
- PINA, RUI de. Chronica do Senhor Rey D. Duarte. In: **Crónicas de Rui de Pina** (CRP). Int. e Revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977.
- REBELO, Luís de Sousa. **A Concepção de Poder em Fernão Lopes**. Lisboa: Horizonte, 1983.
- SANTOS, Dulce O. Amarante dos. Paixões da Alma, Melancolia e Medicina (séculos XIII-XV). In: MACEDO, José Rivair. **A Idade Média Portuguesa e o Brasil**. Reminiscências, Transformações, Ressignificações. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 107-119.
- SARAIVA, António José. **Crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1988.
- SILVA, Manuela Santos. A Construção Coeva de D. Filipa de Lencastre como uma "Santa Rainha". In: VILELA, Ana Luísa et al. **Representações do Mito na História e na Literatura**. Braga: Ed. Universidade de Évora/Publito, 2014, p. 137-147.
- VICENTE, Gil. **Auto da Barca do Inferno**. Rio de Janeiro: O Globo/Klick, 1997.
- VICENTE, Gil. **Auto da Alma**. Introdução, Anotações e Glossário de A. Ambrósio de Pina. 4. ed. Porto: Porto Ed., 1987.
- TAVARES, Maria José P. F. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Presença, 1989.
- VENTURA, Margarida Garcez. **O Messias de Lisboa**: um estudo de Mitologia Política (1383-1415). Lisboa: Cosmos, 1992.

- VENTURA, Margarida Garcez. Agoiros, Feitiços e outras Maravilhas: crença e crítica no Portugal Quatrocentista. In: MACEDO, José Rivair. **A Idade Média Portuguesa e o Brasil**. Reminiscências, Transformações, Resignificações. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 93-106.
- VENTURA, Margarida Garcez. **A Corte de D. Duarte**: Política, Cultura, Afetos. Aveleda, Vila do Conde: Verso da História, 2013.
- VENTURA, Margarida Garcez. Uma Lâmpada de Prata e Muito Mais. Testemunhos de D. Duarte sobre a Santidade de Nuno Álvares Pereira. **Revista Portuguesa de História do Livro**, ano XIV, v. 27, p. 243-271, 2011.
- VILAR, Hermínia Vasconcelos. Rituais da Morte em Testamentos dos Séculos XIV e XV. In: MATTOSO, José. **Estudos da Idade Média Peninsular**. Lisboa: Sá da Costa, 1996.
- Visão de Túndalo** (VT). Edição de F. M. Esteves Pereira (códice 244). **Revista Lusitana**, Lisboa, v. 3, p. 97-120, 1895.
- ZIERER, Adriana. Educando para Salvar a Alma: o exemplo do cavaleiro Tungullo. In: **História e Culturas**, v. 5, n. 3, p. 120-134, 2015.
- ZIERER, Adriana M. de S. **Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à época de D. João I (1383-85/1433)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

OS JUDEUS COMO A PERSONIFICAÇÃO DO MAL: A RELAÇÃO ENTRE OS JUDEUS E OS PECADOS CAPITAIS NO OCIDENTE MEDIEVAL (SÉC. XIII-XV)*

*Kellen Jacobsen Follador***

Resumo: Este artigo visa apresentar que durante a Idade Média na Europa Ocidental os judeus eram considerados por muitos cristãos enquanto pecadores e personificação do mal. Para tanto, apresenta-se a relação entre os judeus e os pecados capitais. A partir das acusações que se faziam contra os judeus é possível identificar a relação com os pecados capitais e a representação negativa acerca dos seguidores do judaísmo.

Palavras-chave: Judeus; Pecados capitais; Personificação do mal.

Abstract: This paper aims at to present that in Western Europe during the Middle Ages the Jews were regarded by many Christians as sinners and personification of evil. Therefore, it presents the relationship between the Jews and the capital sins. From the accusations that were made against the Jews it is possible to identify the relationship between the capital sins and the negative representation about Judaism followers.

Keywords: Jews; Capital sins; Personification of evil.

* Artigo submetido à avaliação em 28 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 10 de junho de 2016.

** Doutoranda em História Social das Relações Políticas pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: kellenjf@yahoo.com.br.

O temor ao pecado

O homem teme o que desconhece, teme o que é diferente, teme o que pode ameaçá-lo de alguma forma, seja no quesito religioso, social ou político. O pecado era o medo de muitos teólogos do medievo,¹ pois acreditavam que ele poderia intervir em todos os setores da vida, tanto no espiritual quanto no material.

Casagrande e Vecchio (2006, p. 337) acreditam que “[...] toda a vida e visão de mundo do homem medieval gira em torno da presença do pecado”. A história cristã é teleológica e tem seus fundamentos nos escritos da patrística e na elaboração agostiniana das sete eras, nas quais a cronologia e os mais importantes acontecimentos na história da humanidade são pontuados de acordo com a história do pecado: o Pecado Original; a morte de Jesus Cristo em prol dos pecados humanos; e o Juízo Final, que puniria definitivamente os pecadores.

Em nível individual, o tempo é marcado por uma luta constante contra o pecado, desde o nascimento até a morte. Não obstante a contagem do tempo, o espaço também é delimitado pelo pecado, onde a terra foi ocupada inteiramente por ele e o Além é composto por diversos espaços conforme os pecados cometidos: Paraíso, Inferno, Purgatório e Limbos. Não só o espaço e o tempo, mas a vida social também está marcada por diversos pecados. As relações entre homens e mulheres encontram-se “dominadas pela luxúria, o exercício do poder gera ambição e vaidade, a atividade econômica transforma-se em avarizia, a corrente de subordinações alimenta a inveja” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 338).

Mas qual era o entendimento que o homem medieval possuía do pecado, como identificá-lo e a seus praticantes? Vários foram os pensadores cristãos que ao longo dos séculos discursaram sobre o tema.

A definição por excelência, seguida durante toda a Idade Média, foi a de Agostinho de Hipona: “o pecado é uma palavra, uma ação ou um desejo contrário à lei divina” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 343). Como asseverou Agostinho, o desejo, a palavra e a ação contrários à lei divina incorriam em diferentes pecados que se encontravam organizados em três tentações, sete pecados capitais e na infração de cada um dos dez mandamentos da lei de Deus.

¹ Referimo-nos a medievo cristão enquanto o território de religião majoritariamente cristã, no perímetro geográfico da Europa Ocidental durante a Idade Média. Neste artigo, as análises em relação aos judeus são realizadas levando em consideração que nos territórios e momentos nos quais o catolicismo foi a religião predominante, houve uma homogeneidade nos dogmas e preceitos religiosos, assim como nas interpretações teológicas que foram elaboradas em relação às minorias confessionais e aos grupos marginalizados. Dessa forma, não obstante as especificidades de cada região e época, afirmamos que em relação aos judeus houve a propagação de uma determinada representação negativa, e a manutenção do preconceito religioso no medievo cristão.

Os dez mandamentos foram organizados pela Igreja a partir das leis entregues a Moisés por Deus no Monte Sinai, conforme consta de Êxodo (20, 1-17) e Deuteronômio (5, 1-33). O sistema das três tentações foi desenvolvido a partir da primeira epístola de João, que aconselha os fiéis a caminhar na luz do Senhor e preservar-se das tentações mundanas “porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (1 João 2, 16). As três tentações se desmembram em vários pecados, dentre eles os sete pecados capitais.² Da concupiscência da carne, nasceriam a luxúria, a gula e a preguiça; da concupiscência dos olhos surgiriam a avareza e a inveja; e do orgulho da riqueza se desenvolveriam o próprio orgulho e a ira.

A partir do século XIII, em se tratando da “cultura do pecado”, os três esquemas foram “redescobertos” pelos teólogos (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 348). Devido à obrigatoriedade da confissão promulgada pelo IV Concílio de Latrão (1215), os clérigos precisavam reconhecer os pecados e os indivíduos ou grupos que o difundiam, sua gravidade, as consequências, as formas de contenção e as punições na vida terrena ou no Além. Dessa forma, conhecer os principais pecados era um meio de identificar os pecadores e puni-los, uma vez que, acreditava-se que o pecado poderia prejudicar coletivamente a sociedade na qual os pecadores viviam.

198 Quanto ao medo que o próprio pecado e o alheio poderiam causar, Delumeau (1989, p. 32) destaca que o discurso eclesiástico influenciou no medo sentido pelos medievos, pois asseverava que os perigos da natureza, as guerras, as doenças e quaisquer mazelas terrenas eram “menos temíveis do que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma”. Para o autor, o discurso eclesiástico incentivava os cristãos a “desmascarar Satã e seus agentes e lutar contra o pecado” (DELUMEAU, 1989, p. 32). Levando-se em consideração o discurso eclesiástico, o Diabo, seus agentes e o pecado formavam a tríade causadora dos infortúnios terrenos.

O Diabo é tido como um ser onipresente no cotidiano do homem medieval e nas representações coletivas, espreitando-se em todos os aspectos da vida, sendo a “encarnação do mal, oponente das forças celestes, tentador do justo, inspirador dos ímpios e pecadores” (BASCHET, 2006, p. 321). Nesse sentido, os judeus eram considerados os pecadores por excelência, servos do “príncipe deste mundo” (João 12, 31).

Para os cristãos do medievo, os judeus cometeram o maior dos pecados, o deicídio, e reafirmaram sua pertinácia não aceitando Jesus Cristo como o Messias.

² Os sete pecados capitais foram chancelados pelo papa Gregório Magno (590-604) ainda no século sexto. Ao longo dos séculos o conjunto passou por modificações no que se refere à hierarquia dos pecados, visto alguns teólogos considerarem determinados pecados mais graves que outros. Independente da classificação hierárquica, durante a Idade Média o setenário era formado por orgulho, ira, inveja, avareza, preguiça, luxúria e gula (WENZEL, 1968, p. 3).

Os pecados dos judeus deveriam ser lembrados por toda eternidade e a Igreja, principalmente seus teólogos, não deixaram que os fiéis se esquecessem daqueles que, de acordo com a interpretação cristã, humilharam e mataram o Salvador.

No que se refere a essa questão, os estudos teológicos sobre o pecado e o aprimoramento do discurso e pregações antijudaicas, em grande parte oriundos das ordens mendicantes, influenciaram na generalização do ódio contra os seguidores do judaísmo. Este antijudaísmo clerical era difundido por meio da pregação para as multidões e das obras doutrinárias para os mais instruídos, de forma que, desde o século XIII, a realidade cristã foi acompanhada pelo “medo desse eterno fantasma” (DELUMEAU, 1989, p. 288).

Na medida em que obras doutrinárias eram elaboradas e dogmas surgiam, como o da transubstanciação,³ novos pecados eram imputados aos judeus, a exemplo da profanação de hóstias consagradas. Na medida em que os teólogos cristãos elaboravam novas interpretações sobre o comportamento humano, os judeus “se faziam presentes” como modelo do erro, como pecadores cujas atitudes serviam como exemplo a ser evitado pelos fiéis.

Dessa forma, num discurso marcado pelo ódio religioso, uma parcela dos cristãos apontava como pecaminosas algumas atitudes cotidianas dos judeus, nas quais se faz um paralelo entre as acusações e os pecados capitais, como veremos adiante.

O orgulho como fonte do pecado judaico

Orgulho ou soberba foi considerado como a raiz de todos os pecados, refletindo a altivez e arrogância em detrimento de outrem. Várias passagens bíblicas abordam o pecado do orgulho,⁴ e Provérbios 21 demonstra como outros pecados se originam dele, pois, “olhar altivo, coração orgulhoso, a lâmpada dos ímpios, são pecado” (Provérbios 21, 4). O livro de Gênesis 3, 5 relaciona a desobediência de Adão com o pecado do orgulho, pois comer do fruto proibido colocava-o à altura de Deus, uma vez que “vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”.

A Bíblia Hebraica serviu de base para o discurso estigmatizante elaborado pelos teólogos cristãos, que interpretavam passagens específicas de desvio religioso como se fossem a regra sobre o comportamento judaico. A ideia de que os judeus

³ A transubstanciação faz parte do ritual da Eucaristia da Igreja Católica Apostólica Romana. Neste ritual, o pão, ou a partícula ázima (hóstia), e o vinho se transformam no sangue e no corpo de Jesus Cristo, que neste processo eucarístico se encontra em íntima proximidade com os fiéis.

⁴ Há muitas passagens sobre o tema em Provérbios e Salmos. A critério de exemplo, leia-se: Provérbios 16, 18; Salmos 119, 37; Jó 15, 31.

eram um povo pecador incrementava a polêmica atribuindo a eles todos os tipos de promiscuidades e vícios existentes na sociedade cristã.

O pecado do orgulho era imputado aos judeus pelo fato de não reconhecerem a Verdade Cristã e insistirem que formavam o povo escolhido por Deus, ignorando que a aliança havia sido refeita⁵ com os cristãos em substituição a eles que não aceitaram Jesus Cristo como Messias. Acreditava-se que o orgulho impedia que os judeus aceitassem a verdade sobre Cristo, de forma que tudo que advinha da nova fé era negado por eles.⁶

Cantera Montenegro (2008, p. 305) destaca que várias obras de apologética antijudaica se referem à “cegueira dos judeus” que, mesmo tendo Cristo se revelado primeiramente a eles antes que a qualquer outro povo, não o reconheceram como o Messias devido a “sua cegueira e por sua obstinação e dureza de coração”. A acusação de “cegueira judaica” está relacionada à interpretação que os judeus faziam da Bíblia Hebraica, interpretação considerada pelos cristãos como carnal.⁷

Os teólogos da Igreja defendiam que a palavra de Deus teve seu texto revelado por Jesus Cristo e, dessa forma, pertencia por direito à Igreja e só poderia ser compreendida por meio da exegese ensinada por seus teólogos. Além da acusação de que os judeus possuíam uma interpretação carnal e errônea da Bíblia Hebraica, o Talmude⁸ passou a ser acusado de conter ofensas ao cristianismo, a Jesus e a Maria, e de conter provas da Verdade Cristã, ignoradas conscientemente pelos judeus.

O judaísmo talmúdico, que regia a vida das comunidades judaicas no medievo, era condenado porque consistia na interpretação rabínica sobre a Sagrada Escritura (GUERTZENSTEIN, 2013). Um judaísmo não bíblico, que passou a ser considerado pelos pensadores cristãos como uma das causas do orgulho e da recusa judaica em aceitar a Verdade Cristã. Para esses pensadores o Talmude refletia o pecado da soberba, pois era tido como fruto de revelação divina, creditada aos talmudistas em detrimento dos profetas, e equiparado pelos judeus à Bíblia (ORFALI, 1998, p. 80).

⁵ Algumas passagens bíblicas embasariam, segundo os cristãos, tal interpretação: Gálatas 4, 21-31; Romanos 9, 6-8.

⁶ Dentre as obras que compõem a polêmica judaico-cristã na Baixa Idade Média, indicamos a leitura de *A Inconsistência dos Dogmas Cristãos*, de Hasdai Crescas (1340-1410). O rabino-filósofo refuta um a um os dogmas cristãos mostrando que eles não possuem sustentação filosófica e racional. Tradução e comentários em: DEL VALLE RODRÍGUEZ, C. (Ed.). *La inconsistência de los dogmas cristianos, de Crescas*. Madrid: Aben Ezra, 2000.

⁷ A interpretação judaica dos textos sagrados era tida como carnal, isto é, literal e histórica, ausente do simbolismo que a tornava universal e atemporal e que propiciaria, segundo os Pais da Igreja, uma correta interpretação das palavras e enigmas divinos. Dessa forma, a interpretação judaica das Escrituras era tida como destorcida e responsável pela “cegueira judaica”.

⁸ O Talmude é uma coletânea de leis composta por tradições e reflexões rabínicas: *Mishná* e *Guemará*, tendo esta a versão da Babilônia e a versão de Jerusalém. A coletânea é conhecida como a Lei Oral dos judeus e foi criada entre os séculos II e VI. A *Mishná* é uma interpretação da Torá e a *Guemará*, uma interpretação da *Mishná*.

Todo esse contexto levava a animosidades entre judeus e cristãos, que só os aceitavam em seu meio devido à crença de que um dia os judeus reconheceriam e aceitariam a *Verus Israel*.⁹ Como destaca Le Goff (1985, p. 159), a ideologia cristã medieval só se preocupou com os indivíduos tidos como marginais e excluídos socialmente quando podiam contribuir de alguma forma para a salvação dos cristãos, caso típico dos judeus.¹⁰

A inveja e a ira como motivadoras das “crueldades judaicas”

O orgulho judaico em não aceitar a Verdade Cristã passou a ser visto como um sinal de ira e inveja contra os cristãos. Em relação aos sentimentos que os cristãos atribuíam aos judeus, esses dois pecados capitais andavam lado a lado.

De acordo com Ansejo González (2008, p. 191-92), a inveja é um dos pecados mais comuns no medievo e seu significado se transformou ao longo dos séculos, mediante as mudanças sociais. Podemos dividir a história da inveja em três momentos principais: no século XIII, quando sua característica principal era a “maledicência ou a murmuração”,¹¹ comumente conhecido como pecado da língua; no século XIV, quando a inveja se assemelhava à avareza e no século XV ao ódio. Essas mudanças mostram como o pecado da inveja se tornou mais perigoso com o passar dos séculos, a ponto de se confundir com o próprio pecado da ira e de ser considerado “a raiz dos conflitos e das tensões sociais” nos momentos de crise na Baixa Idade Média (ANSEJO GONZÁLEZ, 2008, p. 192).

Na concepção cristã, a malignidade judaica esteve primeiramente vinculada ao pecado de deicídio, para posteriormente se atrelar a outros sinais, como a inveja e o ódio que supostamente os judeus nutriam pelos cristãos. Os cristãos acreditavam que estes dois pecados capitais, inveja e ira, haviam motivado as práticas judaicas que objetivavam prejudicá-los, como: os assassinatos rituais, a profanação de hóstias, o pacto com o Diabo, o complô anticristão e a feitiçaria. Em suma, conforme o imaginário cristão, essas atitudes dos judeus se concretizavam em violências, que foram catalogadas enquanto “crueldades judaicas” pelo franciscano Alonso de Espina.¹²

⁹ De acordo com Renata Rozental Sancovsky (2010, p. 117), a expressão *Verus Israel* representou um processo de usurpação teológica dos alicerces da cultura judaica bíblica e sua transferência para o ideário teológico cristão.

¹⁰ Para Agostinho de Hipona, a Igreja representava o *Regnum Christi*, apesar dos pecadores estarem em seu meio. O teólogo destacou que o nascimento de Cristo representou o início da última era do mundo, estando seu fim próximo, apesar de os mortais não saberem a data definitiva. O fim do mundo presenciaria o retorno do pregador da verdade divina, Elias; a conversão de todos os judeus, povo testemunha; a aparição do Anticristo; e a segunda vinda de Cristo. Logo, pensando na salvação de seu rebanho, a Igreja aconselhava a manutenção dos judeus em meio aos cristãos e aguardava ou facilitava a conversão do povo testemunha (TÖPFER, 2006, p. 356).

¹¹ Algumas passagens bíblicas trazem num mesmo contexto os pecados da ira e da inveja no sentido da maledicência, como: Provérbios 10, 18 e Atos 13, 45.

¹² O conceito de “crueldades judaicas” é citado por vários hispanistas que pesquisam o antijudaísmo na Idade

Segundo Alonso de Espina, as “crueldades judaicas” eram alimentadas pelos pecados do ódio e da inveja. Em sua obra *Fortalitium Fidei*,¹³ o frei franciscano listou aquelas praticadas pelos judeus contra Jesus Cristo, contra si mesmos e contra os cristãos. No primeiro caso, Alonso de Espina listou: a rebeldia contra Jesus Cristo, seu senhor e rei; a falta de piedade; e a prática do mal. Quanto aos atos praticados contra eles próprios judeus, o frei apontou o pecado do assassinato de Cristo, que recaiu sobre os contemporâneos e toda a sua descendência (Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei*, fol. 142, col. d; fol. 143 col. a).¹⁴ No que se refere às “crueldades judaicas” praticadas contra os cristãos, o franciscano listou: assassinatos rituais; assassinatos por manipulação de venenos; traição de diversos tipos; e Talmude como veículo propagador do ódio, por possuir bênçãos e xingamentos que rogavam desgraças aos cristãos (Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei*, fol. 143-151).

As acusações levantadas no século XV pelo franciscano eram reproduzidas pelos cristãos desde o século XI. Apologistas como Alonso de Espina buscavam influenciar a mentalidade popular e comover as almas mais sensíveis, utilizando-se de lendas, contos e narrativas do tipo *exemplum*¹⁵ para deteriorar a opinião acerca dos judeus, transformando-os na alteridade que se contrapunha a identidade cristã. Em outras palavras, transformando-os em um “verdadeiro ícone do mal” (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 214). Na opinião de parte dos cristãos, os judeus “cegos” pelo pecado do orgulho e da inveja acabavam por praticar outros pecados e crueldades, visto o pecado da inveja ao perturbar o espírito humano origina o pecado da ira, que por sua vez progrediria em outros pecados como a ganância, a gula e a luxúria, também atribuídos aos judeus (WENZEL, 1968, p. 15).

202

Média, como Enrique Cantera Montenegro e Jose Maria Monsalvo Antón. Tal conceito foi cunhado a partir da obra *Fortalitium Fidei* (1460) de Alonso de Espina, e apesar de ser uma obra do fim da Idade Média reflete incontestavelmente o pensamento cristão no medievo.

¹³ A obra *Fortalitium Fidei* (1460) de Alonso de Espina divide-se em cinco livros, no primeiro o autor traça elogios à fé cristã e nos quatro demais aborda as guerras lançadas contra ela por seus inimigos judeus, muçulmanos, demônios e hereges. Os trechos utilizados neste artigo foram retirados do livro terceiro “Guerra contra os judeus”, no qual o franciscano aborda o que acreditava ser a guerra travada pelos judeus contra a fé cristã. Neste artigo usamos duas traduções da obra *Fortalitium Fidei*, uma de Félix Tomás López Gurpegui (2014) e uma tradução comentada de Alisa Meyuhas Ginio (1998).

¹⁴ Alonso de Espina fundamentou este trecho sobre a hereditariedade da culpa no pecado de deicídio na passagem de Mateus 27, 25 “E, respondendo todo o povo, disse: o seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos”.

¹⁵ Na Baixa Idade Média, pode-se definir o *exemplum* como uma narrativa ou um conto dado como verídico e inserido num discurso, em geral um sermão, a fim de convencer um determinado público da lição que se deve obter por meio da narrativa (LE GOFF, 1994, p. 123).

A prática da usura enquanto pecado: preguiça e avareza

Uma parcela dos cristãos no medievo via os judeus como servos do Diabo. Para muitos teólogos, o “Senhor das Trevas” era mentor-cúmplice de todas as maldades judaicas, sendo a prática da usura uma delas, pois na concepção de uma parcela dos cristãos os judeus serviam ao Diabo quando desempenhavam suas funções de prestamistas.

Jacques de Vitry, pregador do início do século XIII, discursava que o Diabo havia criado os usurários que seriam o “quarto gênero” de homens porque não “participam do trabalho” e não se incluíam na sociedade tripartida do trabalho, oração e guerra (LE GOFF, 2014, p. 116). Conforme esta interpretação, os usurários, pecadores avaros por excelência, não produziam nenhum trabalho com sua atividade e conseqüentemente incorriam no pecado da preguiça.

Logo, constata-se que no discurso antijudaico os pecados avareza e preguiça eram relacionados à atividade econômica desenvolvida pelos judeus. O pecado da avareza passou a ser considerado tão grave que a partir do século XIII disputou a primazia do Setenário com o orgulho, pecado que até então mais bem correspondia ao comportamento da sociedade feudal (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 349).

Quanto à preguiça, pecado que por séculos foi típico dos mosteiros, no século XIII invadiu as cidades, laicizando-se em todos e quaisquer pecados relacionados à ociosidade. Numa sociedade que cada vez mais valorizava o trabalho, a prática da usura passava a ser vista como um pecado que ofendia a Deus por seu caráter avaro e preguiçoso.

Antes de nos aprofundarmos na relação entre a prática da usura e os pecados da avareza e da preguiça, vale ressaltar que a obtenção do lucro nas transações comerciais também era alvo de críticas por parte dos pensadores da Igreja, uma vez que o dinheiro advindo de qualquer tipo de lucro era de “natureza diabólica” (LE GOFF, 2014, p. 111). Nesse sentido, o comércio era um dos vários ofícios considerados infames¹⁶ na Idade Média, e segundo Tomás de Aquino “considerado em si mesmo, tem certo caráter vergonhoso [...] é condenado com toda razão porque satisfaz por si mesmo à cobiça do lucro, que, [...] se estende ao infinito” (LE GOFF, 1991, p. 71).

Apesar de certas críticas à obtenção do lucro, a usura foi a prática mais condenada pelos teólogos cristãos. Estes se basearam em passagens bíblicas¹⁷ como Gênesis 3, 19 onde Deus fala a Adão que “no suor do teu rosto comerás o teu pão [...]”, para criticar o

¹⁶ Le Goff (2013, p. 120) destaca que o pecado da avareza recaía sobre várias profissões, tanto aos mercadores quanto aos homens de lei: advogados, notários, juízes. Sobre as profissões lícitas e ilícitas no medievo, ver: Le Goff (2013).

¹⁷ Alguns livros da Bíblia Hebraica e da Bíblia Cristã trazem referências ao empréstimo de dinheiro, como em Êxodo 22, 25; Deuteronômio 23, 19-20; e Lucas 06, 34-35.

fato de a usura não produzir trabalho. Assim, o usurário incorria no pecado da avareza ao acumular dinheiro e bens, e no pecado da preguiça por sua atividade não resultar em trabalho.

Algumas passagens da Bíblia Hebraica abordam a prática da usura, mas simultaneamente deixam uma dupla interpretação sobre a quem se destinaria a prática econômica. Em Levítico 25, 36 Deus fala aos judeus que de um irmão “não tomarás dele juros, nem ganho [...]”, mas “ao estranho emprestarás com juros [...]” (Deuteronômio 23, 20). Considerando tais passagens compreendemos porque a prática da usura era permitida aos judeus, apesar de ser considerada pelos teólogos uma profissão infame. Conforme os textos bíblicos, a atividade era proibida entre irmãos,¹⁸ mas permitida entre estrangeiros. Aos judeus, que eram um corpo estranho em meio aos cristãos, a profissão de prestamista se tornava um mal necessário.

Segundo Kriegel (2006, p. 42), ao mesmo tempo em que a Igreja proibia a prática da usura, autorizava os judeus a emprestar dinheiro aos cristãos, principalmente a partir do IV Concílio de Latrão (1215). Para isso mantinha a vigilância sobre os abusos e exigia a observância dos cânones que proibiam as usuras “graves e excessivas” (LE GOFF, 1998, p. 72). Era comum no medievo o próprio clero se converter em cliente dos usurários, quando, por exemplo, contraía empréstimos para construir catedrais (FLANNERY, 1968, p. 111).

204

No que se refere à prática econômica, Cantera Montenegro (2008, p. 308) destaca que de forma coletiva os judeus eram culpados pelo pecado da avareza, devido ao desejo de alguns em “possuir e adquirir riquezas para acumular”. De forma coletiva também era imputada aos judeus a representação do usurário. Um perverso astuto e egoísta que, por meio de práticas enganosas, satisfazia-se em detrimento dos mais humildes, ludibriando o pobre cristão que em desespero buscava seus serviços.

Quanto ao estereótipo do usurário, Monsalvo Antón (2012, p. 177; 196) destaca que desde meados do século XII as pinturas e esculturas caracterizavam todo e qualquer judeu sob os “arquétipos do avaro”, pois “ser judeu acabou por simbolizar o rico, o protegido pelo poder e o usurário”. Isso se constata em afrescos ou miniaturas da iconografia medieval.¹⁹ Os artistas, no intuito de se fazerem inteligíveis, recorriam ao arquétipo do judeu usurário para simbolizar, por exemplo, o usurário cristão. Para tanto, utilizava “uma linguagem visual compreensível” para o homem no medievo, onde os usurários eram retratados “portando uma bolsa de dinheiro, ardendo no

¹⁸ Devido às observações do Pentateuco, os judeus não praticavam a usura entre si, somente com cristãos ou muçulmanos, isto é, aqueles que não eram seus irmãos perante o judaísmo. Outras passagens também abordam o assunto, como Êxodo 22, 24-25, Levítico 25, 36-37, Deuteronômio 15,7-10; 23, 20-21. O cuidado com o desejo do lucro também era recomendado em Salmos 15, Eclesiástico 31, 5.

¹⁹ Maiores informações sobre a representação dos judeus na iconografia medieval, ver: Blumenkranz (1994)

inferno [...] ou com as moedas de Judas Iscariote, o apóstolo cujo nome se parece ao de *judeu*" (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 177). Como complementa o autor, Judas cabia perfeitamente na representação que se impunha aos judeus, pois "nenhum símbolo melhor que Judas, conspirador necessário no Deicídio, arquétipo negativo do traidor, mas também do avaro" (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 196).

Afora essa concepção de que todo judeu era um usurário, havia no seio da comunidade judaica uma distinção entre o grupo dos financistas, pertencentes à alta hierarquia social, e o grupo dos pequenos comerciantes e artesãos. Dentre os financistas encontravam-se os mercadores-banqueiros que trabalhavam com o empréstimo de altas quantias, seguros, créditos, câmbio, exportação e importação internacional de mercadorias de alto valor; e os agentes de câmbio, que trabalhavam com o câmbio de moedas e comércio de metais preciosos (LE GOFF, 1991b, p. 35-37).

Apesar de a usura não ser praticada por todo judeu, o que se consolidou no imaginário cristão no medievo foi que todos os judeus praticavam a usura e enriqueciam por meio dela. Cantera Montenegro (2008, p. 311) destaca que "o estereótipo do judeu usurário era muito perigoso para a comunidade judaica" que cada vez mais era vista como a "antítese da boa economia cristã, quer dizer, a [economia] da agricultura e dos ofícios" (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 176).

O perigo que o estereótipo do judeu usurário, essa representação negativa sobre a coletividade dos judeus, poderia causar pode ser vista pelas obras ou pregações de religiosos que no medievo mencionavam os judeus como grandes usurários e comerciantes que com seu poder econômico tentavam destruir os cristãos.

Alonso de Espina foi um desses pregadores. O franciscano propagava que a prática da usura era uma das "crueldades judaicas" cometidas contra os cristãos na vida cotidiana. Defendia que "a pena não pode escrever os atos e o mal que os judeus causam com sua usura. Por isso, não podem ser considerados como seres humanos, senão como seres satânicos" (*Fortalitium Fidei*, fol. 150, col. c). Além disso, dizia que os cristãos sofriam uma série de "crueldades", pois os judeus faziam contratos que obrigavam "uma geração após outra, de tal modo que não somente os camponeses que trabalham a terra, mas também os proprietários e os cavaleiros encontram-se em suas mãos como prisioneiros" (*Fortalitium Fidei*, fol. 150, col. c).

A prática da usura por judeus era tida, conforme destacou Alonso de Espina, como uma "crueldade" contra os cristãos, além de incorrer nos pecados avareza e preguiça. Em alguns casos a prática da usura também era relacionada ao pecado da ira, num cenário de complô dos judeus para destruir os cristãos. A crença num possível complô levava uma parcela dos cristãos a relacionar outras atividades corriqueiras ou aspectos culturais dos judeus com a trama anticristã. Nesse sentido, os cristãos

acusaram os judeus de luxuriosos, glutões, e de tentar prejudicá-los por meio de “encantos” sexuais e encontros carnais.

O pecado da carne: luxúria e gula

Várias passagens bíblicas denotam a relação entre luxúria e gula, como Isaías 28, 7 que aborda a influência da gula ética sobre o homem quando lembra que “[...] estes erram por causa do vinho, e com a bebida forte se desencaminham; até o sacerdote e o profeta erram por causa da bebida forte; [...] andam errados na visão e tropeçam no juízo”. Oséias 4, 18, por sua vez, ratifica a influência da embriaguez sobre os sentidos e juízo humano ao destacar que quando a “[...] bebida se foi; lançaram-se à luxúria [...]”.

Esta relação entre a gula e a luxúria foi repetidamente retomada, pois de acordo com Roussiaud (2006, p. 480) os religiosos recomendavam aos fiéis “não abusar da mesa, pois o excesso de carne e vinho inflama o desejo carnal”, uma vez que os “pecados da carne e os pecados da boca caminham de mãos dadas” (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 50).

Quanto ao desejo carnal, muitas passagens abordam o tema da fornicação e o descontentamento de Deus para com os fornicadores, a exemplo das cidades de Sodoma e Gomorra, cujo tema é retomado em vários livros bíblicos.²⁰ Nesse sentido, o apóstolo Paulo de Tarso pregava o ascetismo sexual.²¹ Em 1 Coríntios 7, 29 alarde que “[...] o tempo se abrevia; o que resta é que também os que têm mulheres sejam como se não as tivessem”, pois, “[...] os que estão na carne não podem agradar a Deus” (Romanos 8, 8).²² As palavras do apóstolo não somente pregavam o ascetismo sexual, mas desqualificavam a passagem de Gênesis 1, 28 “Crescei e multiplicai-vos”, que aconselhava homens e mulheres a serem fecundos, multiplicando-se e enchendo a terra.

No medievo os pecados da luxúria e da gula foram arduamente combatidos pelos ascetas, na sua quase totalidade monges que viviam enclausurados dedicando sua vida às orações e ao estudo. Devido a isso, parte das fontes do período medieval que aborda estes pecados é oriunda dos mosteiros. Refletem a opinião e a visão ascética de monges que depreciavam e escreviam sobre assuntos que, no geral, não conheciam; especialmente no que se refere à luxúria, devido aos votos de castidade (ROUSSIAUD, 2006, p. 477).

²⁰ A critério de exemplo: Gálatas 5, 19; 1 Coríntios 6, 18.

²¹ Sobre a condenação do sexo entre os primeiros pensadores cristãos, há toda uma discussão acerca das influências culturais e filosóficas sobre judeus que, como Paulo de Tarso, haviam sido educados na cultura helenística. Nesse sentido, indicamos a leitura de Boyarin (1994), principalmente seu primeiro capítulo: “Considerai o Israel segundo a carne. Sobre a antropologia e a sexualidade nos judaísmos do final da Antiguidade”.

²² Ver também Romanos 8, 13 e Romanos 6, 12.

Casagrande e Vecchio (2000, p. 158) corroboram com Roussiaud ao afirmar que a teorização sobre o pecado da luxúria se desenvolveu em um ambiente masculino das comunidades monásticas ascéticas, envolvidas ao longo dos séculos na elaboração e aprimoramento da teoria sobre o pecado. A fornicação, a concupiscência e a luxúria tornam-se “a tríade da reprovação sexual dos clérigos” (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 50).

Apesar disso, o sexo em determinadas situações era visto como um mal necessário. Aquele praticado pelas prostitutas era imprescindível porque amenizava o ímpeto sexual dos homens e protegia as mulheres verdadeiramente cristãs. Estas poderiam no casamento observar a orientação de Gênesis 1, 28, uma vez que para os teólogos cristãos a única função espiritualmente lícita para o sexo era a procriação (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 349). O casamento era, portanto, um meio de tentar controlar as práticas sexuais e ditar o que era certo e errado neste quesito.

Nesse ínterim, os judeus fugiam ao controle da Igreja, o que não significa que estavam isentos de críticas e de acusações que os taxavam como demoníacos e pecadores, uma vez que eram tidos como profanadores do espaço sexual cristão.

A crença na “devassidão” sexual dos judeus foi motivo de preocupação dos religiosos cristãos principalmente a partir do século XIII, quando o Talmude passou a ser estudado pelos monges franciscanos e dominicanos (ZAREMSKA, 2006, p. 128). Certamente os monges ficaram impressionados com a abordagem rabínica acerca do sexo, uma vez que no Talmude há interpretações sobre passagens da Bíblia Hebraica que versam sobre a sexualidade.

Ao contrário do que a doutrina cristã pregava, no judaísmo o sexo nunca teve um caráter pecaminoso ou de fraqueza do homem perante os desejos da carne. Do ponto de vista judaico, a única culpa que pode haver no sexo é a transgressão da Lei, mas por culpa do indivíduo e não do sexo em si (BOYARIN, 1994, p. 138). Os sábios talmúdicos davam tanta importância ao sexo no casamento que, para além do objetivo principal que era a procriação, defendiam que havia outros propósitos para a sexualidade que também eram valorizados: “o prazer, a intimidade e o bem-estar corporal” (BOYARIN, 1994, p. 83). Alguns defendiam que o casal, inclusive as mulheres, deveria buscar a intimidade e o prazer na relação sexual, pois isso levaria ao nascimento de crianças mais saudáveis e bonitas. Para Boyarin (1994, p. 84), quando os sábios talmúdicos faziam tal afirmação estavam “simplesmente integrando vários aspectos da vida erótica num todo harmonioso”.

Como os monges e teólogos cristãos não comungavam das mesmas opiniões que os rabinos, certamente interpretaram a sexualidade no judaísmo como mais um sinal da carnalidade e do pecado. Quanto a isso, as acusações eram diversas. Por exemplo, acreditava-se que as jovens judias por sua “diabólica beleza” seduziam os

homens cristãos, especialmente os clérigos que tinham por obrigação se guardar do pecado da luxúria e manter o voto de abstinência sexual (LE GOFF, 1985, p. 164).

Vale lembrar que cada grupo social inveja ou denuncia o “erotismo do outro” (ROUSSIAUD, 2006, p. 491). E os grupos marginalizados no medievo são apontados como portadores de uma afluência sexualidade e erotismo que tendem a induzir o bom cristão ao erro e ao pecado. Tal observação se repete com as bruxas, prostitutas, judeus, leprosos e hereges. Nesse imaginário da devassidão carnal, o apetite sexual dos hereges se iguala ao dos judeus “cuja voracidade é superada apenas pelos leprosos” (ROUSSIAUD, 2006, p. 491).

Os religiosos cristãos utilizaram como um sinal da devassidão carnal e de voracidade sexual insaciável dos judeus, o fato de a procriação ser considerada enquanto um princípio religioso, vide Gênesis 1, 28 “Crescei e multiplicai-vos”, e a importância do prazer e da intimidade no casamento ser defendida no Talmude. Assim, a sexualidade no judaísmo passou a ser interpretada por muitos cristãos como uma marca do pecado da luxúria, um exemplo a ser criticado e evitado.

Nesse sentido, baseando-se em leituras do Talmude os apologistas antijudaicos destacavam passagens que versavam sobre relações sexuais de personagens bíblicos, enfatizando a quantidade e a intensidade do ato sexual, e apontando práticas de sodomia, zoofilia e relações grupais (ORFALI, 1998, p. 86). Alonso de Espina foi um dos apologistas que discutiram a “promiscuidade sexual” dos judeus ao apontar que o Talmude mencionava a insatisfação de Adão com suas relações sexuais zoofilistas, situação modificada após a chegada de Eva (*Fortalitium Fidei*, fol. 79, col. c).

Essa “promiscuidade sexual” imputada aos judeus acabou por estigmatizá-los enquanto impuros e, assim, relacioná-los ao animal *porco*. Este animal, por sua vez, era relacionado à luxúria e à gluttonia. A aversão que se tinha do aspecto e do comportamento do animal, tido como desagradável e malcheiroso, foi transferida aos judeus e ficou registrada na história por meio dos textos, pinturas e esculturas elaborados no medievo, “encarregados de lembrar aos judeus seus defeitos” (ZAREMSKA, 2006, p. 127). Dessa forma, os cristãos que buscavam estigmatizar os judeus por pecadores, encontraram mais um meio para identificá-los à luxúria e à gula.

Considerações finais

Neste artigo foi apresentada a relação entre os judeus e os pecados capitais, e sua conseqüente influência na representação negativa dos judeus enquanto “personificação do mal”. Vale lembrar que a representação que se faz dos “outros” não

espelha a realidade, mas reflete aquilo que o grupo que dela se utiliza interpreta ser a realidade em relação ao grupo tido como opositor. Essa representação que apontava os judeus como “personificação do mal” fazia parte do imaginário cristão, que por sua vez era alimentado tanto pela doutrina católica, quanto pelas pregações e escritos antijudaicos dos teólogos, monges e clérigos seculares.

Destacou-se que após o IV Concílio de Latrão e a confissão obrigatória pelo menos uma vez ao ano, de preferência na Páscoa, os sete pecados capitais passaram a direcionar os questionários e manuais de confessores a fim de mais bem identificar os pecados e as punições cabíveis. Porém, antes de “remediar” a Igreja buscava prevenir a ocorrência dos pecados, e para isso os *exempla*, os sermões e as pregações eram de grande valia num mundo no qual a quase totalidade dos fiéis era iletrada. Logo, os religiosos precisavam de exemplos convincentes para retratar as estórias e as lições a serem apresentadas aos ouvintes. As minorias religiosas e os grupos marginalizados compunham os personagens principais dos enredos elaborados pelos clérigos cristãos e, nesse sentido, os judeus se enquadravam em ambos os grupos.

Dessa forma, aspectos religiosos, culturais e profissionais da população judaica foram interpretados pelos sacerdotes cristãos enquanto pecados capitais. Tendo como base a doutrina cristã e os escritos de apologia antijudaica, os religiosos relacionavam os pecados capitais às práticas cotidianas dos judeus, tidos como a “personificação do mal” e cujas atitudes “pecaminosas” serviam de exemplo a ser evitado e combatido pelos cristãos.

Referências

- ALONSO DE ESPINA. **Guerra contra los judíos**. Libro III del Fortalitium Fidei. Introducción, traducción y notas de Félix Tomás López Gurpegui. Amazon Digital Services, 2014.
- ANSEJO GONZÁLEZ, M. Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana. In: CARRASCO MANCHADO, A. I.; RÁBADE OBRADÓ, M. P. (Coord.). **Pecar en la Edad Media**. Madrid: Sílex, 2008.
- BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006. v. 1.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.
- BLUMENKRANZ, B. **Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096**. Paris: Peeters, 1960.
- BOYARIN, D. **Israel Carnal**. Lendo o sexo na cultura talmúdica. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

- CANTERA MONTENEGRO, E. La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media. In: CARRASCO MANCHADO, A. I.; RÁBADE OBRADÓ, M. P. (Coord.). **Pecar en la Edad Media**. Madrid: Sílex, 2008.
- CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. **I Sette Vizi Capitali**. Storia Dei Peccati Nel Medioevo. Torino: Einaudi, 2000
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, C. (Ed.). **La inconsistência de los dogmas cristianos, de Crescas**. Madrid: Aben Ezra, 2000.
- DELUMEAU, J. **História do medo no ocidente: 1300-1800**. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FLANNERY, E. H. **A Angústia dos judeus**. História do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- GUERTZENSTEIN, D. S. S. Biblia Hebraica na Literatura Rabínica. **Revista Vértices**, v. 15, p. 7-26, 2013.
- KRIEGEL, M. Judeus. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006. v. 2.
- LE GOFF, J. **A bolsa e a vida**. A usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- _____. **A Idade Média e o dinheiro**: ensaio de antropologia histórica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- _____. El judío en los exempla medievales. El caso Del Alphabetum Narrationum. In: LE GOFF, J. **Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval**. Barcelona: Gedisa, 1985.
- _____. **El orden de la memoria**. El tiempo como imaginario. Barcelona: Paidós, 1991a.
- _____. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1991b.
- _____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- _____. **Para uma outra Idade Média**. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- MEYUHAS GINIO, A. De bello iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium Fidei. **Fontes Iudaeorum Regni Castellae VIII**. Salamanca: Kadmos, 1998.
- MONSALVO ANTÓN, J.M. El enclave infiel: el ideário del "outro" judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla. In: LÓPEZ OJEDA, E. (Coord.). **Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval**: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.
- ORFALI, Moisés. **Talmud y Cristianismo**. Historia y causas de um conflicto. Barcelona: Ropiedras, 1998.

- ROUSSIAUD, J. Sexualidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006, v. 2.
- SANCOVSKY, R. R. **Inimigos da fé**: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII. Rio de Janeiro: Imprinta, 2010.
- SANSY, D. Jalons pour une iconographie médiévale du juif. In: BARROS, C. (Ed.). **Judeus e Conversos na Historia**. Santiago de Compostela, 1994. v. 1.
- TÖPFER, B. Escatologia e milenarismo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006. v. 1.
- WENZEL, S. The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research. **Speculum - Medieval Academy of America**, v. 43, n. 1, p. 1-22, 1968.
- ZAREMSKA, H. Marginais. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006. v. 2.

ESTIGMA E TOLERÂNCIA: AFONSO X E OS JUDEUS EM CASTELA (SÉC. XIII)*

Ludmila Noeme Santos Portela**

Resumo: Afonso X promulgou, durante seu governo em Castela (séc XIII), uma série de textos legislativos que tinham por objetivo, entre múltiplos temas, também unificar e harmonizar a convivência social dos diferentes grupos étnicos que viviam sob seu comando, intitulados *Espéculo*, *Fuero Real* e *Siete Partidas*. Sob um prisma religioso cristão, os documentos tratam de aspectos políticos, econômicos e sociais, bem como das relações entre a cristandade e as minorias étnicas do reino, em especial os muçulmanos e os judeus. Em relação aos judeus, verifica-se nos documentos um discurso marcado pela inferiorização. Entretanto, os mesmos insistem em criar mecanismos de defesa e proteção dos judeus do reino, buscando garantir a integridade das sinagogas e o funcionamento dos tribunais especiais. Diante deste paradoxo de estigmatização e tolerância, é possível discutir a importância das atividades econômicas para as finanças da coroa bem como a liberdade dada pelo rei à nobreza judaica na política e as proposições teológicas cristãs para o trato com os judeus em Castela.

Palavras-chave: Afonso X; Castela; Judeus.

212

Abstract: Alfonso X enacted during his government in Castile (XIII century), some legislative texts that were intended to unify and harmonize the social coexistence of different ethnic groups living under his command, entitled *Espéculo*, *Fuero Real* and *Siete Partidas*. With a Christian religious optic, the documents dealing with political, economic and social aspects as well as the relations between Christianity and ethnic minorities, particularly Muslims and Jews. Regarding the Jews, it is found in the documents a speech marked by inferiority. However, they insist on creating defense mechanisms and protection by the Jews, seeking to ensure the integrity of the synagogues and the functioning of the special courts. Faced with this paradox of stigmatization and tolerance, it is possible to discuss the economic importance of financial activities of Jews, the freedom given by the king to the Jewish nobility in politics and Christian theological propositions for dealing with the Jews in Castile.

Keywords: Alfonso X; Castile; Jews.

* Artigo submetido à avaliação em 26 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 20 de junho de 2016. Parte deste artigo foi apresentada como Comunicação Livre por ocasião do II Seminário Internacional de História Medieval (UFG – UEG – PUC-GO): mundos ibéricos em debate.

** Doutoranda pela Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: ludmilaportela@yahoo.com.br.

No século XIII, a Península Ibérica ainda vivia as dificuldades das guerras de Reconquista.¹ A expansão promovida pelo rei Fernando III² conferiu relativa estabilidade política e religiosa aos reinos de Castela e Leão, especialmente com a tomada de Sevilha (1248). Seu herdeiro, Afonso X (1221-1284), assumiu a difícil tarefa de garantir a continuidade dos feitos de seu pai, o que fez pesar sobre seus ombros uma grande responsabilidade (O'CALLAGHAN, 1999, p. 37). Letrado e culto, Afonso X, alcunhado de "o sábio", a quem foi atribuído um vasto *corpus* de literatura, política, ciência e direito, possuía grande apreço pelo conhecimento e fez esforços em manter a expansão e o controle territorial político, cultural e religioso de seus domínios.

Ao assumir o trono, no ano de 1252, Afonso X afirmou seu compromisso para com as atribuições herdadas de seu pai, proclamando constituírem, o rei e o povo, um só corpo. Entretanto, Afonso não reinava sobre um estado unificado, mas sobre uma coroa composta por diversos reinos que foram ora conquistados, ora unificados por acordos dinásticos: Castela, Leão, Galícia, Sevilha, Córdoba, Murcia, Jaén e Algarve. Algumas regiões, como a cidade de Toledo, antiga sede da monarquia visigoda, haviam desenvolvido ampla autonomia política, mantendo relações amistosas e alianças importantes com a coroa no reino de Castela. A população muçulmana, bem como a população judaica, concentrava-se nas regiões centro-sul, especialmente em Toledo e na Andaluzia (Sevilha, Córdoba e Jaén). Granada constituía-se em um reino muçulmano vassalo da coroa de Castela (O'CALLAGHAN, 1999, p. 32-36).³ Quase todos os reinos possuíam sedes episcopais próprias, o que demonstra a influência cristã na região.

Os avanços cristãos em direção ao sul provocaram uma onda de emigrações mouras para fora dos domínios dos reinos dominados pela coroa cristã, o que acabou por favorecer a oferta de terra para a agricultura. Ao mesmo tempo, a economia comercial declinou consideravelmente (BEN-SASSON, 1988). A tarefa do novo rei seria a de repovoar os territórios recém-conquistados, possibilitando sua prosperidade e afirmando sua fidelidade à monarquia cristã. Para tal, Afonso X buscou, nas entrelinhas de seus textos legislativos, criar mecanismos de defesa da liberdade religiosa entre as minorias por ele governadas. Entretanto, o tom acatado pelo monarca na documentação é um demonstrativo claro da inferiorização e marginalização destes grupos frente ao cristianismo.

¹ Historicamente, o período conhecido como Reconquista refere-se ao processo de retomada do poder político pelas coroas cristãs que se consideravam herdeiras de uma herança romano-visigoda (RUCQUOI, 1995).

² Nascido em Zamora, em 1201, foi rei de Castela entre 1217 e 1252, tendo anexado aos seus domínios também o território de Leão, em 1230. Seu projeto cruzadista teve sucesso graças às campanhas militares aliadas a acordos que garantiram ocupações por vezes pacíficas. Morreu em Sevilha e foi canonizado no século XVII, ficando conhecido como São Fernando (BUENO, 2010, p. 3).

³ Governado no século XIII pela dinastia Nazari de origem muçulmana, o reino de Granada mantinha relações de vassalagem com a monarquia cristã de Castela, recebendo proteção da coroa em troca de arrecadação tributária e da prestação de serviços militares. Esta relação prolongar-se-á até a reconquista pelos reis católicos de Castela e Aragão em 1492.

A organização do governo afonsino era derivada da tradição hispânica contida no *Fuero Juzgo*, uma espécie de código de leis visigodo combinado com muitos princípios do direito romano, promulgado no século VII por Recesvinto e logo reformulado pelo usurpador do trono visigótico, Ervigio. Outras importantes influências na formação do pensamento legislativo de Afonso X foram as *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, e a *Política* de Aristóteles, além do direito canônico amplamente difundido entre as monarquias cristãs do medievo, e do direito romano, que já contava com cátedras nas universidades (O'CALLAGHAN, 1999, p. 40).

Os textos legislativos promulgados por Afonso X foram o *Espéculo*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*.⁴ Os códigos nasceram da necessidade de se unificar as diversas leis municipais e equiparar as interpretações dos diversos tribunais espalhados pelo reino. O *Espéculo*, publicado em 1254 em Toledo, é a obra central da proposta legislativa afonsina e contou, para sua composição, com a participação e o consentimento de arcebispos, especialistas de direito e homens importantes da corte. O *Fuero Real*, derivado do texto anterior – mas contendo aspectos particulares – foi enviado aos tribunais municipais castelhanos como um código legal que deveria substituir as velhas legislações e costumes difusos em vigor até então (MAC DONALD, 1965). Este se vinculava e era hierarquicamente inferior ao *Espéculo*, que deveria ser a palavra final em caso de necessidade ou controvérsia. No prólogo do *Fuero Real* (1988) justifica-se sua realização e publicação como necessidade de vinculação entre a lei, o direito e a justiça em Castela.

As *Siete Partidas* surgiram como uma revisão, ampliada e aprofundada, do *Espéculo* real, compiladas após 1265. Com influências do direito romano, direito canônico, teologia e filosofia, a obra possui acentuado caráter doutrinal. Cada uma das sete partes que a compõe é dividida em títulos, e estes se dividem em leis. A *Primera Partida* trata da religião e da estrutura administrativa do reino. A *Segunda Partida* centra-se nos aspectos da corte, do povo e da organização militar. O tema central da *Tercera Partida* é a justiça, e na *Cuarta* abordam-se o direito familiar e as relações sociais. A *Quinta* trata do direito de propriedade e do comércio, a *Sexta* esmiúça as questões relacionadas a testamentos e heranças e a *Séptima* refere-se ao código penal. Apesar de não terem sido oficialmente publicadas, dado seu caráter de revisão, é possível inferir que os textos das *Partidas* eram considerados oficiais desde sua produção e, com anuência dos conselhos de corte,⁵ é possível que estivessem em

⁴ As versões do *Fuero Real* e das *Siete Partidas* utilizadas nesta pesquisa foram publicadas pela *Fundación Claudio Sánchez Albornoz* e pela *Real Academia de la Historia* de Madrid, respectivamente, e serão citadas obedecendo-se ao critério de numeração do Livro, seguido da numeração do Título e da Lei.

⁵ Os conselhos eram reuniões de homens bastante próximos ao rei e de sua confiança, que compartilhavam com este os assuntos de maior importância relacionados à administração do governo. Participavam dos conselhos oficiais clérigos e nobres leigos. Alguns exerciam importantes cargos públicos, outros exerciam atividades de âmbito privado.

vigor durante o reinado de Afonso X, ainda que se possa problematizar a intensidade da adesão dos magistrados locais a seus princípios (O'CALLAGHAN, 1999, p. 60-63).

A prática religiosa e o discurso em favor da cristandade são elementos bastante importantes da legislação afonsina. Nesse sentido, a defesa da unidade governamental submetia aos interesses da coroa cristã todas as minorias religiosas do reino, no intuito de manter sobre estas o controle e o poder político. Na Península Ibérica, desde o século VIII, a presença de muçulmanos e judeus era bastante expressiva. Entretanto, as divergências religiosas assinalavam conflitos e criavam processos de exclusão, especialmente sob as monarquias cristãs durante a Reconquista. As crenças religiosas e os costumes uniam-se estreitamente e seus reflexos podem ser percebidos nos documentos legislativos que assinalam os direitos, deveres e estigmas impostos a cada uma dessas comunidades.

Até o século XIII, as práticas teológico-jurídicas que orientavam a organização social da Cristandade Ocidental em relação aos judeus amparavam-se em duas proposições: a condição de povo testemunha, definida por Agostinho de Hipona nos séculos IV e V, e a manutenção do status de inferioridade das comunidades judaicas reafirmada pelo papa Gregório Magno, no século VI (FELDMAN, 2009, p. 590-593). Para Agostinho, a presença dos judeus é fundamental à concepção da escatologia cristã, pois sua dispersão é parte do testemunho da presença real de Cristo e do deicídio cometido por estes. Culpados no passado, os judeus representam também a conversão no futuro, da qual depende o Juízo Final. Para Gregório Magno, que buscou consolidar as relações do papado com as monarquias bárbaras, entre elas a Hispânia visigótica, o status jurídico judaico deveria basear-se na tolerância, afirmando-se sua autonomia interna, mas mantendo-se sua inferiorização em relação aos cristãos. Opondo-se às conversões forçadas, tampouco aceitava o proselitismo judaico, que colocava em risco a cristandade e devia ser combatido com veemência. Aos judeus, deveriam ser mantidos os direitos adquiridos e definidos na *lex imperial* romana,⁶ mas nenhuma condição deveria favorecê-los diante da cristandade (MARCUS, 1938, 111-113).

A legislação afonsina, derivada das tradições romana e canônica, reflete a continuidade da estigmatização e marginalização da minoria judaica. A lei é rigorosa: impede os judeus de ocuparem cargos públicos, pune com rigor qualquer prática judaica proselitista, proíbe relações entre judeus e cristãos e obriga os judeus a utilizarem elementos distintivos em suas vestimentas. Por outro lado, tanto no *Fuero Real* (4,2,7)

⁶ A condição de *religio licita* no Império Romano é anterior ao surgimento do cristianismo. A religião judaica era considerada uma prática aceita e recebia proteção legal. Tal legislação influenciou as condutas jurídicas relacionadas aos judeus no *Codex Theodosianus*, perpetuando-se, em parte, no direito canônico e entre as monarquias bárbaras, inclusive as de origem visigótica. Cabe salientar, entretanto, que tanto na legislação visigótica quanto no *Fuero Juzgo* existem normas radicais contra os judeus, que se distanciam da tradição antiga.

quanto nas *Partidas* (7,24,5), Afonso X admoesta os cristãos a não envolverem-se em conflitos diretos com os judeus, através de atos ofensivos ou punições não autorizadas. O rei estabelece que todas as contendas deveriam ser dirimidas através dos tribunais oficiais e os mesmos não podiam obrigar judeus a apresentarem-se em juízo aos sábados, garantindo-se o descanso sabático. Além disso, questões envolvendo apenas judeus poderiam ser julgadas por suas próprias leis, possibilitando a existência de um foro legal nas comunidades judaicas. Este tipo de direito foi sumariamente rebatido por Sancho IV (1258-1295), filho e herdeiro de Afonso X, líder de um motim contra o próprio pai, que acabou por sucedê-lo no trono e eliminou o direito entre os judeus de nomearem e manterem magistrados. Sancho estabeleceu que os foros legais judeus só poderiam ser presididos por juízes cristãos, ainda que devesse ser respeitada sua legislação interna (O'CALLAGHAN, 1999, p. 141).

Pode-se verificar, pois, um paradoxo presente nos documentos legislativos de Afonso X: cerceadores das liberdades políticas judaicas, propagadores de elementos de estigmatização e marginalização, os textos afonsinos, ao mesmo tempo, estimulam a tolerância para com as comunidades judaicas e adota estratégias para sua preservação e defesa. As intenções do rei, ao promulgar tais sentenças, não são explícitas, e só podem ser avaliadas levando-se em consideração as características particulares das cortes castelhanas de então. Não era raro, nas cortes ibéricas, que judeus tivessem papel econômico importante, dada sua propensão para a atividade comercial e a prática usurária, vedada aos cristãos. Muitos judeus emprestavam dinheiro, sementes e azeite, redigindo em hebraico ou mesclando vocabulários próprios das comunidades judaicas à língua castelhana suas letras de câmbio ou faturas, muitas destas endereçadas às cortes reais. Por toda parte, e assim também em Castela, os termos relativos às atividades econômicas são derivados do hebraico, como o indicativo de juro *quiño*, de raiz hebraica – *quenesh* (ATTALI, 2003, p. 249).

Afonso X mantinha estreita relação com judeus que se destacavam em sua corte. Seu mais influente tesoureiro, Zag de la Maleha era de origem judaica e mantinha vínculos econômicos com outros judeus prestamistas e comerciantes que trabalhavam para o rei. Joseph ibn Zadok era coletor de impostos e, apesar de não ser admitido nas cortes oficialmente, poderia ser considerado o executor de uma política financeira eficaz. Além disso, o rei acolhia em sua rede de relações pessoais judeus intelectuais e eruditos de diversas regiões do reino. Há indícios até mesmo de judeus que frequentavam livremente mosteiros dominicanos em Toledo para jogar dados com nobres do reino, como atestado por Suarez Fernandez (1983).

A cobrança de impostos das comunidades judaicas era uma fonte considerável de riquezas para a monarquia afonsina. A responsabilidade pela coleta anual de

tributos era das comunidades judaicas, o que pode ter desencadeado esforços reais em protegê-las contra os ataques de cristãos, ao mesmo tempo em que se criavam mecanismos de controle sobre as práticas religiosas em seu interior. Além da captação – imposto *per capita* recolhidos dos judeus – a taxação pela utilização de propriedades que houvessem pertencido anteriormente a cristãos representava uma elevada arrecadação para a coroa.

Em *Historia social y económica de Españã y América*, organizada por Jaume Vicens Vives, o autor Santiago Sobrequés Vidal faz importantes considerações sobre a Reconquista e suas implicações sociais, econômicas e políticas para os reinos ibéricos, sustentando que a disponibilidade de terras sob domínio das coroas cristãs deslocou uma expressiva parcela da população do norte para o sul, estimulando ainda o aumento demográfico, mas dificultando o estabelecimento de redes de comunicação eficazes. O esvaziamento da população muçulmana de regiões como Sevilha, Córdoba e Jaén criou dificuldades para a economia que, somadas ao endurecimento da postura de Afonso X para com as comunidades muçulmanas de seu reino, teve como consequência a necessidade de aumento da arrecadação tributária entre as comunidades cristãs e, mais ainda, nas comunidades de origem judaica, provocando tensões sociais expressivas. O retrato dos judeus nesta obra é tradicional, ligado essencialmente a atividades comerciais que permitiam sua mobilidade, especialmente ao comércio. Essa proposição foi superada pela historiografia contemporânea, como defende Renata Rozental Sancovsky em *Inimigos da Fé*, que demonstra a existência de judeus no período ligados a terra, atuando como camponeses ou como senhores de destaque.

O volume dedicado à Idade Média na obra de Miguel Artola, *Historia de Españã*, é de autoria de José Angel Garcia de Cortázar, que problematiza a Reconquista sobre o ponto de vista do esvaziamento da população das cidades e do campo. Para ele, a legislação afonsina sobre os judeus significou a proteção da prática usurária e a garantia da permanência da riqueza dessas comunidades frente ao problema do declínio na produção agrícola. Esta proteção teve que se tornar mais eficaz conforme aumentavam também os atritos entre os cristãos (em especial o clero) e os judeus, uma vez que os primeiros reclamavam para si os direitos sobre as riquezas acumuladas pelos segundos. O autor ignora, entretanto, que a legislação que protegia os judeus também contribuía para a propagação de estigmas sobre eles, alimentando os estereótipos de deicidas, malignos e avarentos.

Para Julio Valdeón Baruque, autor do tomo *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos*, parte da coleção *História de Españã* de Manuel Tuñon de Lara, pouquíssimos judeus ocupavam posição de confiança da coroa nos reinos ibéricos no século XIII, mas estes poucos participavam da vida cultural e econômica da monarquia

ativamente. Em *Alfonso X el Sabio*, Baruque argumenta ainda que o rei, em seu governo e através de seus esforços legislativos, preocupou-se mais com as questões humanistas da política do que propriamente com a teologia e a religião, o que confere a ele destaque como preconizador de uma política moderna em Castela, inclusive em relação à tolerância aos judeus.

O trabalho de Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, é pioneiro ao analisar as relações entre cristãos e judeus em Castela não sob o prisma da convivência, mas da coexistência. Para ele, a história do povo judeu é a história de um povo em si, culturalmente coeso, que ocupou espaços nos reinos cristãos em momentos específicos. No que tange à legislação, Baer afirma que a frouxidão no trato com os judeus no início do reinado de Afonso X culminou em um endurecimento da posição do rei contra as comunidades judaicas, estimulado por distúrbios de ordem econômica associados a revoltas e complôs da nobreza e ao endurecimento do discurso clerical contra o judaísmo em Castela.

218 Duas obras destacam-se nos estudos afonsinos: *El Rey Sabio: El reinado de Alfonso X de Castilla* e *Emperor of Culture - Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*, a primeira escrita e a segunda organizada por Joseph F. O'Callaghan. São trabalhos de fôlego que analisam a biografia, relações de poder, economia e aspectos sociais da vida nas cortes castelhanas no século XIII. O autor dedica partes específicas do material à apresentação dos documentos legislativos compostos no governo de Afonso X, analisando seu contexto de produção e publicação, sua composição interna e recepção nas diversas regiões que compunham o território sob autoridade do monarca. Há, ainda, uma importante análise sobre o papel das minorias que, marginalizadas, estavam colocadas sob o jugo da coroa, não perdendo-se de vista a relativa autonomia legislativa interna das comunidades judaicas do reino. Para O'Callaghan, o problema da presença judaica era um paradoxo para a coroa e a Igreja: ao mesmo tempo um perigo para os cristãos, fazendo-se necessária a aplicação de leis rigorosas contra o proselitismo judaico, o judeu representa também um aspecto importante da teología e escatología católica. Afonso X, ciente desta problemática e não fazendo distinção entre os eruditos do reino de quem se aproximava, preocupado ainda em proteger da violência os grupos de judeus de grande expressão financeira e comercial no reino, acabou por criar mecanismos jurídicos que, ao segregar as comunidades judaicas, também serviriam para protegê-las e garantir o sucesso de suas atividades econômicas. Entretanto, O'Callaghan salienta ainda que, na prática, a legislação afonsina não evitou o ataque de grupos cristãos em Castela contra sinagogas e espaços sociais judaicos, bem como não foi capaz de conter o discurso de inferioridade propagado pelos clérigos locais contra o judaísmo e seus seguidores.

Portanto, ao assumir o trono, Afonso X deparou-se com o desafio de governar com eficácia os reinos que recebeu como herança e que tinham características socioeconômicas e culturais bastante plurais. Além dos territórios que reivindicavam autonomia e exigiam esforços de guerra para manterem-se coesos e subjugados à monarquia católica, havia uma expressiva população de minorias étnico-religiosas, especialmente de muçulmanos e judeus, que viviam, sobretudo, ao sul de Castela e na Andaluzia. Diante deste cenário, o propósito do rei não foi anular as diferenças marcantes de seu reinado, mas integrar os vários grupos em uma unidade coerente e, até onde fosse possível, harmônica. Os laços de vassalagem com reinos próximos eram mantidos com o objetivo de evitar disputas territoriais desgastantes nas fronteiras, ainda que por vezes a guerra se fizesse necessária ou incontornável. Internamente, convinha cercar-se de mecanismos jurídicos que garantissem o equilíbrio das tensões sociais em comunidades difusas e heterogêneas, em especial no que diz respeito aos espaços urbanos, que concentravam atividades econômicas diversas das quais participavam cristãos, muçulmanos e, especialmente, judeus.

A minoria judaica representava uma parcela pequena, porém importante do ponto de vista econômico, da população. Os tributos *per capita* e a taxação das terras utilizadas pelos judeus representavam um montante expressivo para as contas da coroa. Além disso, famílias nobres de judeus, estabelecidos há muito na Península Ibérica, possuíam grande influência nas cortes. Afonso X, o Sábio, cercou-se de intelectuais e pensadores de origens nobiliárias diversas, dado seu apreço pela erudição. Moralizador, defensor da educação e da ciência, tinha importantes e influentes nobres judeus como homens de confiança, ligados ao exercício da medicina, da ciência, das finanças e do comércio. Segundo Juan Gil Zamora, era vigilante ao estudo, de memória excelente, discreto ao falar, distinto em elegância, moderado ao sorrir e de destacada generosidade (LOAYSA, 1982). Esta última qualidade parece ter influenciado bastante suas relações sociais, não fazendo Afonso X distinção de seus próximos por características religiosas ou culturais.

A legislação promulgada durante o governo de Afonso X tinha características particulares que combinavam os esforços reais em organizar a sociedade sob seu comando à tentativa de integrá-la como um corpo coerente. O conceito de soberania adotado pelo rei Sábio compunha-se a partir da percepção de que o rei era a cabeça do reino, superior a todos e independente na esfera do poder temporal, do qual faz parte a ordenação jurídica. Para que todo o corpo funcione adequadamente, o bom funcionamento da cabeça é imprescindível, pois é a ela que o restante do corpo obedece. Esse bom funcionamento só é possível existindo-se leis adequadas que garantam o equilíbrio social. A desobediência às leis seria a grande causa da desordem

de todo o corpo, compondo-se como função da cabeça (o poder temporal do rei) zelar pela aplicação e execução das mesmas (*Partidas*, 2,12, 1-2 e *Espéculo* 2,1,6).

Para que o corpo funcione bem, todas as esferas da vida cotidiana devem ser resguardadas pela lei, incluindo-se a defesa da religião cristã, ordenadora da moral e dos bons costumes (O'CALLAGHAN, 1999, p. 45). Os judeus, acometidos pela descrença na fé verdadeira, são membros inferiores deste corpo social, causando danos perigosos a todos se não forem marginalizados, contidos e controlados pela lei, construída com base em sua *estigmatização* social. Por outro lado, para além da saúde espiritual do reino, a *tolerância* configura-se importante para a prosperidade econômica e política da coroa e de todos os cristãos ou não cristãos de Castela, pois sua unidade pode ser abalada caso prejuízos dessa ordem se abatam sobre sua população.

Em defesa da manutenção das rendas obtidas através das atividades financeiras e comerciais judaicas, aliada a um posicionamento pouco conservador de aproximação intelectual com uma elite judaica influente, o discurso teológico-jurídico moralizador e *estigmatizador* presente no *Espéculo*, no *Fuero Real* e nas *Siete Partidas* combina-se à defesa de alguns interesses judaicos específicos no que concerne à preservação de seu patrimônio, conservação de suas atividades financeiras e manutenção de sua autonomia legislativa, sustentados pelo estímulo a *tolerância* e a não violência no contexto privado. Ainda que, no nível jurídico, aos judeus fossem assegurados certos direitos e até privilégios, as relações socioculturais no reino de Castela não eram sempre pacíficas e a própria legislação recém-promulgada não foi, por diversas vezes, aplicada de forma efetiva, contribuindo para que episódios de violência contra os judeus não fossem raros como se pretendia.

As relações de força originadas da legislação promulgada por Afonso X, no que se refere ao trato com os judeus, são reflexo das relações sociais existentes entre o rei e seus súditos, bem como entre esta minoria e a população cristã do reino. Para René Rémond (2003), as forças políticas não podem ser descoladas das relações sociais múltiplas que proporcionam aos governos, aparelhos administrativos e comunidades humanas sua diversidade, seus antagonismos e sua margem de independência.

Os ordenamentos jurídicos promulgados por Afonso X, no que tange à minoria judaica, se originam de um campo específico do tecido social: a religião. O sociólogo francês Pierre Bourdieu, no livro *A economia das trocas simbólicas*, define a religião como um conjunto de práticas e de representações revestidas de sacralidade, que se estrutura "na medida em que seus elementos internos se relacionam entre si, formando uma totalidade coerente capaz de construir uma experiência" (1999, p. 179). Os aspectos da religiosidade de um grupo constituem-se enquanto sistema simbólico de comunicação e de pensamento capaz de criar e manter vínculos de força

e ordenamento, com consequências importantes para a política e para a criação/perpetuação de elementos culturais. As relações de representação são modalidades variáveis criadas em um contexto histórico-social específico que permitem discriminar determinadas características e apontá-las como signos da diferença. As representações e simbologias impostas pela Igreja Católica do medievo a outras religiosidades são os pilares sobre os quais se constroem a identidade de seus praticantes, seja na ótica do próprio cristianismo no sentido de desumanizá-los e inferiorizá-los, seja na prática dos grupos qualificados como hereges ou, no caso dos judeus, infiéis. A representação torna-se, nesse contexto, um parâmetro discursivo que considera simbologias socialmente construídas como realidades seguras, o que de fato – na *práxis* – não se sustenta. “A representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta” (CHARTIER, 1991, p. 185).

A legislação afonsina foi construída sob o signo do cristianismo. Nela, os judeus aparecem representados como homens sem fé (*Partidas*, 7, 24, 1), deicidas (*Partidas*, 7, 24, 3) e perigosos (*Partidas*, 7, 24, 8). Tais representações, dotadas de elementos simbólicos de inferiorização, possibilitam a reafirmação da diferença, justificando-se assim a criação e aplicação de instrumentos jurídicos capazes de proteger os cristãos contra seus inimigos potenciais. O judaísmo aparece, portanto, como uma representação contrária à fé cristã. A *representação* torna-se um sistema de significação capaz de atribuir sentido e criar uma nova identidade oposta àquela que a define e aponta. “A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação [...] que a *identidade* e a *diferença* adquirem sentido” (SILVA, 2000, p. 91). O conceito de *identidade* é um parâmetro de referência daquilo que é e, ao mesmo tempo, um sistema de diferenciação daquilo que não é. Há, portanto, uma forte tendência em afirmar o que é como norma, descrevendo, avaliando e excluindo aquilo que não é através de um jogo de forças em que as definições estão ligadas a imposições, hierarquias e poder (SILVA, 2000, p. 74). A prática jurídica de segregação e inferiorização dos judeus durante o reinado de Afonso X de Castela pauta-se na exclusão dos mesmos do lugar social ocupado pelo grupo católico dominante, associando-os às esferas mais baixas dos valores cristãos, justificando-se assim sua marginalização.

Stuart Hall elenca que as identidades são construídas por meio do discurso e só podem ser compreendidas em seus espaços históricos “no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (2000, p. 109). Entendemos que a legislação afonsina promulgada em Castela no século XIII revestiu-se de elementos afirmadores da identidade cristã e da diferença judaica utilizando-se de princípios discursivos de estigmatização do povo judeu. Entretanto,

ao mesmo tempo, por estar imersa no campo jurídico, regulamentadora da ordem social e, levando-se em conta as relações socioeconômicas do próprio rei com judeus de destaque em suas cortes, a afirmação da tolerância funcionou como elemento de proteção para que o discurso estigmatizador não descambasse em um caos desordenado de violência. Ao judeu, é garantido, sob o governo de Afonso X, o direito de existir e viver em relativa paz, não se esquecendo, entretanto, sua condição de inferioridade diante dos cristãos do reino.

A partir de um estudo de caso na localidade nomeada ficticiamente Winston Parva, próximo a Leicester, Inglaterra, Elias e Scotson, em *Os estabelecidos e os 'outsiders': sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade* (2000, p. 15), estabelecem os conceitos de *estigmatização* e sociodinâmica, no sentido de explicitar a forma pela qual determinados grupos qualificados como superiores atribuem aparatos estigmatizadores a pequenos segmentos sociais inferiorizados. Entretanto "um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído" (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23). É nesse sentido que ocorre de fato a estigmatização de um grupo específico, através do discurso de negação e da desvalorização do outro. O processo de estigmatização de um grupo social só se faz de forma efetiva na medida em que o grupo inferiorizado corrobora com os parâmetros a ele impostos pelo grupo estabelecido em um maior nível hierárquico. É o reconhecimento próprio de uma minoria como *outsider*, e a reprodução dos valores a ela imputados, o grande legitimador dos estigmas sociais inter-grupais (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 27).

222

No *Espéculo*, no *Fuero Real* e nas *Partidas*, as referências aos judeus aparecem especialmente vinculadas a duas esferas: a) a natureza infiel e maligna do judaísmo; b) a necessidade de se separar judeus de cristãos em todos os aspectos da vida social. No que se refere ao primeiro aspecto, observamos que os elementos de estigmatização dos judeus em Castela apresentam-se na medida em que são acusados de deicídio, avareza, proximidade com o maligno e envenenamento de cristãos. Esses elementos reforçam a condição inferior dos judeus e os estigmatiza, justificando-se sua submissão aos cristãos de todo o reino e, em especial, à coroa. O segundo aspecto funciona como o estabelecimento de um limite nas relações sociais entre judeus e cristãos, evitando-se o proselitismo judaico e a contaminação da fé cristã pelos ritos judaizantes. Mantendo-se, pois, os judeus sob controle, reforça-se o domínio da coroa e o discurso de defesa da fé cristã. O próprio reconhecimento da importância da atividade econômica usurária exercida pelos judeus em Castela funciona como um elemento de dominação, uma vez que, dada sua natureza pecaminosa, a atividade era vedada aos cristãos: os judeus exercem uma função socioeconômica relevante para

a monarquia castelhana no período e, por isso, devem ser juridicamente tolerados e protegidos, mas devem ser mantidos sob controle para que não contaminem com seus pecados e sua descrença aqueles ao seu redor. Norbert Elias (2000, p. 25-26) afirma que, comumente, a equiparação jurídica dos grupos sociais não é acompanhada pela abolição da estigmatização. Ao contrário, constrói-se também a partir dos meandros jurídicos, uma vez que a submissão de uma minoria às normas reforça a participação na superioridade de um grupo. Daí a importância de que a normatização da ordem social estimule a *tolerância* dos grupos estigmatizados, garantindo-se sua submissão às ordens do grupo dominante. Os documentos legislativos do governo de Afonso X de Castela, ainda que estigmatize os judeus, tolera sua existência, pois extrai dela domínio e legitimação.

Por sua vez, o discurso político (ORLANDI, 2006), tipo discursivo no qual se inserem os textos jurídicos promulgados no governo de Afonso X, caracteriza-se como um elemento de poder, capaz de atribuir e sustentar a superioridade de determinados grupos a partir da argumentação imposta ao conjunto social pela força simbólica. No *Espéculo*, o discurso político de Afonso X visa garantir a submissão de todos os grupos sociais que se encontram sob seu domínio, em Castela. A sociedade é simbolicamente apresentada como um *corpo social*⁷ composto pela cabeça (o rei) e os membros (os grupos sociais), que só podem funcionar adequadamente se todos os participantes exercerem suas funções em prol do bem comum, submetendo-se à vontade da cabeça, pois é ela que governa e comanda o ordenamento social. O *Fuero Real* estabelece este ordenamento no âmbito das comunidades locais, nas áreas urbanas ou no meio rural. Considera as especificidades destas comunidades, mas mantém sobre elas o mesmo rigor legislativo, de forma que nenhuma escape ao rígido controle da coroa. Busca consolidar o domínio político da monarquia através do ordenamento das atividades econômicas (cobrança de tributos, fiscalização, regulamentação das atividades agrícola e comercial), estabelecimento de critérios de elegibilidade política e jurídica (reforçando e, ao mesmo tempo, limitando o exercício de funções senhoriais e das magistraturas) e normatizando as condutas sociais. As *Siete Partidas*, por sua vez, funcionam como uma expressão política do discurso cristão da monarquia afonsina em Castela. As simbologias religiosas que permeiam o conteúdo dos textos refletem a autoridade discursiva do próprio rei, interessado em defender os princípios da fé cristã contra os hereges e os infiéis, o que torna a religião não apenas um elemento cultural para esta sociedade, mas uma característica inerente a esta atribuição de poder político, com

⁷ Tema recorrente na Idade Média, inicialmente vinculado à teologia, em que a Igreja seria a cabeça, responsável por governar os outros membros em busca da harmonia social. No século XIII a metáfora será retomada pela monarquia cristã de Castela, atribuindo-se o governo da cabeça à coroa, única legisladora legítima por mandado divino (ALMEIDA, 2001/2002).

consequências específicas para a política e para a sociabilidade entre as comunidades cristãs e as outras minorias religiosas. Para os judeus, isso significa a estigmatização através do discurso de inferiorização de sua fé e natureza, a submissão, pelos efeitos jurídico-normativos dos textos, com força de lei, e a proteção, a partir do discurso da tolerância necessária à manutenção da coesão e da harmonia social.

De acordo com Feldman (2009, p. 593-594), durante o medievo, compõem-se cinco eixos principais acerca da tolerância à presença judaica nos reinos cristãos ocidentais: a) o impedimento do proselitismo e o controle das conversões; b) a proibição da conversão forçada de judeus ao cristianismo; c) a definição de espaços proscritos aos judeus; d) proteção das comunidades judaicas como garantia do exercício de suas atividades financeiras e comerciais; e) não concessão de cargos públicos ou de exercício de poder aos judeus. Tais normas são regidas, no plano do discurso teológico e da aplicação jurídica, por dois princípios norteadores: a natureza da (sobre)vivência dos judeus ligada ao testemunho do sofrimento de Cristo e da superioridade da Igreja e o aviltamento das comunidades judaicas como mecanismo de controle social, para evitar-se o contágio das comunidades cristãs.

Nos documentos elencados, *Espéculo*, *Fuero Real* e *Siete Partidas*, estes eixos e princípios norteadores apresentam-se explicitamente. Assentada sob a perspectiva teológico-doutrinária católica, a separação rígida entre judeus e cristãos aparece como grande objetivo das leis relacionadas ao ordenamento religioso da sociedade, propagando-se a inferioridade dos primeiros, acusados de deicídio e de propagação do mal e a moralidade e defesa dos interesses do segundo grupo. Os preconceitos contra os judeus aparecem, assim, como instrumentos de exclusão legal dos judeus da administração pública e limitação dos espaços sociais por eles frequentados. Entretanto, as tensões inerentes à convivência entre a população cristã e as minorias, em especial nos centros urbanos, exige que se criem mecanismos de proteção dos judeus contra a violência gratuita e as conversões forçadas. Apesar de não declarada, a importância dos judeus na administração e finanças do reino aparecem nas entrelinhas dos textos, pois ainda que os mecanismos de proteção aos judeus sejam ambíguos, subsistem como objeto legitimador de uma política de tolerância.

Os ordenamentos jurídicos propostos por Afonso X em Castela e Leão conformam o primeiro esforço de uma monarquia ibérica em compilar uma legislação ampla e única, capaz de regulamentar os aspectos mais importantes da vida pública, privada, religiosa, e social no reino. Entretanto, ainda que esses esforços tenham significado o trabalho constante das cortes reais e a dedicação do rei em fazer chegar às diversas regiões do reino tais documentos, as realidades locais nem sempre foram de observância rigorosa às leis estabelecidas. Na prática, os magistrados e órgãos jurídicos, acostumados a

princípios consuetudinários difusos e à falta de fiscalização, trabalhavam em função dos costumes locais e de interesses específicos. Os esforços legislativos do rei Afonso X podem ser vistos, entretanto, como reflexo da tendência centralizadora da monarquia castelhana conforme avançava a reconquista, na construção de uma sociedade mais hierarquizada e organizada sobre os princípios da cristandade.

Referências

- AFONSO X. **Espéculo**. Ed. Gonzalo Martínez Díez, José Manuel Ruiz Asencio. Avila: Fundación Claudio Sánchez Albornoz, 1985.
- _____. **Fuero Real**. Ed. Gonzalo Martínez Díez, José Manuel Ruiz Asencio. Avila: Alianza, 1988.
- _____. **Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio**. Ed. Real Academia de la Historia. Madrid: Imprensa Real, 1807.
- ALMEIDA, Cybele Crossetti de. Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X. **Anos 90**, n. 16, 2001/2002.
- ATTALI, Jacques. **Os judeus, o dinheiro e o mundo**. São Paulo: Futura, 2003.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. **Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X**. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1986.
- BAER, Yitzhak. **Historia de los judios em la Españã cristiana**: desde las origens hasta finales del siglo XIV. Madrid: Altalena, 1981.
- BALLESTEROS BERETTA, Antonio. **Alfonso X el Sabio**. Barcelona: El Albir, 1984.
- BARUQUE, Julio Valdeón. **Alfonso X el Sabio**: la forja de la España moderna. Madrid: Temas de Hoy, 2003.
- _____. Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos. In: LARA, Manuel Tunõn de. **Historia de España**. tomo IV. Barcelona: Labor, 1994.
- BEN-SASSON, Haim Hillel (Dir.). **Historia del pueblo judio**: la Edad Media. Madrid: Fundación Claudio Sánchez Albornoz, 1988. v. 2.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Ed. Unicamp, 2002.
- BUENO, Irma A. G. A mulher na legislação afonsina: Fuero Real e as Siete Partidas. Encontro Estadual de História, X. **Anais...** Santa Maria: AnpuhRS, 2010.
- BURNS, Robert. **The World of Alfonso the Learned and James the Conqueror**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

- CÁRDENAS, Anthony J. Alfonso's Scriptorium and Chancery: Role of the Prologue in Bonding the *Translatio Studii* to the *Translatio Potestatis*. In: BURNS, Robert I. (Ed.). **Emperor of Culture**: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990, p. 90-108.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1987.
- _____. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 5, n. 11, 1991.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ESCAVY ZAMORA, Ricardo. El contenido lexicográfico de las *Partidas*. In: CARMONA, Fernando; FLORES, Francisco J. (Ed.). **La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X**. Murcia: Universidad de Murcia, 1985, p. 195-210.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e Marginalidade no reino de Castela: o judeu nas Siete Partidas de Afonso X. **História**, v. 28, n. 1, p. 589-620, 2009.
- GARCÍA DE COTÁZAR, José Angel. La epoca medieval. In: ARTOLA, Miguel. **Historia de Españã**. Madrid: Alianza, 1988. t. II.
- GARCÍA-BADELL ARIAS, Luis María. Bibliografía sobre la obra jurídica de Alfonso el Sabio y su época. **Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense**, Madrid, n. 9, 1985.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tadeu T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KELLER, John E. **Alfonso X, el Sabio**. Nueva York: Twayne, 1967.
- LOAYSA, Jofré de. **Crónica de los reyes de Castilla Fernando III, Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV, 1248-1305**. Ed. e trad. Antonio García Martínez. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1982.
- MAC DONALD, Robert. Alfonso the Learned and Sucession: a father's dilemma. **Speculum** v. 40, n. 4, p. 647-653, 1965.
- MARCUS, Jacob R. **The Jew in the medieval world**: a source book (315-1791). Cincinnati: UAHC, 1938.
- MONDÉJAR, José; MONTROYA, Jesús. **Lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio**. Granada: Universidad de Granada, 1985.
- O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sabio**: el reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999.
- _____. **Emperor of Culture**. Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990.
- ORLANDI, Eni. **Análise do Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

- _____. **Discurso e Leitura**. Campinas: Unicamp, 2000.
- _____. O discurso religioso. In: _____. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 2006.
- PROCTER, Evelyn. **Materials for the Reign of Alfonso X, 1252-1284**. Madrid: Historical Society, 1931.
- _____. **The castilian chancery during the reign of Alfonso X of Castile**. Oxford: Clarendon, 1934.
- QUESADA, Miguel. Aspectos de la política económica de Alfonso X. **Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense**, Madrid, n. 9, 1985, p. 69-82.
- RÉMOND, Réne. **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RICO, Francisco. **Alfonso el Sabio y la General Estoria**. 2. ed. Barcelona: Ariel, 1984.
- RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.
- SANCOVSKY, Renata Rozental. **Inimigos da fé**: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.
- SILVA, Tadeu T. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOBREQUES VIDAL, Santiago. La época del practiado urbano. In: VICENS VIVES, Jaume (ed.). **Historia de Espanã y América**. 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971. t. II, p. 8-406.
- SOCORRAS, Cayetano. **Alfonso X of Castile**: a study on imperialistic frustration. Barcelona: Hispania, 1976.
- SUAREZ FERNANDEZ, Luis. **Les juifs espagnols au Moyen Âge**. Paris: Gallimard, 1983.
- VAN SCOY, Herbert Allen. **A Dictionary of Old Spanish Terms Defined in the Works of Alfonso X**. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986.
- VEYNE, Paul. **Comment on écrit l'histoire?** Paris: Seuil, 1971.

CORPO, SEXO, PECADO E CONDENAÇÃO NO BAIXO-MEDIEVO: O PAPEL DAS CONFISSÕES NA EFETIVAÇÃO DO DOMÍNIO CLERICAL SOBRE A VIDA DOS CASADOS*

Anny Barcelos Mazioli**

Resumo: As sociedades humanas são permeadas por códigos discursivos que determinam suas bases e guiam os comportamentos de seus integrantes. As relações sociais envolvem crenças, valores e expectativas, sendo condição *sine qua non* para a formação da sociedade, o estabelecimento de significantes e significados que quase sempre estão aliados aos interesses das camadas sociais dominantes. A partir desses pressupostos há de se avaliar como o corpo é objeto do controle exercido pela Igreja, configurado como uma via para que a instituição obtenha a dominação social. Assim sendo, é válido analisar as relações construídas sobre o embate entre: natureza e impulsos corporais versus comportamento "civilizado". O objeto de estudo deste artigo compreende os discursos acerca do corpo e do sexo produzidos pelos eclesiásticos ibéricos no século XIV, através do "Livro das confissões". Pretende-se destacar nessa obra as formas como o Cristianismo interfere na vida sexual dos cônjuges no matrimônio, sob a prerrogativa do monopólio da salvação.

228

Palavras-chave: Corpo; Carnalidade; Cristianismo.

Abstract: The human societies are permeated by discursive codes that determine your bases and guide the behavior of its members. Social relations involve beliefs, values and expectations, being essential for the formation of society, the production of significant and meanings that are often allied with the interests of the dominant social stratum. From these assumptions is to evaluate how the body is object control exercised by the Church, configured as a way for institution to get social domination. Therefore, is valid to analyze the relationships built on the clash between the bodily impulses and the "civilized" behavior. The subject matter of this article includes speeches about the body and sex produced by the Iberian clergy in the fourteenth century, through the "Book of confessions", is intended to highlight this work forms like the Christianity interfere in the sexual life inside marriage under the prerogative of monopoly of salvation.

Keywords: Body; Carnality; Christianity.

* Artigo submetido à avaliação em 30 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 13 de junho de 2016.

** Licenciada em História na Universidade Federal do Espírito Santo. Bacharelado em andamento. Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: anny.mazioli@hotmail.com.

Introdução

É curioso notar como a relação com o corpo mudou ao longo dos séculos: desde os tempos mais remotos vemos ascenderem e decaírem discursos favoráveis ou desfavoráveis ao usufruto e à liberdade do corpo e seus impulsos. Para alguns autores, o controle dos corpos equivale ao ideal de civilização, portanto, condição *sine qua non* para ser considerado civilizado é estar no controle dos impulsos naturais advindos do corpo. Esse artigo pretende analisar o discurso cristão na Península Ibérica do baixo-medieval que se propõe a determinar o que seria permitido e não permitido perante Deus ao exercer a sexualidade. Para tanto, utilizaremos o “Livro das confissões” como obra chave para ter acesso a esse discurso regulador.

O “Livro das confissões”, de Martín Pérez, foi produzido em 1316, seu autor, um homem da Igreja, era clérigo secular, provavelmente graduado na universidade de Salamanca. Segundo José Barbosa Machado, um de seus editores, o “Livro das confissões” é uma obra de consulta para os confessores, um tratado de moral e direito positivo: “trata-se de uma obra de conteúdo doutrinal e, mesmo histórico, onde se reflete a Idade Média, com sua grandeza e as suas misérias” (1956, p. 85).

Além disso, o livro de Martín Pérez era destinado também aos fiéis cristãos em geral, não se restringindo apenas aos clérigos, para alcançar tal efeito, o manual foi escrito também em língua vulgar, e procurou pautar-se em abordagens de sentido prático. Sendo assim, a escolha desse livro torna-se importante devido a sua ampla circulação durante o século XIV, na Península Ibérica.

O livro está dividido em assuntos principais, e dentre eles encontra-se o casamento como tópico importante. A abordagem do casamento na obra traz a perspectiva católica sobre o casamento e a vivência que poderia/deveria ser seguida pelo laicato dentro do sacramento, a partir daí é palpável a relação do discurso moralista cristão com o sexo e com o corpo no âmbito matrimonial.

O embate entre natureza e cultura, o papel da sociedade e, por conseguinte, da Igreja na execução do controle dos corpos

As sociedades humanas são permeadas por códigos discursivos que determinam suas bases e guiam os comportamentos de seus integrantes. O conceito de sociedade para José Carlos Rodrigues, em seu livro “O tabu do corpo”, é que “a sociedade não é simplesmente uma “coisa”, mas uma *construção* do pensamento.” Para o autor as relações sociais envolvem crenças, valores e expectativas, ao passo que são concomitantes a

interações no espaço e no tempo: “a sociedade é uma entidade provida de sentido e significação” (1978, p. 10)

Condição *sine qua non*, para a formação da sociedade, é o estabelecimento desse grupo de significantes e significados pertencentes a um grupo de indivíduos. Estabelecer crenças, valores e expectativas, formular discursos e identidades fazem parte de uma tentativa cada vez maior de diferenciar a cultura em formação do estado de natureza em que se vive, anteriormente à civilidade.¹ Por isso Rodrigues deixa claro a concepção e a funcionalidade da cultura: “a condição lógica de identificação da Cultura enquanto Cultura é a de opor-se à Natureza” (1978, p. 20) Bem como, uma cultura necessita se colocar como absoluta e universal diante das demais, julgando-as como mais próximas do estado de natureza, ou seja, mais longe do ideal social e perto do estereótipo de barbárie.

De acordo com Rodrigues, há uma distinção e um embate entre o estado de natureza e a cultura: “[...] a cultura, distintivo das sociedades humanas, é como um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social” (1978, p. 11). Para tanto, viver em sociedade consiste em se submeter à dominação da lógica cultural a qual se pertence, mesmo que os modelos a serem seguidos sejam introjetados de forma imperceptível na mente dos indivíduos que compõem a malha social:

230

[...] o fato é que, uma vez constituídos, os sistemas de representações e sua lógica são introjetados pela educação nos indivíduos, de forma a fixar as similitudes essenciais que a vida coletiva supõe, garantindo, dessa maneira, para o sistema social, uma certa homogeneidade. Essas categorias do pensamento coletivo são, pois, verdadeiras *instituições* fixadas em nossas almas pelo processo de socialização (RODRIGUES, 1978, p. 11).

As “instituições” são responsáveis por propagar esses modelos estabelecidos socialmente. Rubem Alves ao conceituar o termo “instituição” coloca que o que a configura é abarcar mecanismos sociais que programem o comportamento humano de forma especializada, forçando “os indivíduos a produzirem comportamentos e ‘bens’ segundo as receitas monopolizadas pela instituição” (1982, p. 41). Alves diz ainda que a instituição é a memória inconsciente da sociedade, pois é o símbolo que carrega e mantém as soluções, de modo que as gerações surgidas *a posteriori* não tenham conhecimento das origens dessas soluções, mas possuam um alcance facilitado ao seu domínio: “[...] as instituições são, assim, respostas a problemas concretamente vividos e

¹ O conceito de civilidade, abordado por Elias em sua obra *O processo Civilizador* (1994), diz respeito a uma categoria de comportamentos socialmente aceitos e instituídos, relacionado ao embate entre as ideias de barbárie e a etiqueta e os bons costumes, visto que o conceito é criado para abordar a sociedade do antigo Regime. Nos apropriamos do conceito e imbricamos no pensamento antropológico de José Carlos Rodrigues a fim de analisar o medieval com as devidas ressalvas.

se justificam na medida em que preservam sua eficácia prática” (1982, p. 41). Visto isso, podemos inferir que as instituições são parte essencial da vida em sociedade, marcando o cotidiano dos sujeitos, estreitando seus laços sociais e funcionando como grandes controladoras e facilitadoras dessas relações. Ao nos depararmos com as visões de Rodrigues e Alves, podemos dizer que as instituições são organismos responsáveis pela difusão da cultura estabelecida e socialmente aceita perante um grupo majoritário ou dominante, que determina o ideal e o padrão comportamental a ser seguido:

O indicativo das funções institucionais se transforma no imperativo para ação do indivíduo. Em outras palavras: uma vez que tomamos as instituições como ponto de partida, concluímos, inevitavelmente, que o comportamento deve ser adaptativo. A função do indivíduo é ajustar-se ao todo e contribuir para a sua preservação (ALVES, 1982, p. 44).

Tais proposições feitas por Rubem Alves, acerca da normatização proposta pelas instituições, estão em consonância com o que é dito por José Carlos Rodrigues: “Pela natureza do seu espírito, o homem não pode lidar com o caos. Seu medo maior é o de defrontar-se com aquilo que não pode controlar, seja por meios técnicos, seja por meios simbólicos” (1978, p. 11). Assim sendo, há a necessidade de algo que estructure a lei e a ordem, que ofereça uma organização perante o medo da anarquia e da “confusão”, esse agente regulador pode estar presente na figura do Estado ou de demais instituições, como a Igreja, que funciona como esse agente regulador na sociedade medieval.

José Carlos Rodrigues cita o pensamento de Durkheim quando defende que o homem suscitado em nós pela educação, não é o mesmo que provém da natureza, mas o homem tal qual a sociedade o deseja, ou seja, “a concepção que o homem tem de si mesmo, portanto, é função da estrutura social” (1978, p. 22). Nesses termos, quando a sociedade e suas instituições passam a dizer o ideal de homem a ser seguido, comportamentos mais próximos ao que chamamos “natureza humana” passam a ser condenados e não-tolerados, assim, como coloca Rubem Alves: “as instituições que num momento originário foram criadas como expressão e instrumento de pessoas, passam a ser vividas como obstáculo e repressão” (1982, p. 45). A essência do indivíduo socializado é, portanto, a repressão de si mesmo e de suas tendências naturais:

[...] como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular [...] sabe-se que cada sociedade elege um certo número de atributos que configuram o que o homem deve ser, tanto do ponto de vista intelectual ou moral, quanto do ponto de vista físico (RODRIGUES, 1978, p. 44).

Um dos atributos da religião é facilitar esse processo de socialização e repressão, visto que desde os tempos mais antigos o regramento religioso (com os discursos de sagrado *versus* profano) é uma das maiores formas de se padronizar os comportamentos humanos, sacralizando um tipo de conduta e condenando outra. A alta cúpula das religiões, como os sacerdotes egípcios ligados ao faraó, ou o alto clero medieval, possui a responsabilidade de determinar o que seria a norma e o que seria o desvio e, conjuntamente, o que seria aceito e o que deveria ser proscrito da sociedade e das vivências cotidianas. É preciso que haja uma retaliação aos que não estiverem de acordo com o discurso pregado: "o impacto desse código de ação sobre os indivíduos é o de produzir obrigações e expectativas, cujas transgressões merecerão ser sancionadas negativamente pelo grupo." (RODRIGUES, 1978, p. 34). Esse pensamento está em consonância com a lógica da relação entre grupos descrita por Norbert Elias e John Scotson, na obra *Os estabelecidos e os 'outsiders'* (2002).

Introduzir as ideias de controle social, normatização institucional, desvio e norma, pecado e condenação, além do embate entre natureza humana e cultura, se fazem imprescindíveis ao abordar o trato destinado ao corpo pela cristandade. Discutir a que servem esses conceitos é chave para a compreensão do lugar social ocupado pela Igreja na vida dos fiéis. Ao objetivar a compreensão dos limites direcionados ao corpo, é de estreita importância ter em mente como o caráter natural do corpo e suas pulsões² são cada vez mais alvo do controle social e do crivo religioso. Quanto mais próximos os indivíduos estão do "descontrole" sobre seus corpos, possivelmente serão taxados como menos "civilizados" para os padrões morais de uma época. Norbert Elias explicita isso em seu livro "O processo civilizador":

A reflexão contínua, a capacidade de previsão, o cálculo, o autocontrole, a regulação precisa e organizada das próprias emoções, o conhecimento do terreno, humano e não-humano, onde agia o indivíduo, tornaram-se precondições cada vez mais indispensáveis para o sucesso social (ELIAS, 1993, p. 226).

Elias, ao apresentar o processo de formação do Estado moderno, introduz o conceito de "economia dos afetos". Para Elias, a formação da sociedade moderna compreende uma série de procedimentos que disciplinam emoções e corpos, como

² De acordo com Rubem Alves, é interessante usar o conceito psicanalítico de repressão, pois para a psicanálise a essência da sociedade é a repressão do indivíduo, e a essência do indivíduo enquanto sujeito social é a repressão de si mesmo. Elias vai de encontro a esse pensamento e prolonga a sua importância, pois usa o conceito de pulsões para pensar a sociedade e não mais apenas o indivíduo. Há uma discussão acerca do termo "trieb" de Freud, traduzido como pulsão, e que, muitas vezes, toma o sentido de instinto, devido à tradução inglesa da obra de Freud. Essa simplificação do termo como instinto, no entanto, é problematizada. Podemos definir pulsão como impulsos endógenos advindos de forças psíquicas inconscientes.

resultado de um processo de racionalização ocorrido na transição do medievo para a modernidade. O conceito apresentado por Elias, no entanto, se encaixa na discussão teórica que estamos fazendo, apesar de ter sido pensado para analisar outro período da história ocidental. Nessa discussão chegamos à conclusão que cada sociedade, para se dizer como tal, necessita controlar seus indivíduos e coibir seus impulsos naturais.

A discussão acerca do controle sobre os impulsos do corpo remetem diretamente a coibição dos impulsos sexuais: “Toda cultura se preocupa com as manifestações da sexualidade, coibindo-as ou estimulando-as” (1978, p. 70) Nesse ponto, é notável considerar o papel social da Igreja, como instituição normatizadora e propagadora do discurso sexual, proposto pelas camadas de maior poder social. A partir da formação do cristianismo e das bases da Igreja, a cristandade vai assumir para si, alguns padrões éticos e morais que já vinham sendo propostos socialmente por outros setores pagãos da sociedade.

A ascese do corpo e suas raízes pagãs

Platão foi altamente ambíguo no trato às questões sexuais, em certos momentos considera-as como força benéfica à psique humana, mas em outros casos considera o sexo uma distração na busca à verdade, à beleza ou à sabedoria. Na *República* disse que a relação sexual só era moralmente aceitável no casamento com o intuito de gerar filhos,³ enquanto no *Simpósio* elogiou os encantos do amor homossexual, já em outros momentos o condenou por ser antinatural. É o lado restritivo de Platão que é usado posteriormente pela Igreja cristã.

Aristóteles, por sua vez, foi mais claro ao tratar o sexo, condenando-o. Assim como condena os demais prazeres do tato e do gosto: como corruptores, partindo do argumento que o sexo advinha de desejos irracionais que afetavam todo o organismo sem levar em conta a racionalidade. O sexo, portanto, seria a maior expressão do descontrole humano sobre a natureza de seu corpo, não conseguindo refrear seus impulsos.

O estoicismo foi o mais influente movimento filosófico grego para as formas de pensar posteriores, como o cristianismo primitivo e a patrística. Os estoicos adotaram uma visão severa e restritiva do prazer sexual, taxando-o de insignificante. Pregavam assim a *aphatia*⁴ perante toda e qualquer sensação física, tanto o prazer como a dor, pois essas sensações advinham de um ordenamento imperfeito da mente. A desaprovação ao

³ Essa posição será vista de novo na leitura feita por Agostinho dos escritos de Platão.

⁴ No uso filosófico antigo, segundo o *Dicionário de filosofia medieval* de Nicola Abbagnano (2007, p. 71), esse termo designou o ideal moral dos cínicos e dos estoicos, isto é, a indiferença em relação a todas as emoções, o desprezo por elas: indiferença e desprezo alcançados mediante o exercício da virtude.

sexo se baseava na sua ideia de que a razão se desvanecia durante o ato, remontando ao discurso aristotélico. Para os estoicos, o matrimônio exigia regulação governamental, planejado com o objetivo de procriação e criação de filhos, o que era muito importante para ficar a cargo de desejos pessoais e caprichos, segundo o estoicismo.

Na verdade, no tocante ao campo jurídico, as legislações antigas estavam mais preocupadas com o efeito das relações sexuais sobre a ordem social do que desejosos de limitar ou controlar os atos sexuais. Aos detentores da ordem cabia supervisionar os matrimônios e conter os apegos sexuais dos jovens. A conexão entre as normas religiosas e a regulação legal da sexualidade foi inexpressiva no mundo antigo, porém quando o cristianismo surge como a religião mais favorecida do Império romano, houve mudanças profundas e radicais no trato destinado pela jurisdição às questões sexuais, com intensa intervenção das instâncias religiosas na formação jurídica e na vida civil.

É interessante ressaltar, contudo, que o ideal ascético presente na moral cristã já era socialmente estabelecido por escolas filosóficas e pensadores pagãos: a cristandade vem dar novas roupagens ao que já estava sendo proposto, colocando a vontade de Deus, a condenação e o pecado, no centro das prescrições ascéticas.

As prescrições teológicas acerca do corpo e do sexo na cristandade

234

O modelo de oposição da carne ao espírito, que pesou tanto sobre o corpo na Idade Média, foi proposto primeiramente por Paulo em seus escritos, que colocam o corpo como templo do Espírito Santo:

Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma. [...] Mas o corpo não é para a fornicação, senão para o Senhor, e o Senhor para o corpo. [...] Não sabeis vós que os vossos corpos são membros de Cristo? [...] Mas o que se ajunta com o Senhor é um mesmo espírito. Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por bom preço; glorificai, pois, a Deus no vosso corpo, e no vosso espírito, os quais pertencem a Deus (I Cor, 6, 12-20).

Para Paulo, esse cuidado com os excessos baseia-se no respeito ao corpo humano. O que assumirá outro caráter ao longo da Antiguidade Tardia e da Idade Média, primeiramente fruto das elaborações dos padres da Patrística que, talvez influenciados pelas escolas filosóficas pagãs, reinterpretem os escritos de Paulo: dessa forma, o corpo passou a ser visto como um centro de produção do pecado, privado de qualquer dignidade.

Na visão do apóstolo, o casamento é apenas um remédio para a concupiscência. É de responsabilidade de Paulo também a formulação do conceito de débito conjugal, tão importante para as futuras prescrições cristãs sobre o casamento:

Penso que é bom para o homem que não toque em mulher. Entretanto, para evitar a impudícia, que cada um tenha a sua mulher e cada mulher tenha o seu marido. Que o marido dê a sua mulher o que lhe deve e que a mulher aja da mesma maneira com relação ao seu marido (I Cor, 7, 1-3).

De acordo com Marilena Chauí, Santo Agostinho propõe que, apesar da marca deixada pelo pecado original ser indelével, é preciso enevoá-la: para quem já conheceu o pecado da carne e as suas tentações, o casamento é um remédio: “quem não tem força para obter a abstinência ou conseguir a continência, pelo menos procure a *praia* do matrimônio [...] e encontre o fim natural na geração de filhos” (CHAUÍ, 1991, p. 97). Na posição de Agostinho ressoa o trecho de Paulo escrito acima, o casamento é uma forma de evitar pecados maiores, portanto o homem e a mulher, casados, não deveriam permitir um ao outro que pequem, e, portanto, não devem se negar ao débito conjugal, mesmo que essa relação deva ter o mínimo de prazer o possível e, principalmente, objetivar a procriação.

O equilíbrio do corpo, a partir dessas interpretações de Paulo pela patrística, tornou-se o objetivo do cristão. Para atingir esta consecução, a carne deveria ser sacrificada pela abstinência, pela renúncia sexual, pela pobreza voluntária e pela penitência. Para tanto, o corpo deve ser privado de qualquer atividade sexual: o beijo, o abraço, o ato sexual, o toque de mãos e até a visão do próprio corpo foram proibidos. O maior expoente dessa disciplinarização de extrema renúncia ao corpo é o ideal monacal.

Os monges do deserto deveriam abster-se das relações carnis, além de ter um equilíbrio relativo à alimentação, pois se acreditava que alimentar-se com fartura dificultaria o controle do corpo e dos desejos sexuais (FOUCAULT, 1987).⁵ Dessa forma, os monges enfrentavam uma guerra interna contra as tentações, como assentiam os anciãos, que, segundo Brown (1990), travavam um conflito entremeado nas próprias fibras de seu ser. Segundo Rubem Alves (1982, p. 45), a rebelião contra a repressão “permanece inaudível, e só aflora em nossos lapsos e sonhos”. As fantasias sexuais funcionavam como sinais numa tela, pois registravam processos situados nas profundezas do eu. Possuíam a atribuição de informar os monges da movimentação de forças, dentro deles, que ficava além de sua consciência. Deixar de ser acometido por fantasias sexuais significaria o fim dos impulsos ao egoísmo e ao ódio, além da

⁵ Esse modelo de paridade entre os atos de alimentar-se e os impulsos sexuais, vai se manter e culminar na formação da dupla de pecados capitais: gula e luxúria.

conquista da pureza de coração. Até o momento dessa conquista, as tentações sexuais continuariam a adverti-los de que esses impulsos ainda subsistiam, inconscientemente, em sua alma.

Voltando o nosso olhar às pregações dos clérigos seculares ao tentar influenciar o comportamento dos leigos, temos em mente que é a partir dessas formulações teológicas retratadas acima, de início voltada apenas para os monges, que muitos clérigos aconselhavam seus seguidores a reprimir o prazer físico. Sendo assim, o próprio casamento passa a ser visto como *Matrimônio*, uma ligação “religiosa e devota”, na qual não há lugar para o prazer, deve-se ser contido e sério.

Gregório o Grande (590-604) fala da sujeira do prazer conjugal e do perigo de se transformar em fornicação, além disso, determina a condição de adúltero ao cônjuge que ama ardentemente a sua própria mulher. De acordo com Jacques Le Goff, no medieval comparava-se a condição de casado com a de comerciante, dizendo que essas são as situações mais difíceis de agradar a Deus (LE GOFF, 1992).

Corpo, sexo, pecado e condenação no baixo-medieval: o papel das confissões na efetivação da regularização dos corpos

236

Para o clero medieval, a atividade sexual dos fiéis leigos, mesmo que dentro do casamento, incapacitava as pessoas de participarem do culto divino: de acordo com James Avery Brundage, a abstinência, tida como pureza ritual, era imposta aos casais para que deixassem sua vida sexual durante três quaresmas a cada ano (páscoa, natal e pentecostes). Muitos penitenciais também exigiam que os casais se abstivessem dos prazeres da carne em todos os dias de festa, além de ter que guardar três dias antes de receber a comunhão (BRUNDAGE, 2001). Jean-Louis Flandrin (1985, p. 143) contabilizou os dias onde se era permitido ter relações sexuais em 91 a 93 dias por ano, sem contar as menstruações, gravidez e puerpério.

Jérôme Baschet também explicita: “[...] ninguém poderia, sob pena de graves riscos espirituais, receber a eucaristia sem estar previamente purificado de seus pecados. A obrigação da comunhão anual impõe, então, o dever de uma confissão igualmente anual” (BASCHET, 2006). Essas imposições sobre as relações carnis e a imposição da confissão como sacramento demonstram como a Igreja apostava no fenômeno da culpa para efetivar seu poder sobre a vida do laicato. Um trecho retirado do livro *Eunucos pelo Reino de Deus* de Uta Ranke-Heinemann torna explícito como isso se dava:

No século XIII em Lausanne, cinco mulheres haviam dormido com os maridos antes da festa do padroeiro. Ao entrarem na catedral, sofreram um tipo de

ataque epiléptico, que só terminou depois de confessarem a culpa perante as pessoas e prometerem não mais fazerem tais coisas antes de grandes festas no futuro (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 157).

De acordo com Jean Delumeau em *A confissão e o perdão*, os pecados sexuais eram os que mais atormentavam as consciências dos fiéis, chegavam a paralisá-los diante da confissão:

Os observadores de outrora assinalaram também que a vergonha, causa de tantos “tormentos” de consciência, se manifestava sobretudo por ocasião dos pecados sexuais e paralisava em particular as mulheres. Gerson, por exemplo, era muito consciente de que a confissão dos pecados carnis “não pode ser arrancada da maior parte das pessoas senão com extrema dificuldade” (DELUMEAU, 1991, p. 20).

A Igreja, por meio da confissão, acumula mais uma função na vida dos leigos: a de intermediadora da concessão do perdão divino. De acordo com Jérôme Baschet, a confissão seria a “declaração libertadora” por meio do reforço do poder institucional da Igreja: “como preço do perdão que ela concede, a Igreja se atribui, graças à confissão, um temerário instrumento de controle dos comportamentos sociais e se imiscui no mais secreto das consciências individuais” (BASCHET, 2006, p. 219).

Entretanto, o sistema de penitência foi previsto desde a Antiguidade Tardia. Santo Agostinho já havia deliberado em *De libero Arbitro* que todo o pecado deve ser reparado (*reatus poenae*): “Isso está assim disposto, a fim de que a beleza do universo não seja alterada um só instante, caso a desordem do pecado se manifestasse sem ter uma reparação por um justo castigo” (AGOSTINHO, 1995, p. 201). No entanto, a forma de se cumprir essa “reparação do pecado” sofre algumas transformações ao longo do tempo, Baschet explica que na Antiguidade Tardia e no alto medievo, a penitência era um ritual público que só poderia ser realizado uma única vez e era, por consequência, geralmente adiado até a beira da morte (BASCHET, 2006), em um período de transição para o modelo de confissão que conhecemos hoje, os monges irlandeses introduziram um sistema de penitência tarifada, que vigorou até as proximidades do IV Concílio de Latrão. A penitência proposta por esses irlandeses consistia em cumprir preces, jejuns, mortificações diversas ou peregrinações e, ao término dessas penitências atravessar, o portal norte das igrejas arrastando-se sobre os joelhos e os cotovelos.

Apesar da penitência e do perdão dos pecados já serem propostos pela Igreja, o IV Concílio de Latrão estabeleceu algumas mudanças que aprofundaram ainda mais o controle da vida do laicato pela figura da Igreja: passou-se a ser obrigatória a comunhão ao menos uma vez ao ano, essa medida foi acompanhada da proibição de receber a eucaristia sem estar previamente purificado de seus pecados, o que resultou

na obrigação de confessar, também, uma vez ao ano: “a obrigação da comunhão anual impõe, então, o dever de uma confissão igualmente anual” (BASCHET, 2006, p. 217).

Segundo Jean Delumeau, ao tornar a confissão anual obrigatória, há uma generalização da coação que a confissão impõe, bem como Marilena Chauí salienta que essa mudança na legislação canônica, no século XIII, foi acompanhada de uma transformação no caráter e nas exigências da penitência:

A evolução dos procedimentos da confissão é espantosa. Numa primeira época o confessor indagava se o penitente cometera algum dos pecados listados por São Paulo e, no caso dos pecados sexuais, indagava se o penitente os praticara. Era, portanto, a *ação* que era julgada pecaminosa. [...] numa época seguinte o confessor passou a indagar ao penitente se, além de atos, também havia desejado praticá-los, ainda que não o tivesse feito. Agora o pecado também concerne às *intenções* (CHAUÍ, 1991, p. 102).

Para Delumeau, a consequência dessa mudança é uma modificação na vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres do Ocidente, que “pesou enormemente sobre as mentalidades até a Reforma nos países protestantes e até o século XX naqueles que permaneceram católicos” (1993, p. 13). Tal mudança no caráter da confissão advém do modelo sancionado pelo IV concílio de Latrão: a confissão passou a ser uma declaração direta ao sacerdote dos pecados cometidos em ato, intenção ou pensamento.

238 Cabe ao sacerdote conduzir essa declaração, no entanto, ao desempenhar essa função advém certas dificuldades: como conduzir esse exame de consciência? Como ter equidade para cobrar a confissão completa sem gerar vergonha no fiel e comprometer a confissão? Para tentar responder essas perguntas, sanar esses desafios, começa-se a produzir os chamados manuais de confissão:

O cânon XXI do IV Concílio de Latrão provocou um espetacular desenvolvimento da literatura relativa ao pecado. Imagina-se com efeito que os vigários de paróquia [...] foram tomados de verdadeiro pânico ante a perspectiva de ter de interrogar e julgar regularmente suas ovelhas no tribunal da Penitência. Eles precisaram de livros para esclarecê-los e guiá-los nessa pesada tarefa (DELUMEAU, 2003, p. 375).

As primeiras *sumas de confissão* foram escritas por Raimundo de Peñafort, Tomás de Chobham e João de Friburgo e datam do século XIII. Segundo Jérôme Baschet, os manuais de confessores tentam simplificar uma matéria que vai se tornando cada vez mais densa, com o intuito de serem utilizados na prática pelos sacerdotes, mesmo os mais simples. Delumeau (2003) caracteriza ainda mais a tarefa a ser cumprida pelos manuais: segundo o autor, esses livros deveriam ajudar os confessores, que se encontrariam em confronto com a diversidade dos pecados, indicando-lhes “como interrogar o penitente, como guiá-lo no seu exame de consciência, como esclarecer os móveis e as circunstâncias,

e assim avaliar a gravidade do pecado, como vencer os obstáculos (medo, vergonha, presunção e desespero) que se opõe a uma boa confissão”.

O chamado “livro das confissões”, de Martin Pérez, produzido em 1316, traz algumas considerações acerca da pessoa do confessor e do ato de se confessar:

A pessoa a quem se deve fazer a confissão deve ser sacerdote de missa. [...] Tem o poder de examinar a consciência do pecador e julgar se é digna de ser solta ou negada. Este poder recebe o clérigo no caráter que recebe na alma quando recebe a ordem da missa. O qual poder jamais o pode perder (PÉREZ, 2012, p. 319).

O conhecimento trazido por Delumeau ao pontuar a importância que os manuais davam às circunstâncias do pecado, é ratificado também pelo que explicita Martin Pérez: “Deves saber se o pecado da luxúria se faz, na Igreja, ou no cemitério [...] E se a Igreja é violada por sangue ou por fornicação” (PÉREZ, 2012, p. 69). É um agravante dos pecados, se eles são cometidos em lugares tidos como sagrados.

Martin Pérez também coloca a importância da contrição, do arrependimento e da culpa ao se confessar:

Contrição é dor tomada pelos pecados com “poemento” de os confessar e de fazer emenda deles. [...] E forte deve ser essa dor, pelo deleite que a alma e a carne tomaram nos pecados. Onde dizem os doutores que a dor deles deve ser tão “rigo” sobre o deleite que a alma e o corpo tomaram em fazer os pecados. (PÉREZ, 2012, p. 317).

239

Assim se vê a importância do fator psicológico e individual na confissão, além da entrada da Igreja de forma quase total na vida dos fiéis. Segundo Delumeau, a confissão era de tal maneira importante para o cristão que “seu conforto psíquico, sua vida de relações, seus comportamentos cotidianos podiam ser modificados pelas maiores ou menores exigências daquele que a Igreja lhe designava ao mesmo tempo como ‘pai’, como ‘médico’ e como ‘juiz’” (1991, p. 14). Depreende-se, portanto, que a confissão tornou-se uma forma de controle social protagonizada pela Igreja, com o intuito de controlar/regular cada vez mais as práticas dos leigos, por meio de seu discurso culpabilizante e moralizador.

Análise do *Livro das confissões*: uma via de acesso ao moralismo cristão e seu controle corporal

Para tanto, utilizaremos como referencial metodológico a análise do discurso, sob a visão de Orlandi, que nos diz: “a formação discursiva se define como aquilo

que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito” (2009, p. 43). Partindo da ideia de que o discurso se constitui em seu sentido através da inscrição das palavras do sujeito numa formação ideológica anterior a ele, Orlandi afirma que há uma consonância entre discursos e ideologias, sendo possível, ao analisar os enunciados e as palavras utilizadas por um sujeito, determinar à que ideologia seu discurso serve. A autora propõe ainda que é a ideologia que dá sentido às palavras expressas pelo sujeito (ORLANDI, 2009, p. 48), conforme:

A AD (Análise do Discurso) trabalha com o sentido e não com o conteúdo do texto, um sentido que não é traduzido, mas produzido; pode-se afirmar que o *corpus* da AD é constituído pela seguinte formulação: ideologia + história + linguagem. A ideologia é entendida como o posicionamento do sujeito quando se filia a um discurso, sendo o processo de constituição do imaginário que está no inconsciente, ou seja, o sistema de idéias que constitui a representação; a história representa o contexto sócio histórico e a linguagem é a materialidade do texto gerando “pistas” do sentido que o sujeito pretende dar (CAREGNATO; MUTTI, 2006, p. 2).

240 Ou seja, o sujeito pertence ao seu tempo histórico, além de estar inserido no discurso da ideologia à qual se propõe a participar. Os sentidos, dessa forma, são produzidos e permeados pelo campo ideológico, fruto do momento histórico vivido e das instituições vigentes, e é a partir do contexto e da ideologia que a linguagem/os escritos vão adquirindo sentido.

São essas ressonâncias ideológicas e essa repetição dos discursos vigentes, inseridos no contexto histórico da Península Ibérica no século XIV, que pretendemos analisar nas fontes que serão trabalhadas nesse capítulo.

A Igreja e o controle dos corpos por meio do *Livro das confissões*: o pecado da fornicção e a delimitação do pecado sexual dentro do casamento

Martin Pérez traz uma compilação de todos os pecados, mas nos ateremos apenas às partes relativas à fornicção e aos trechos destinados aos que conceberam o sacramento do matrimônio. Ao lermos esses trechos, nos deparamos com a repetição de muitos dos preceitos apresentados no primeiro capítulo desse artigo. Procuramos, dessa forma, mostrar como Martin Pérez repete o discurso moralista cristão, no qual está inserido.

Sobre o pecado da “fornicação”, Pérez afirma: “o sexto mandamento é não farás fornicção, do ‘trespassamento’ deste ‘foy assaz dicto’ no pecado da luxúria.”

(PÉREZ, 2012, p. 198). Para o autor, aqueles que não guardarem o sexto mandamento e “fornicarem” cairão no pecado capital da luxúria.

Pérez chama atenção dos clérigos e dos leigos para os escritos dos padres da patrística que apontam o que seria o pecado da fornicção, e dizem quando os encontros sexuais feitos pelos casados se tornam pecado mortal: “São Jerônimo ⁶ diz assim: em sua mulher é fornicador, o que a ama com grande ardor” (2012, p. 432), pois para Jerônimo deve-se amar à sua mulher com o coração e não com o desejo carnal. Além da proibição de fazer reinar, dentro do casamento, a cobiça do deleite da carne: “São Jerônimo [...] diz que os deleites desordenados dos casados são desavergonhados e desonestos, diante Deus por *çugidade*⁷ e por luxúria estão na escritura de Deus nomeadas”. Ele continua ainda: “Que coisa pode ser mais suja, que amar a mulher legítima como outra secular” (2012, p. 432). Martín Pérez traz também a posição de Agostinho dizendo: “Santo Agostinho diz quanto da *achegança* carnal desordenada, e todos os usos desordenados dos membros naturais são de Deus proibidos e por fornicção julgados” (2012, p. 432).

O livro *das Confissões* traz duas visões, atribuídas aos “santos doutores” ⁸, sobre o matrimônio: “o matrimônio foi feito por duas coisas principais: por acrescentamento de linhagem e para se esquivar do pecado da fornicção” (2012, p. 409). Pérez cita Agostinho, que diz “sem ardor de pecado se ajuntam no ofício do santo casamento” (2012, p. 409), ou seja, o casamento é santo, por isso se torna um sacramento, é visto como um “ofício”, um serviço prestado a Deus, com a função de procriar e também de não deixar cair em luxúria/fornicção o cônjuge, servo de Deus.

Seguindo as proposições paulinas de que é melhor casar do que “abrasar-se”, os casados têm o dever de ajudar seus cônjuges a não “caírem” no pecado da fornicção, dando o débito quando lhe for reclamado: “Outra amarra do matrimônio é que o marido tem o dever de dar o débito carnal à mulher e a mulher ao marido. E pode isto ser obrigado cada um deles pela Igreja à *pitição* do outro” (2012, p. 430). No entanto, há também regramentos no que concerne ao pagamento do débito, pois este pode se tornar também um pecado: “há maneiras, tempos e lugares nos quais não se deve consentir.” (2012, p. 430) Tais proposições levam ao seguinte questionamento: ‘como os casados podem pecar no ajuntamento carnal?’

⁶ São Jerônimo é contado entre os maiores Doutores da Igreja dos primeiros séculos. Foi escritor, filósofo, teólogo, exegeta e doutor nas Sagradas Escrituras. É considerado um dos padres da Patrística.

⁷ Expressão usada no livro das confissões; está relacionada aos pecados da humanidade, aos atos poluídos, maculados e, portanto, sujos, tidos como pecado.

⁸ Chama-se de “Padres ou pai da Igreja” (Patrística ou Santos doutores) aos tidos como grandes homens da Igreja, aproximadamente do século II ao século VII. Pais da Igreja, no sentido de que foram eles que firmaram os conceitos da fé católica e podem ser tidos como responsáveis pelo que chamamos hoje de Tradição da Igreja.

De acordo com Martin Pérez, os “santos doutores” dizem que há quatro maneiras de se fazer o “ajuntamento” carnal dos casados: 1) às vezes por desejo de fruto; 2) às vezes por dar o débito ao outro; 3) às vezes por fraqueza da carne, que não se pode conter; 4) às vezes para “*hir trás*” a carne a toda sua luxúria cumprir (2012, p. 430/431). Para o penitencial⁹ o primeiro caso é sem pecado, ou seja, desde que se deseje a procriação, a relação sexual não se torna um pecado. O segundo “*achegamento*” é sem pecado, se é feito tão somente com a finalidade de pagar o débito da carne ao outro. Já a relação sexual por fraqueza da carne, o terceiro caso, é tido como pecado venial, pois é aberta a exceção “por medo de se fazer outro pecado maior ou pior (2012, p. 431)”. O quarto e último tipo de “ajuntamento da carne” é taxado de pecado mortal, mas faz-se uma gradação dentro desse pecado afirmando: “não é tão grande entre os casados como poderia ser entre os ‘*barregados*’” (2012, p. 431).¹⁰

Martin Pérez explica ainda mais a diferença entre o pecado venial em ter relações por fraqueza da carne e o pecado mortal em “cumprir luxúria”. Para o clérigo há uma grande diferença ao procurar a mulher apenas por não conseguir deter seu corpo, e procurar a relação sexual pelo deleite que ela pode lhe trazer, quase fazendo pouco caso dos mandamentos de Deus. O autor considera essa diferença tão importante que ensina aos confessores métodos para descobrir a qual dos dois tipos de “ajuntamento” o fiel se aplica.

242

O primeiro sinal é o corrompimento das consciências, se “são tão ‘*encedidas*’ que chegam a consentimento de passar os mandamentos de Deus” (2012, p. 431), é quando os casados naquele ‘*achegamento*’ são tão saídos da razão e tão vencidos pela carne que ainda que não fossem marido e mulher, não deixariam de praticar o ato. E Pérez explicita ainda: “Este tal juízo podem os casados em si mesmos achar, se suas consciências bem quiserem ‘*soldrinhar*’” (2012, p. 431). Podemos inferir dessa exortação à racionalidade, ao controle de si, que a Igreja pretende não só controlar os corpos como requerer que o seu controle esteja introjetado nas mentes dos leigos, até mesmo por que atribui ao próprio sujeito a capacidade e a função de “*soldrinhar*” suas ações.

Sobre o segundo sinal do intercurso sexual ser um pecado mortal, Martin Pérez diz que é o “*departjmento*” de calor natural, havendo pequena ou nenhuma tentação, “pois é quando os casados aumentam o calor e o humor da luxúria ‘*spertando*’ a

⁹ Os chamados manuais de confessores ou penitenciais eram uma compilação de dicas e conselhos sobre como dirigir uma confissão. Os livros deveriam ajudar os confessores, ao se depararem com a diversidade dos pecados, indicando-lhes como interrogar o penitente, como guiá-lo no seu exame de consciência, avaliar a gravidade do pecado, como vencer seus obstáculos.

¹⁰ Sinônimo de ‘*mancebia*’, ‘*barregania*’ significa o estado de duas pessoas que mantêm uma relação amorosa e vivem juntas sem estarem casadas. A condição de *barregã*, está correlata à de amante.

carne com suas mãos, ou com seus membros ou com *'trebelhos'* ou com outros feios *'affazimentos'*" (2012, p. 431). Pérez aponta outras formas de alcançar o desejo sexual que denotariam a prática do sexo apenas para o deleite: beber ou comer artigos que aumentassem a luxúria.¹¹ Exorta-se também: "o casado ou casada que tais sinais em si achar, bem deve entender que pode cair por seu achegamento em pecado mortal" (2012, p. 431). Ao longo do texto, percebe-se que o autor não só está dando conselhos para os clérigos conseguirem discernir quando estão lidando com um pecado venial ou com um pecado mortal, como também está indicando para possíveis leigos leitores do livro a possibilidade de realizar um exame de consciência, atendo-se não só às ações, como às suas intenções, pensamentos e falas.

Já o terceiro sinal, segundo o autor, concerne ao desordenamento dos membros de seu uso natural: o "ajuntamento dos casados" se torna um pecado mortal quando por deleite maior se "achegam" não como Deus ordenou, mas "[...] mudando a ordem e o uso natural da geração, por mudança na posição do varão e da fêmea, por *'avessamento'* dos corpos, por *'usamento'* contra natura dos membros, um com o outro [...]" (2012, p. 432). É pecado mortal quando os casais, para obter maior prazer, mudam a ordem natural do sexo como as posições do homem e da mulher, pré-estabelecidas pela Igreja. Além disso, usar seus membros de forma que não permita a procriação se torna também um pecado, pois o natural do sexo é ter como fim a geração de descendência. Vê-se então, a maneira que a Igreja pretende estar dentro dos quartos dos casados, controlando detalhes da relação sexual dentro dos matrimônios.

O quarto sinal é o "trespassamento" dos tempos proibidos. Pérez nos explicita os tempos proibidos para o "ajuntamento" dos casados: o tempo do fluxo de sangue natural, os dias de jejum que a Igreja estabeleceu, as festas grandes que são dias de oração e procissão, bem como os domingos (2012, p. 433), em consonância com o explicitado anteriormente pelos autores Jérôme Baschet (2006) e James Brundage (2001). Quando os casados não guardam os tempos que são proibidos, para Pérez eles pecam em dois casos: contra os mandamentos;¹² e dão sinal de que tem relações sexuais por cumprimento de luxúria, mais que por fraqueza da carne (2012, p. 432).

Essa proibição dos encontros sexuais durante o tempo de fluxo, remonta ao estigma que o sangue e, principalmente, o sangue menstrual carrega nessa sociedade. Sendo assim, está proibido também o coito após o parto, e antes da purificação da mulher: "se houver *'chegança'* a ela em momento *'menstruoso'* jejue três dias em pão e água. E se depois que ela estiver grávida, cinco dias a pão e água. Se dos quarenta

¹¹ Os pecados capitais são pensados em duplas: a luxúria está atrelada à gula, bem como abordamos no primeiro capítulo desse trabalho.

¹² Guardar domingos e festas é o terceiro dos dez mandamentos da lei de Moisés.

dias antes do parto, jejue vinte dias, se depois do parto antes que seja "porgada" jejue quarenta dias" (2012, p. 354).

O quinto sinal que configura o intercurso sexual como um pecado mortal seria a violação de lugares sagrados: "o quinto sinal deste pecado se pode em os casados tomar parte do lugar, assim como acontece na igreja, ou em cemitério, ou em outro lugar sagrado" (2012, p. 435). Quando os casados não fazem reverência ao lugar sagrado é sinal que aquele *ajuntamento* e seu prazer os tirou da boa "ordenação".

A partir do detalhamento desses "sinais" para a definição de pecado mortal, podemos perceber o quanto as proposições clericais, almejam controlar e cercear a sociedade, principalmente a vida dos casados, determinando o permitido e o proibido no que tange à sexualidade das pessoas. O penitencial continua suas prescrições rigoristas, e detalha cada vez mais o que deve e o que não deve ser feito, esquadrinhando a vida conjugal íntima do laicato.

Sobre o sexo anal, Martin Pérez sanciona: "Se o marido houver 'achegança' a sua mulher por trás assim como besta, 'jn vase tamen naturalj' jejue cinco dias em pão e água" (2012, p. 354). Para o clérigo, bem como para o discurso cristão, o ideal de casamento é o josefita,¹³ "ele foi um exemplo do bem da fé, porque em tanto se tiveram verdade que sempre viveram em virgindade e castidade [...] foi neles exemplos também de sacramento porque até a morte nunca se separaram". Ou seja, o ideal é a castidade, é viver em companhia do outro no casamento sem se deixar levar pelos impulsos sexuais, ou seja, pelos impulsos naturais do corpo.

Pede-se não só a temperança como a racionalidade, bem como a proibição estrita do deleite sexual e a determinação de como, quando e onde são permitidas as relações sexuais. Ao longo da obra, nota-se cada vez mais as estratégias utilizadas pela Igreja para entrar nos quartos, nos corpos e nas mentes do laicato.

Essa inserção dos regramentos ascéticos no cotidiano pode ser vista na propagação do ideal monástico para a vida dos leigos, esses regramentos se pautavam no controle dos sonhos e das poluções noturnas. Martin Pérez traz no *Livro das confissões* as seguintes proposições aos confessores: "Aos homens dirás assim: sonhastes vós alguma vez em pecado da luxúria, se disser sim, pergunta-lhe mais. Aconteceu a vós alguma 'torpidade', se disser sim, pergunta-lhe se lhe aconteceu tal coisa acordado e como. E às mulheres dirás isso mesmo [...] (2012, p. 69).

Em outro trecho da fonte encontramos também as seguintes prescrições aos leigos: Quem beijou mulher com cobiça de pecado e fez poluição, jejue um dia em pão e água [...] a pessoa que sonha em luxúria e se acha 'ençuiado' reze os sete salmos com

¹³ De acordo com a tradição cristã, José e Maria nunca tiveram relações sexuais, nem mesmo depois do nascimento de Jesus. Casamentos assim passaram a ser chamados de "josefitas".

Deus 'jn adiutorium' em cada salmo três vezes e jejue em outro dia a pão e água (2012, p. 353). Tais recomendações nos remontam ao controle não só do que é consciente e racional, como também do que é inconsciente e incontrolável pelo indivíduo.

Não só à vida dos casados e ao controle dos sonhos as prescrições se dirigem, encontramos ao longo da fonte menções a bestialidade, ao homossexualismo, além de trechos voltados a sexualidade dos clérigos.

O *Livro das Confissões* estabelece punição para quem "fez fornicação" com animais: "quem fez fornicação com animais até duas vezes, se mulher ou marido não tinha, faça penitência de sete anos, se era casado faça penitência de dez anos" (2012, p. 353). Cita e estabelece penitência também a mulheres que praticarem o homossexualismo: "se a mulher fez fornicação com outra mediante 'aliquo' instrumento ajudante faça penitência de três anos" (2012, p. 353). A presença da penitência para o homossexualismo, denuncia que essas práticas aconteciam e que isso era de conhecimento da Igreja, por isso há a necessidade de aparecerem no manual, com o objetivo de tentar retirá-las da sociedade.

Outra prática que a Igreja almejava extinguir da sociedade desde a Reforma Gregoriana eram as práticas sexuais dos clérigos. Martin Pérez não só condena a atividade sexual de clérigos praticantes da chamada heresia "nicolaíta"¹⁴ bem como a outras práticas:

[...] clérigo que faz fornicação publica com casada ou incesto com parenta ou com cunhada que faça penitência de dez anos [...] o clérigo que fizer fornicação com sua filha espiritual do batismo ou da confirmação, faça penitência de doze anos. Se isto fizer um bispo que ele faça penitência de quinze anos e a mulher de quanto houver por Deus e tome estado de religião e sirva a Deus até a morte (PÉREZ, 2012, p. 352).

As relações incestuosas também são abordadas no que concerne aos leigos:

Quem fizer fornicação com sua mãe, ou a filha com seu pai faça penitência cada um de quinze anos segundo ordenaram os santos. Isso se entende dos que tiveram prazer no pecado. Quem fez fornicação com a irmã, dez anos façam penitência ele e ela. Se o fez com outra parenta ou com madrasta, ou com cunhada ou com nora, ou com sogra, ou com cunhado faça penitência quarenta dias (PÉREZ, 2012, p. 352).

Assim como temos dito ao longo do trabalho, as prescrições da Igreja, o controle a que pretende, estão inseridos no ideal civilizador proposto não só pelo discurso religioso como também pela sociedade, o incesto é a primeira barra social a ser estabelecida, e o discurso eclesiástico não estaria apartado desse ideal.

¹⁴ Os nicolaítas defendiam o casamento dos padres, ou seja, não admitiam o celibato eclesiástico imposto pela Igreja.

Podemos concluir então que a fonte Livro das Confissões está inserida no discurso moralizante cristão e não só escolhe fazer parte dessa ideologia, como é fruto dela, são os escritos dos padres da patrística que lhe conferem sentido, lhe dão razão de ser, assim como a existência de leigos e clérigos que apresentam interesse nas doutrinas que Martin Pérez se propõe a propagar e divulgar de forma simples e acessível, em língua vernácula, para a Península Ibérica do século XIV.

Considerações finais

O presente trabalho procurou determinar a função social da religião ao impor a disciplinarização dos corpos. O livro das Confissões aqui analisado representa o mecanismo de controle imposto pela Igreja ao propor a confissão como meio de se obter o perdão divino. O objeto deste estudo está centrado no corpo e na sexualidade e, portanto, apresentamos os trechos relativos a esses temas dentro do referido penitencial. A partir destes trechos, coibindo e regulamentando a prática sexual, podemos entrever como a sociedade, por meio do discurso religioso (legitimado muitas vezes pela fé e pela crença na danação eterna) regula o uso dos corpos e a cerceia a liberdade de se exercer os impulsos humanos.

246

A liberdade em dar vazão aos impulsos, para o ideal civilizador, configuraria uma proximidade entre os entes sociais e o estado de natureza pré-civilizatório. A sociedade e seus mecanismos de repressão objetivam a manutenção da cultura e das vivências em sociedade, tidas como civilizadas e, para tanto, promovem e ratificam discursos condenatórios do livre prazer e do deleite como o discurso religioso.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**. Do ano mil à colonização da América. Trad. Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.
- BRUNDAGE, James A. **La Ley, El Sexo Y La Sociedad Cristiana En La Europa Medieval**. México: Fondo de Cultura econômica, 2001.
- CAREGNATO, Rita Catalina Aquino; MUTTI, Regina. **Pesquisa qualitativa: análise de discurso versus análise de conteúdo**. Florianópolis: Texto Contexto Enferm, 2006.

- CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual**: essa nossa (des)conhecida. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003.
- _____. **A confissão e o perdão**: a confissão católica séculos XIII a XVIII. Companhia das letras: São Paulo, 1991.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FLANDRIN, J. L. A vida sexual dos casados na Idade Antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ÁRIES, P. ; BÉJIN, A. (orgs.). **Sexualidades Ocidentais**: contribuições para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 135-152.
- FOUCAULT, Michel. O combate da Castidade. In: ARIES, Philippe, BÉJIN, André (Org.). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LE GOFF, Jacques. A Recusa do Prazer. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 150-162.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**: princípios & procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.
- PÉREZ, Martin. **Livro das confissões**. Ed. J. B. Machado e A T. Moreira. Braga: Vercial, 2012.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja católica; tradução Paulo Fróes. 3. ed. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.
- RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiame, 1983.

CONTAMINAÇÃO: A LENTA CONSTRUÇÃO DO ESTIGMA JUDAICO NUMA ANÁLISE DE LONGA DURAÇÃO*

*Sergio Alberto Feldman***

Resumo: Este artigo pretende refletir numa análise de longa duração as permanências e as continuidades, no processo de estigmatização dos judeus na cristandade ocidental num foco inicial amplo, e depois nos reinos ibéricos, reduzindo a amplitude da análise, de forma a perceber que os judeus foram tolerados, mas paralelamente estigmatizados como sendo contaminados, religiosamente, moralmente e fisicamente. São uma minoria tolerada, especialmente por duas razões: por que tem uma função histórica, pela concepção teleológica agostiniana, sendo associados ao juízo final; e por que no campo do socioeconômico exercem cargos, profissões e funções necessários aos governantes, especificamente aos reis, mas casualmente a clérigos e nobres, dos quais depende a sua estabilidade e sobrevivência.

Palavras chave: Estigmatização; Judeus; Contaminação; Reinos ibéricos; Legislação.

248

Abstract: This article intends to reflect on a long-term analysis, the permanence and continuity in the process of stigmatization of Jews in Western Christendom in a large initial focus, and then in the Iberian kingdoms, reducing the amplitude of the analysis, in order to realize that the Jews were tolerated but at the same time stigmatized as being contaminated, religiously, morally and physically. They are a tolerated minority, mainly for two reasons: it has a historical function, in the Augustinian teleological conception, associated to the final judgment; and also because in the socioeconomic field, they hold positions, professions and functions needed by governments, specifically to the kings, but casually to clergy and nobles, of which depends on its stability and survival.

Keywords: Stigmatization; Jews; Contamination; Iberian kingdoms; Legislation.

* Artigo submetido à avaliação em 30 de abril de 2016 e aprovado para publicação em 30 de maio de 2016.

** Professor associado II da UFES, membro do PPGHIS e orientador de doutorado. Graduado na Universidade de Tel Aviv, Mestre pela USP e Doutor pela UFPR (Curitiba PR). E-mail: serfeldpr@yahoo.com.br.

Introdução

As relações cristãs judaicas remontam ao surgimento do cristianismo e são extremamente complexas e amplas, para serem abordadas de maneira global num artigo acadêmico. Nosso intuito é analisar o processo de mudança das condições de vida dos judeus e as interações entre os estabelecidos, no caso os cristãos, com os *outsiders*,¹ começando no baixo império e concluindo no reino de Castela entre final dos governos de Afonso X, o Sábio e o de Afonso XI. Trata-se de um recorte amplo, de quase um milênio e que perfaz um largo percurso histórico. Estamos cientes de que se trata de algo academicamente não recomendado. O objetivo é analisar as permanências e continuidades, num recorte de *longa duração*, pois a estigmatização dos judeus é uma temática milenar, profunda e enraizada. O foco de nossa reflexão seria a política de isolamento dos judeus e de certa forma, na construção de uma percepção, que sugere a existência um tipo de contaminação da sociedade majoritária, pela minoritária.

Herança imperial e visigoda

O império romano legou uma vasta legislação relativa aos seus súditos judeus. Inicialmente os considerando como uma religião permitida por lei (*religio licita*), raramente perseguiu a prática da religião e tampouco tolheu seus seguidores de manter costumes e gerenciar suas comunidades em ambitos diversos, de acordo a sua tradição: circuncidar novos elementos, celebrar diversos rituais de passagem, estudar a lei mosaica e as legislações orais dela derivada, tal como a *Mishná* e a *Guemará* que comporão a coletânea denominada *Talmude*.

No século IV com a aproximação dos imperadores cristãos à igreja, que se torna associada ao poder político, há uma alteração de postura e a condição judaica se altera radicalmente de religião permitida, num amplo mosaico de crenças tradicionais do mundo oriental, e se torna, uma religião tolerada sob severas limitações e restrições, e sob a vigilância estatal e clerical. A igreja não quer a concorrência judaica como receptora da revelação descrita nos textos bíblicos, ou seja, herdeira do pacto. O judaísmo não é benquisto e visto apenas como uma religião 'mãe', da qual descende o cristianismo. É um concorrente perigoso e que reivindica uma mesma herança espiritual, a mesma revelação e a condição de se outorgar um monopólio dos 'bens de salvação', que a igreja nascente quer manter com exclusividade.

¹ Fazendo uso dos conceitos e terminologias de Scotson e Elias (2000), na obra, "Os estabelecidos e *outsiders*".

O conflito da igreja e da sinagoga, que é o título de uma obra da primeira metade do século XX, se torna tema de polêmicas historiográficas diversas e posições contraditórias, se concretiza em nossa percepção no século IV e V com a definição do dogma trinitário e na sequencia do cristológico nos quatro primeiros concílios ecumênicos. A mãe e a filha se separam e definem com plenitude suas próprias identidades.²

A igreja associada ao império legisla cânones conciliares³ e orienta e direciona leis imperiais que restringem entre outras coisas: a expansão do judaísmo através do proselitismo e a conversão, seja de pagãos, seja de cristãos; a aproximação espiritual e mesmo física entre judeus e cristãos, limitando relações sociais, celebrações, conjugalidade, e até relações carnis; a crítica ou a negação da superioridade da nova religião, definida como sacrilégio e alçada a uma condição de crime lesa majestade.

Vejamos algumas leis inseridas no código teodosiano na primeira metade do século V e que servirão adiante de modelo a diversas legislações dos reinos bárbaros e quase um milênio mais tarde as legislações dos reinos ibéricos, em especial no reino de Castela e Leão. Inicialmente vemos temas relacionados com a expansão do judaísmo e o proselitismo.

Os três aspectos escolhidos neste contexto são: a) os líderes de comunidades judaicas não podem interferir nas conversões de seus membros ao cristianismo, através do uso poder pátrio, ou fazendo uso do direito de deserdar e inabilitar os apóstatas à herança familiar. Nesta postura faz pouco caso do direito de autonomia, até então outorgado à mesma comunidade que poderia coagir seus correligionários e mantê-los sob sua disciplina; b) aos judeus fica vedado se casar com mulheres cristãs fazendo assim proselitismo e agregando mais pessoas a seu grupo religioso; c) e finalmente o foco mais polêmico que foi a posse e conversão de escravos pelos judeus, que seria uma brecha no cerco aos judeus e no proselitismo de não judeus a fé mosaica. O judaísmo e os judeus começam a ser isolados e contidos na sociedade cristã: este é o alvo de uma política imperial inspirada no pensamento clerical de que os judeus devem ser isolados e não ter inserção social e especialmente religiosa que gere apostasia de fiéis cristãos. Na nossa compreensão, aqui se delineiam as tendências legislativas de controle, exclusão e cerceamento dos contatos entre a minoria e os 'estabelecidos', que vigorará no medievo. Voltemos nosso olhar para alguns exemplos que ilustram os três focos.

Numa lei datada de 18 de outubro de 315, Constantino determina que se impeça e se punam os judeus, 'sua liderança, etnarcas e patriarcas',⁴ se depois de a lei ser promulgada ousarem 'apedrejar ou empregar qualquer forma de loucura'⁵ contra

² A obra é de Parkes (1974), e os concílios são Nicéia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451).

³ Cânones em concílios ecumênicos e também em concílios regionais em todo o ocidente tardo antigo e medieval.

⁴ No original: "[...] maiouribus eorum et patriarchis [...]".

⁵ No original: "[...] saxis aut aulio furoris genere [...]".

'qualquer pessoa que escape de sua seita e se dirija a servir a Deus'.⁶ Quem o fizer será queimado, junto com seus ajudantes.⁷ E acrescenta que, se alguma pessoa do povo se converter a esta 'seita corrompida',⁸ sofrerá junto com eles as penas correspondentes. A intenção da lei é facilitar que judeus se convertam ao cristianismo e impedir a ação de líderes religiosos comunitários e patriarcas da família. Várias outras leis neste estilo são editadas neste momento e de maneira semelhantes, mantidas ou renovadas parcialmente nos reinos bárbaros com a clara intenção de impedir que os judeus controlem e impeçam a conversão de seus fiéis (CODEX THEODOSIANUS, 1954, XVI, 8, 1; FELDMAN, 2010).

Convém refletir sobre a dureza civil diante de um tema religioso, e mesmo se apenas na teoria uma sanção tão grave num tema que a lei romana não costumava interferir: problemas de família, pátrio poder e o direito de se educar os filhos sob o signo da mesma fé do clã e da família. Uma tendência que surge e contradiz muitos dos temas das leis imperiais. Aqui se 'naturaliza' a discriminação de origem religiosa, sob o aspecto de lei civil. Não se separarão até a contemporaneidade. É o estado interferindo em temas de foro íntimo das famílias e clãs.

O foco seguinte são os casamentos de judeus com mulheres cristãs. A separação dos judeus e das mulheres não judias, forçando a endogamia e impedindo os casamentos mistos e a provável conversão de mulheres não judias ao judaísmo, foi decretada por Constâncio, filho de Constantino, em lei de 13 de agosto de 339. O texto fala das mulheres, que trabalham nas tecelagens/fábricas imperiais⁹ e manda os judeus as restituírem às fábricas,¹⁰ caso, em sua loucura,¹¹ as tenham desposado/tomado.¹² O desrespeito pela ordem imperial 'seria punido com a pena capital'¹³ (CODEX THEODOSIANUS, 1954, XVI, 8, 6; FELDMAN, 2010). Este tipo de lei aparece de maneira variada tanto sob a égide do império, quanto dos reinos bárbaros que o sucedem no ocidente. A intenção é impedir que houvesse conversões das esposas. Mandar executar judeus que ousassem desposar mulheres cristãs se torna um crime capital, é de certa forma uma pena muito grave para uma ação tão rotineira e não criminal. Há algo que demonstra uma radicalização nas atitudes e que transforma um ato civil corriqueiro em crime lesa majestade. Isso prossegue nos reinos germânicos que adotam de maneira parcial a legislação romana, através do código teodosiano.

⁶ No original: "[...] qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit [...]".

⁷ No original: "[...] mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus [...]".

⁸ No original: "[...] nefariam sectam [...]".

⁹ No original: "[...] in gynaeceo nostro ante versatas [...]".

¹⁰ No original: "[...] restitui gynaeceo [...]".

¹¹ No original: "[...] in turpitudinis suae [...]".

¹² No original: "[...] duxere consortium [...]".

¹³ No original: "[...] capitali periculo subiugentur [...]".

Um dos exemplos sob os reinos bárbaros é o cânone dez do terceiro concílio de Toledo (589), pelo qual entre várias decisões se define que os filhos resultantes de casamentos mistos (exogâmicos) seriam batizados. Seus pais judeus, só poderiam retê-los se e apenas se, eles próprios se convertessem ao cristianismo. Este tópico é analisado como uma evidência de que as conversões por decreto no reino hispano visigótico de Toledo, ocorreram um quarto de século antes de Sisebuto decretar as conversões forçadas em meados da segunda década do século sétimo (GONZALEZ SALINERO, 1998).

O terceiro foco seria a posse de escravos não judeus por senhores judeus. Na data da fonte já citada anteriormente (339), o mesmo Constâncio aborda um dos temas mais sensíveis das relações entre judeus e cristãos, na antiguidade tardia e durante toda a idade média: a conversão de escravos. Se os judeus possuíssem escravos, poderiam influenciá-los e convertê-los ao seu credo. O eixo central desta lei de 13 de agosto de 339 e de muitas outras similares seria impedir o proselitismo judaico, por todas as maneiras e vias. Havia uma lei no pentateuco pela qual um judeu não podia manter outro judeu na escravidão por mais de seis anos, no denominado ano sabático. Portanto, ser escravo de um judeu e se converter à crença do amo era bastante atraente. Tratava-se, portanto, de um perigo para a expansão do cristianismo. Constâncio legisla que “se alguém entre os judeus adquirir um escravo de outra seita ou nação,¹⁴ deverá ser confiscado pelo tesouro imperial/fisco”.¹⁵ E a lei prossegue dizendo que, se além de adquirir o escravo, o judeu “ousou circuncidá-lo”,¹⁶ “não seria apenas punido com multa”,¹⁷ mas “também receberia a pena capital”.¹⁸ A rigidez demonstra claramente a intenção do legislador de impedir a circuncisão e o proselitismo. O termo “*damno*” reflete que o escravo, geralmente reificado, estava sendo prejudicado, e a lei do estado punia com severidade, o grave crime de converter um escravo, sem direitos, à seita proscrita. Uma inserção do estado romano em questões religiosas e pessoais, além de interferir nas relações hierárquicas entre senhores e escravos.

Adiante, a mesma lei de Constâncio, aborda o caso de judeus “adquirirem escravos da venerada fé, digna de respeito”¹⁹ estes deverão ser retirados dos judeus, sem maiores sanções e penas. Essa continuação da lei demonstra que a preocupação se concentra muito mais nas conversões que causaria a pena de morte, do que na posse provisória de escravos que gera apenas a pena de confisco (CODEX THEODOSIANUS, 1954, XVI, 9,2; FELDMAN, 2010).

¹⁴ No original: “[...] mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum [...]”.

¹⁵ No original: “[...] mancipium fisco protinus vindicetur [...]”.

¹⁶ No original: “[...] si vero emptum circumciderit [...]”.

¹⁷ No original: “[...] non solum mancipium damno multetur [...]”.

¹⁸ No original: “[...] verum etiam capitali sententia puniatur [...]”.

¹⁹ No original: “[...] Quod se venerandae fidei conscia mancipia Iudaeus mercari non dubitet [...]”.

A tradição romana se altera no que tange a tolerância das religiões tradicionais até o século IV consideradas *religio licita*, ou seja, juridicamente permitidas e respeitadas.

A maneira que estas leis persistem após a queda do império no ocidente delinea a persistência e a continuidade da aliança império-igreja, e na sua repetição quando da aproximação da igreja com os reinos bárbaros. A igreja remonta a sua presença nas relações com os monarcas germânicos e estimula que estes discriminem e mantenham os judeus em seu reino sob controle, para evitar a influência dos mesmos sob os fiéis cristãos e mesmo sob pagãos de diversas origens e etnias.

Concluindo este trecho diríamos que há uma alteração de postura, no que tange a tolerância aos judeus no baixo império e começa uma intromissão do estado romano em espaços da família, das comunidades étnicas e religiosas nos quais o estado romano não interferia.

Olhemos de maneira sucinta e pontual a percepção do tema das relações entre judeus e fiéis cristãos, na ótica da igreja. Alguns de seus pensadores e alguns cânones conciliares que definem uma tendência de longa duração.

A patrística e os judeus: estigmatização de uma minoria

A patrística seria um amplo coletivo de teólogos, alguns do clero secular, tal como bispos, e outros do clero regular, tal como monges e anacoretas. Alguns viviam no oriente e são denominados como membros da patrística grega, visto escreverem em grego, tal como Clemente e Orígenes de Alexandria, Eusébio, bispo de Cesaréia e João Crisóstomo, bispo de Antioquia e depois de Constantinopla; já outros são do ocidente e são denominados como membros da patrística latina, visto escreverem em latim, tal como o bispo Agostinho de Hipona. E o monge Jerônimo participa das duas linhas, pois escrevia em grego e em latim. Não há homogeneidade e nem coesão interna neles na percepção do tema judaico. Algumas linhas convergentes podem ser traçadas, mas as que melhor se percebem, seria as que delimitam a antiga religião, impedindo seu crescimento, a propagação de suas ideias e o proselitismo.

Dos já citados o mais ferrenho adversário e que traz uma pregação mais agressiva seria João Crisóstomo. Sua agressividade se explica pela excelente interação que existia entre judeus e cristãos em Antioquia. Os cristãos frequentavam as festas dos judeus e eram bem acolhidos. Havia certa forma de convivência que incomodava ao clero, em geral e a Crisóstomo em específico. Esta aproximação poderia ser uma espécie de 'ponto fraco' do rebanho do pregador e depois bispo. O breve governo do imperador helenizado Juliano, denominado pelas autoridades eclesiásticas, como o

apóstata, mostrara que a pretensa hegemonia da nova fé, não era efetiva. Assim isolar os judeus e a atração de suas festas e comensais, era uma necessidade imediata.

Em Crisóstomo, e especificamente em seus sermões há um receio de contaminação de seu rebanho, se conviver com os judeus: a alegria e os comensais das festas judaicas que tanto atraíam os cristãos de Antioquia geram um receio, um temor profundo no bispo, que qualifica os judeus, suas festas e sua alegria como demoníacos, ou seja, contaminados pelo mal. Esse mal estar se manifesta em outros padres da igreja, que pretendem isolar os judeus, afastá-los dos fiéis, para evitar que os contamine com sua falsa crença, sua malignidade, sua impureza.

O que veremos na sequencia são repetidas legislações e exortações para que se separasse na sociedade, no cotidiano, nas celebrações, não só as duas religiões, já devidamente separadas, mas também a convivência entre os seus membros fiéis. Uma coisa seria a teoria e a legislação; já outra a prática.

Os concílios regionais, tanto no oriente, quanto no ocidente não cessam de ordenar aos fiéis que não tenham relações sociais com os judeus. Desde o concílio de Elvira, localizada na *Hispania* romana, que ocorrera entre 306 e 309, ou seja, antes de Constantino se aproximar da igreja em 313, já se ordenava que os fiéis não convidassem os rabinos para abençoar seus campos e tampouco participassem de celebrações judaicas. Há um mesmo sentimento por parte do clero que a convivência excessiva com os judeus, seja maléfica. E tal como Crisóstomo em Antioquia, ou seja, no oriente, as festas dos judeus, são percebidas como carnalidade, pecado e perigo.

254

Entre os cânones que podemos citar estão o décimo sexto (impedir que mulheres cristãs se casem com infiéis, neste caso não apenas judeus, mas também os hereges, dissidentes cristãos), o quadragésimo nono cânone (que proíbe que judeus abençoem os campos de camponeses cristãos) e o quinquagésimo que tenta impedir a sociabilidade entre fiéis cristãos e judeus, através de festas e celebrações, nas quais haja comensais e ceias. Um cânone pode passar despercebido: é o septuagésimo oitavo (78). Nele se ressalta a proibição de que um fiel casado tenha relações adúlteras com uma judia ou uma pagã e os ameaça com a excomunhão, se tal fato ocorresse (MARCUS, 1999, p. 113-114). Aqui não é o adultério apenas, mas acima deste mandamento mosaico, a relação extraconjugal com judias ou pagã que é vista como contaminante ou estigmatizada e, portanto perigosa, a ponto de gerar excomunhão.

Trata-se de uma tendência muito antiga que poderíamos considerar como uma 'longa duração' que começa no final da antiguidade, e prossegue na antiguidade tardia e reaparece no medievo: evitar os contatos entre os membros das duas religiões e evitar a contaminação dos fiéis com o judaísmo. E até a carnalidade é contagiante. Conjugal e/ou extraconjugal.

Mas efetivamente como se transmite ao povo comum, tanto no campo, quanto na cidade este preconceito? A cultura clerical, superior e refinada atinge as massas iletradas? Estas legislações escritas em latim e executadas por juristas, nobres e clérigos chegam a população em geral, neste período de cerca de mil anos, de que forma? Fazemos uso do conceito de circularidade das ideias e de estudos realizados através da cultura material, da arte e da cultura medieval.

A estigmatização da minoria é construída com afinco através dos séculos, através de um marketing religioso: com o crescimento do público iletrado no final da antiguidade tardia e através da maior parte do medievo, usa-se de sermões e de arte visual religiosa. O uso é direcionado a múltiplos objetivos: controle social, moral e religioso; crítica aos hereges, infiéis, pagãos; descrição do poder de deus, através dos milagres e dos feitos dos santos; descrição do perigo que o diabo e suas tentações podem causar aproximando o fiel dos pecados capitais e do inferno. São facetas de uma mesma concepção de mundo: só a igreja e Jesus podem salvar os cristãos.

Nas palavras de Hilário Franco Jr. ao analisar um juízo final, no pórtico da catedral de Conques, o que se construiu ali é um *outdoor* da fé. O autor analisa a presença do diabo na escultura e o uso pedagógico da mesma, no controle social, na formulação dos pecados capitais. O iletrado lê a imagem e os sermões a decodificam aos leigos analfabetos. Diz sobre o uso das esculturas, mas que vale para as imagens: “[...] autêntica bíblia dos iletrados, servia de comentário popular e de ilustração histórica as abstrações teológicas (FRANCO JUNIOR, 1986, p. 120)”.²⁰ O objetivo é o regramento social e o enquadramento dos leigos, e o judeu usualmente é usado como um mau exemplo, e nos juízos finais, geralmente é colocado na fileira dos desviados, caminhando na direção do inferno, por sua soberba, sua avareza e muitas vezes por sua luxúria. O diabo e o judeu seriam aliados e inimigos da cristandade.

Em muitas catedrais existem também esculturas sobrepostas, uma a direita, que seria a igreja, e outra a esquerda, que seria a sinagoga. A primeira altiva, bela e resplandecente; já a segunda cabisbaixa, decadente, cega e submissa. O exemplo mais conhecido está na porta principal da célebre catedral de *notre dame de France* (nossa senhora da França) em Paris. Não se pode esquecer as múltiplas pinturas que descrevem a via sacra e os sofrimentos de Jesus, nas quais os judeus são representados com a plenitude de sua malignidade.

²⁰ Hilário parafraseia um trecho de Robert Lopez na sua obra clássica “O nascimento da Europa” Lisboa: Cosmos, 1965, p. 196. A ênfase no papel pedagógico das imagens é analisada sob o enfoque do diabo, da disciplinarização dos leigos ensinada pela ordem de Cluny, utilizando os pecados capitais, e o foco dos judeus só aparece no caso da usura (avareza). Noutros juízos finais o pecado da luxúria, se divide ora com muçulmanos, ora com judeus.

A longa permanência do estigma judaico

No que tange ao recorte espacial proposto, observando em específico a península ibérica, inicialmente há o oposto. Os reis visigodos arianos não adotam uma rigidez extrema no trato aos judeus. A intolerância começa a se exacerbar sob Recaredo, o primeiro rei visigodo católico. Desde o III concílio de Toledo (589) os judeus são pressionados. O auge desta campanha real contra os judeus dá-se sob Sisebuto que promove uma conversão forçada dos judeus na segunda década do século sétimo entre c. 613 e c. 616, pois a data exata é polêmica. Alguns judeus optam pelo exílio e outros se convertem.

A conversão parece ter sido superficial e não seguida de uma efetiva evangelização dos judeus convertidos. Isso gerará uma tensão constante entre a monarquia junto com a igreja e seus súditos de descendência judaica, acusados de apostasia durante todo o século sétimo. Uma vasta legislação monárquica e em paralelo, outra canônica, serão criadas alternando regras, limitações, controles e perseguição, seja aos conversos descendentes dos judeus, ou seja, a elementos pretensamente denominados judeus, num reino que os havia expulsado e que nunca revogou os decretos de expulsão ou conclamou-os a retornar. Os principais reis que legislaram foram inicialmente Recesvinto e depois Ervígio. Esta legislação denominada *Lex visigothorum* ou também *Liber iudiciorum* segue existindo após a invasão moura em 711 nos espaços não ocupados pelos muçulmanos e serve de base aos novos reinos cristãos surgidos no norte peninsular (BEINART, 1992, p. 39 e ss.).

A aparição dos muçulmanos através de um exército de árabes e populações islamizadas do norte da África, denominadas genericamente como mouros, altera a condição judaica. Estes ocupam gradualmente toda a península ibérica, salvo pequenos espaços no norte, que permanecem sob o domínio cristão, criando logo pequenos reinos. Não tarda a surgir o emirado e depois o califado de Córdoba, um espaço de tolerância e interação entre as religiões muçulmana, cristã e judaica. Por que esta diferença?

Isso ocorre porque o sul e o centro da Península estavam ocupados pelos muçulmanos que consideravam os povos do livro, a saber, cristãos e judeus, como religiões permitidas sob o Islã, oferecendo aos judeus a opção de viver sob o emirado e sob o califado de Córdoba nos quais se beneficiam desta tolerância islâmica e do estatuto de "dhimmis". O período é testemunha da vitalidade cultural e espiritual do judaísmo peninsular, que consolida a condição de centro cultural desta religião tradicional.

A expressão *Sefarad* que significaria Espanha, mas que pode ser entendida como a Espanha judaica no contexto medieval ibérico é definida tanto como espaço, quanto como tempo de uma criação religiosa e cultural sem paralelos na diáspora.

Mas alteremos nosso foco e nosso contexto. Voltemos ao norte e aos reinos cristãos, que se organizam para retomar os espaços do centro e do sul da península ibérica dos muçulmanos. Como se relacionam com os judeus?

Os reinos cristãos do norte almejam reocupar espaços peninsulares, mas ficam por alguns séculos contidos. A ofensiva cristã é limitada na direção do centro e sul pelo menos até o desmantelamento do califado e a ascensão dos reinos de taifas a partir de 1031. Até então a presença judaica nos reinos cristãos se reduzia a uns poucos e privilegiados judeus, pois neles vigoravam as restrições do período visigótico. Isto muda neste momento. Os reis cristãos percebem a necessidade de trazer os judeus para cumprir funções na sociedade e na economia. E mudam de atitude tentando atrair os judeus a seus reinos.

Em pleno século XI, ocorre a decisão do rei Fernando I de Castela e Leão em c. 1066 de suspender todas, “[...] leis antijudaicas vigentes no antigo reino toledano [...]” somada a “[...] sanção por parte do papa Alexandre II” (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 12). A igreja e o rei admitiam que residência de judeus em Castela e Leão era legítima e permitiam aos judeus exercer autonomia religiosa e jurídica no seio de suas comunidades. Podiam ter sinagogas, escolas, cemitérios próprios, e gerir suas vidas pela lei judaica. Estavam sendo inseridos na tolerância ao modelo agostiniano, quando na maior parte do ocidente medieval sua situação se tornaria em poucas décadas insustentável com os massacres da primeira e terceira cruzadas. A tomada de Toledo, por Afonso VI em 1085 gera um espaço de execução desta tolerância que será amplamente analisada pela historiografia gerando acirradas polêmicas por ser considerada um modelo de coexistência e trocas culturais que se pretende poder servir na contemporaneidade.

Em paralelo ocorre a ascensão ao poder em *Al Andaluz*, ou seja, na *Hispânia* muçulmana, de uma dinastia marroquina de postura intolerante que gera espaço para novas aproximações entre os reis cristãos e os judeus. Os almorávidas e posteriormente os almóades (1140) de maneira abrupta e sem precedente na Espanha muçulmana, adotam um islamismo radical e excluem os cristãos e judeus de seus domínios. Há uma onda de refugiados entre os quais muitos judeus se alojam e são aceitos nos reinos cristãos. Isso somado com refugiados das perseguições durante as cruzadas, nos reinos da cristandade ocidental gerará uma crescente comunidade judaica sob os reis cristãos ibéricos.

Assim se delineia uma prática social fundamentada na estratégia dos monarcas cristãos de proteger os seus súditos judeus, em função da necessidade deles no fortalecimento da administração real, dos negócios e da condição de seguir avançando e ocupando novos territórios, aquilo que a historiografia convencionou, mais tarde,

denominar de processo da reconquista cristã. Não é uma virada, uma política de integração e respeito pela minoria, apenas uma política de utilização dos serviços, funções e habilidades judaicas.

Breves reflexões sobre convivência e intolerância

Como viveram judeus e cristãos neste período compartilhando espaços e entabulando relações sociais, econômicas e por vezes políticas nos reinos cristãos que se expandiram para o centro e o sul da península e acabaram por ocupar todos os territórios ibéricos?

Estabelecendo uma reflexão de média duração, percebemos que em alguns momentos, no cotidiano das cidades, certos grupos e certos elementos da sociedade cristã interagiam de maneira cordial e por vezes, estabelecendo o que a historiografia denominou como *convivência*. Esta convivência se tornou um termo ideológico na historiografia ibérica no período anterior e posterior a celebração dos quinhentos anos da expulsão dos judeus dos reinos de Castela e Aragão, então unificados em 1492.²¹

Nos anos próximos a 1992 editaram-se inúmeras obras historiográficas relativas a descoberta da América e na esteira destas, outras dedicadas a exaltar as excelentes relações estabelecidas entre as três religiões formadoras da identidade cultural da 'Espanha', que surgia da união entre reinos de Leão-Castela com Aragão-Catalunha sob a égide dos então denominados reis Católicos. A Espanha pós franquista almejava ingressar na comunidade europeia e exaltar os valores da democracia e da tolerância/respeito à alteridade. O contexto do final do século XX exerceu influência na escrita da história.

Estimulados pela monarquia, na pessoa do então rei Juan Carlos e querendo resgatar um passado considerado como tolerante e de diálogo interconfessional que se contrapunha ao violento conflito de guerra civil (1936-1939) e do tenebroso período franquista que terminara, o modelo medieval pretendido como exemplo de convivência pacífica e diálogo, serviria para iluminar a democracia almejada pelo monarca e seus associados no poder. Neste período se exaltou excessivamente estas aproximações, este diálogo e a tolerância como modelos emanados do medievo, ou seja, especificamente dos séculos XI a meados do XIII. Atenuou-se assim a visão da península como o espaço da criação do conceito de "limpieza de sangre" e da renovação da inquisição medieval do sul da França atual sob o formato de uma "fábrica de judaizantes".

²¹ Poder-se-ia abrir o leque e se analisar as variações da historiografia hispânica, desde a derrota espanhola na guerra contra os Estados Unidos no final do século XIX, até o início do século XXI. Optamos por não ampliar ainda mais nosso leque, que já abarca um recorte temporal larguíssimo.

Consideramos parcialmente correta esta percepção da convivência, evitando idealizá-la no modelo dos anos noventa do século passado. Havia dois aspectos unificados nas relações dos judeus com seus vizinhos cristãos nos espaços dos reinos ibéricos:

A) A maioria dos judeus era subordinada ao poder real, mesmo se por vezes os reis pudessem cedê-los a alguns de seus nobres, às ordens militares religiosas, ou até para os clérigos para que fizessem uso de seus serviços e os taxassem. Esta dependência do poder real era a garantia de sua proteção e de sua existência física nos períodos de estabilidade e força em que o rei era forte e centralizador; nas crises e nos períodos de menoridade dos herdeiros da coroa, havia instabilidade e os judeus se tornavam frágeis e suscetíveis às intempéries sociais e políticas.

B) O relacionamento respeitoso e até amigável era efetivo, mesmo com limitações e com focos de conflitos, aliás, inevitáveis, e deve ter sido o motivo de certa dose de preocupação do clero e em específico das ordens mendicantes que a partir do século XIII assumem a vanguarda da cristandade e promovem o combate contra as heresias e outras expressões de alteridade, especificamente os infiéis, entre os quais os judeus. Esta campanha coincide com o avanço dos reinos cristãos para o sul, ou seja, com a alteração de forças na região e diminui a necessidade dos reis cristãos em cooptar 'seus judeus' na administração das novas terras.

Este é o ponto da grande virada. Começa aqui a pressão dos mendicantes, dos comerciantes e artesãos cristãos, de setores da nobreza, em especial de pequenos e médios senhores. As demandas aparecerão nas reuniões de cortes, na legislação e nos novos *fueros*. A queixa maior seria o tema dos juros e das dívidas, que nos omitiremos propositalmente de analisar e que demandam outro artigo. Analisemos alguns deles e foquemos seja no período proposto no recorte temporal, seja no tema da exclusão dos judeus.

Os judeus na legislação foral

Os agrupamentos urbanos no período da Reconquista cristã têm uma demanda ou escassez populacional que extrapola a todo tipo de preconceito ou ódio religioso, pois com a ocupação de novos espaços, os reis castelhanos-leoneses, ou aragoneses-catalães se viam com amplos territórios despovoados. Parte dos habitantes de religião muçulmana fugia dos espaços dominados pelos cristãos e migrava para terras ao sul da península ainda dominadas por governantes islâmicos. Alguns muçulmanos permaneciam e os demais colonizadores seriam, ora cristãos do norte ou de origem transpirenaica, e uma quantidade expressiva de judeus, que muitas vezes tinham

dotes artesanais, comerciais além de administrativos, financeiros e conhecimentos de medicina e até diplomacia. Neste contexto a presença judaica na agricultura, que usualmente é incomum, ocorre mesmo se fosse através de arrendamento de terras da coroa.

Os reis optaram por uma ampla política de tolerância seja aos muçulmanos que optassem por permanecer nestes espaços, seja igualmente oferecendo aos judeus privilégios e condições adequadas para se instalar nestes novos espaços. Isso começa já no século XI e se torna evidente no século XII e pode ser percebido nas legislações das vilas e cidades, naquilo que se denomina *fueros*, ou leis municipais concedidas pelos monarcas às municipalidades.

Aos judeus os termos e as condições eram melhores que aquelas propostas aos muçulmanos, e por vezes em igualdade com aquelas dos cristãos. Isso surpreende, tendo em vista que os judeus eram infiéis e definidos com uma ampla adjetivação negativa pelo cristianismo. Explica-se tal atitude tendo em vista que a necessidade dos serviços prestados pelos judeus era imensa. Eram agraciados com cartas de privilégios que adiante eram incorporadas a legislação foral: pagavam impostos diretamente ao rei e recebiam direitos de autonomia em assuntos internos, permissão de ter juízes e jurisdição própria, baseada na lei judaica, seja no Talmude, seja em leis judaicas locais. Diz Baer (1981, p. 65): "A contribuição dos judeus ao desenvolvimento da economia urbana na Espanha não permite dúvidas. As comunidades judaicas se fundavam ou se restauravam do mesmo modo que se fundavam os municípios cristãos e ao mesmo tempo em que estes. Algumas vezes a aljama se organizava no início em condições de uma total autarquia econômica e em outras ocasiões, os judeus participavam desde o primeiro momento na vida econômica dos cristãos" (trad. nossa).

Os *fueros* como instrumento jurídico eram fundamentais para propiciar a convivência harmônica das diversas comunidades no exíguo espaço urbano medieval. Era usual que no intuito de evitar maiores conflitos, se alocasse um determinado espaço aos judeus, que os protegia e permitia a vida comunitária judaica e a manutenção de suas instituições religiosas e culturais. Esse espaço se alternou podendo ser extramuros, no espaço interno da cidade e por vezes até num castelo concedido pelo rei, que desejava proteger 'seus' judeus.

Isso podia gerar proteção e certo bem estar, mas também os isolava demonstrando na vida cotidiana que não se queria efetivamente uma plena convivência dos diversos grupos. Trata-se de uma política que tem um lado que define a proteção dos judeus, patrimonializados como súditos do rei; já de outro lado, isolados pelo menos parcialmente da sociedade cristã, como desejava a igreja e posteriormente as ordens mendicantes. Há proteção e também discriminação e certo isolamento.

Isso era comum na maioria das cidades medievais, mesmo fora da península. Os mouros tinham sua aljamas; os francos nas cidades navarras como Pamplona, tinham seus espaços separados; os estrangeiros nas cidades portuárias e outras localidades eram alocados em espaços distintos aos habitantes locais. O problema é que no caso dos judeus, viria a se tornar um espaço de exclusão, tal como nos conta Suárez Bilbao (2000, p. 55): “[...], contudo com o tempo se converteria em sua perdição, convertendo-se em autênticos lazaretos (leia-se leprosários)” e complementa: “[...] (gueto é uma palavra veneziana para denominar-se estes bairros), nos quais estavam obrigados a permanecer sem poder sair e nem se comunicar com os cristãos” (trad. nossa).

Assim sendo o que na sua criação era uma forma de proteção dos judeus pelos reis, se tornará uma forma de exclusão e reclusão, numa etapa posterior. A aljama ou juderia se torna um espaço de separação. Efetivamente, num primeiro momento nos séculos XI e XII há uma legislação foral que propicia aos judeus direitos e privilégios, em múltiplas formas. Não é esta a nossa ênfase e não nos alongaremos neste foco. Voltemos nosso olhar para exemplos, da segregação e do receio de contágio, de uma minoria estigmatizada, com os fiéis puros da igreja, tanto da legislação foral, quanto de concílios ou leis do reino já no século XIII, mostrando diversas legislações, laicas e eclesiásticas, locais e até gerais. Esta é uma tendência do ocidente medieval e aparece na *Hispania*.

Os concílios lateranenses do século XII e início do sec. XIII já delineiam esta tendência de purificar o corpo da igreja e extirpar as heresias e isolar os contaminados. Vejamos.

261

O judeu e as minorias: contaminação espiritual e física

Num artigo polêmico e ousado publicado na revista *Annales*, Maurice Kriegel (1976) concebeu uma relação da sociedade medieval cristã, na península ibérica e no sul do reino da França, na qual o judeu era percebido como uma espécie de casta de intocáveis, um modelo que se distancia da sociedade estamental do medievo ocidental. Suas orientações que ouvimos num seminário no EHESS em Paris, serviram de embasamento para nossa reflexão, ainda que não optamos pela utilização de um termo tão radical, como o de casta. Mas a percepção do olhar cristão em relação ao infiel judeu como contaminado, está bastante influenciada por sua análise.

Outros autores nos influenciaram entre os quais referenciaria o já clássico *The Formation of a Persecuting Society* de Robert Ian Moore (2007) que delineia uma análise que enfatiza as mudanças sócio-religiosas e políticas que ocorrem na cristandade

medieval a partir da obtenção da hegemonia eclesiástica estabelecida através do século XII e que atingiu seu auge no século XIII, só declinando nos séculos seguintes. A intolerância com as minorias e as dissidências se acentua e sua condição se degrada. Os judeus são apenas uma destas: muçulmanos, prostitutas, homossexuais, leprosos, e os acusados de bruxaria e/ou de heresia ampliam este espectro de *'outsiders'*. Há legislações e há uma crescente repulsa social enfatizada pela Igreja que os percebe como contaminados, pecadores e pervertidos na sua carnalidade.

Este último foco aparece numa obra bastante conhecida no Brasil, denominada *'Sexo, desvio e danação: as minorias na idade média'* de autoria do historiador J. Richards não dedicado aos estudos medievais, e por isto por vezes criticado. Seu foco é que a exclusão gerava uma associação das minorias com perversão carnal. A repressão do desejo e até do prazer conjugal que era limitado à procriação pela igreja, fez com que se direcionasse aos marginalizados, uma percepção de perversão, libido incontrolável e os condenava por isto a danação eterna. As duas últimas obras se referem a ocidente medieval e a obra de Kriegel a península ibérica e ao sul do reino da França. Consideramos que valem também para nosso recorte e o demonstraremos na sequência. O isolamento do rebanho de fiéis é a política que prevalece no corpo social cristão, havendo legislação eclesiástica e laica, seja no âmbito do papado, seja no âmbito local, nos reinos cristãos ibéricos, seja nos cânones conciliares regionais, assim no resto do ocidente medieval.

262

Voltemos nosso olhar para um destes concílios regionais ibéricos. O primeiro que se relaciona com nossa temática ocorre em 1050, ou seja, antes do decreto de Fernando I de c.1066, que abria e *'legalizava'* a presença judaica em reinos cristãos, proscribida desde o período visigótico que se encerrara em 711, mas cuja legislação estava ainda em vigor. Isso gera a possibilidade de interpretação que judeus já habitassem os reinos cristãos, mesmo se de maneira ilegal. O rei Fernando apenas legalizou uma realidade e uma demanda de integração destes judeus no reino.

Trata-se do concílio regional de Coyanza (1050) em que se definem certos controles sobre a população cristã. No sexto título (supomos que seja o sexto cânone) proíbe-se que fiéis cristãos que trabalhem nos domingos e nem na tarde de sábado, tratando de ir a igreja comungar, e não transitem para fora de seus espaços de moradia, salvo em casos de peregrinação, de enterros ou visita a enfermos (MUÑOZ Y ROMERO; SUAREZ BILBAO, 2000, p. 304-305).

No mesmo título acrescenta-se que não habitem juntos numa mesma casa ou prédio, cristãos e judeus. Diz o texto: *'Nenhum cristão não habite com judeus numa casa, nem coma com eles'* (tradução nossa).²² As penas aos transgressores obrigam a

²² No original: "Nullus etiam Christianus cum Iudaeis in una domo maneat, nec cum eis cibum sumat".

uma penitência de oito dias, e em caso de recusa, caso seja nobre seja excomungado por um ano e caso seja pessoa sem estirpe receba cem chicotadas. Ou seja, a habitação em espaços comuns deve ser contida e reprimida. Isto num período em que a presença judaica era pequena, pois é anterior a conquista de Toledo (1086). Oficialmente não existem judeus nos espaços cristãos,²³ mas já há restrições sobre a convivência de judeus e cristãos numa mesma habitação e que façam refeições juntos.

A interação social de judeus com mulheres cristãs reflete uma ampla gama de questões. Não podiam se casar, e nem cogitar ter relações carnais sob nenhuma hipótese. Os espaços habitados ou em que circulavam os judeus eram vedados às mulheres cristãs, mesmo nos horários comerciais. Um controle é percebido na legislação, e mesmo se não era cumprido à risca, dá para perceber uma preocupação imensa.

O concílio de Tarragona (1239) contém um cânone que enfatiza os controles de circulação e a utilização de servidoras cristãs em casas judaicas. Diz: '[...] não tenham amas de leite e mulheres cristãs (*) e se algumas coabitam com judeus (e sarracenos) e no termino de dois meses da publicação desta constituição não se retirarem, mesmo se penitenciando depois, jamais recebam sepultura eclesiástica [...]'.²⁴

O mesmo se encontra nas atas de cortes do mesmo século XIII. Repetindo o que se decide nos cânones dos concílios, nas cortes, como a de Jerez (1268) se reafirma que mulheres cristãs não morem, nem trabalhem e tampouco sirvam nas casas nem de judeus / judias, nem de muçulmanos (mouras / mouras), podendo ser escravizadas pelo rei, e seus pretensos patrões serem severamente multados.²⁵

Na mesma reunião cortes de Jerez (1268) há uma segunda proibição na ata seguinte, em que se enfatiza a proibição de que amas de leite judias ou mouras amamentem crianças cristãs. Há certa tentativa de inibir contatos físicos, mesmo se nos pareça insólito, mas o tema se repete e há penas severas. Fica induzida a reflexão: o leite das amas judias ou mouras poderia contaminar crianças cristãs? Uma dúvida paira no ar, mas há indícios consideráveis, pois, a pena para a ama judia era a escravidão, e o delator receberia a metade do valor de venda desta escrava.²⁶ O leite de ama judia é contaminante?

²³ Que já citamos no texto, se oficializa com Fernando de Castela e Leão em 1066.

²⁴ No original: "[...] et nutrices vel mulieres christianas non teneant. Et si quae sunt christianae, quae judaeis vel sarracenis cohabitent nisi infra duos menses a tempore publicationis istius constitutionis recesserint quantumcumque poenitentiam fecerint numquam tradantur eclesiasticae sepulturae [...]". (*) Não está claro se as citadas mulheres seriam servidoras, ou haveria algum tipo de relação conjugal ou de barregania, tendo em vista a expressão coabitare.

²⁵ Ata de número 30: "Ninguna cristiana non more con judio nin con judia, nin con moro nin con mora, nin los siruan nin crien sus fijos; e la quello fisiere sea sierua del rrey, e el judio o el moro con que morare o a quien siruiere o a quien criare su fijo, peche cient lurs., la meytad para el acusador, la mej'tad para mi".

²⁶ Ata de número 31: "Ninguna judia nin mora non crie a su leche fijo de cristiano nin gela dé; la quello fisiere sea mi sierua, e el precio que valdría sy se vendiese que dé yo la meytad al acusador".

E indo um século para frente, já nas cortes de Valladolid (1351), percebemos que segue a preocupação com a convivência de cristãs nas casas dos judeus, seja habitando nelas, ou seja, apenas servindo com amas de leite, caseiras ou servidoras. A ênfase são as conversas e os riscos de conversão ao judaísmo, o que é explícito, e sedução, indícios pequenos e sutis, difíceis de mostrar com plena clareza.²⁷

No mesmo século XIV, depois da guerra civil entre os meios irmãos Pedro e Henrique de Trastâmara, que culmina com a vitória do segundo, o bastardo criador de uma nova dinastia. A guerra enfatizou o mote da discriminação e das restrições aos judeus, isto sem falar de massacres. Uma das petições feitas no concílio de Toro (1371) ao novo rei, Henrique II, aparece a solicitação de que os judeus e os mouros não adotem nomes de cristãos, para não serem confundidos com os mesmos. E aparece a ênfase do uso da "rouelle" ou sinal de infâmia nas roupas dos judeus, e há a explícita afirmação de que assim se evitariam contatos não permitidos / desejados entre infiéis e fiéis, que seria a vontade tanto de Deus, quanto do rei.²⁸

As relações carnis entre judeus e mulheres cristãs são rigidamente proibidas e punidas com rigor extremo, seja ao nível dos *fueros* locais, seja ao nível de uma legislação monárquica tal como aparecerá no reinado de Afonso X. Vejamos separadamente cada caso. Nos *fueros* que variam e são divididos em grupos e que alguns autores denominam como famílias. Os da família conquense (Cuenca) castigam o casal encontrado fazendo "nemeiga e luxuria" a pena capital através do fogo. Nos *fueros* de Coria, Cáceres e Usagre havia uma tramitação minuciosa para obter provas e testemunhas, dos dois lados, após o que, se comprovado ambos eram punidos com a pena capital. Já no *fuero* de Sepulveda as penas diferem: após minuciosa apuração dos fatos, se confirmada a transgressão o judeu sofria a *decalvatio* (raspavam seu cabelo) e a mulher cristã era queimada (FUERO DE CUENCA, cap. 11, lei 48; FUERO DE CORIA, 135, p. 48; FUERO DE

264

²⁷ Ata de número 30: "Alo que me pedieron por merced que por escusar algunos yerros e grandes dapnos e ocasiones de pecar que pueden acaescer por auer conuersacion las christianas con los judíos, que mande e tenga por bien que ninguna muger christiana non more con judio nin con judia, nin con moro nin con mora , a soldada nin en otra manera, nin le crye su fijo nin fija, porque es asi de derecho; et que mande que qual quier christiana que contra esto ffeziere , que peche por la primera vez quel fuere acusado e prouado cinquenta mr.. et el judio otrosi queela rrecebiere contra este defendimiento que peche por la primera vez cient mr. e por la segunda vez quelos acoten, e la pena délos dineros del mi rregalengo que sea para la mi cámara, e en los lugares délos sennorios que sean para los sennores dellos".

²⁸ A esto rrespondemos que en rrazon quelos judíos nin los moros non ayan nonbres de chrístianos, que es seruício de Dios e nuestro e que nos plaze, e que de aquí adelante ningund judio nín moro non sea osado de se llamar nonbre de clirístiano nin otrosy ninguno non sea osado délos llamar nonbres de chrístianos; et non fagan ende al, so pena déla nuestra merced e délas penas que enlos derechos se contienen. Et otrosí em rrazon que anden señalados los dichos judíos porque se conozcan entre los chrístianos, es seruício de Dios e nuestro, e plazenos que anden senalados déla sennal que nos acordaremos e mandaremos que trayan ; et en rrazon de todo lo al que enla dicha petición se contiene, tenemos por bien que pasen segund que pasaron en tienpo délos rreyes nuestros antecesores e del Rey don Afonso nuestro padre.

CÁCERES, tit. 386, p. XC; FUERO DE USAGRE 395; FUERO DE SEPULVEDA, tit. 71, p. 90; SUAREZ BILBAO, 2000, p. 80).

No que tange a prostituição há cuidados para evitar que os judeus não fizessem uso das meretrizes, ainda que suspeitemos que não se conseguisse controlar tais relações. Nas *Siete Partidas*, consideradas de autoria de Afonso X percebemos isto com clareza. A lei nove, título XXIV, da sétima partida denomina como ousadia e atrevimento a atitude dos judeus que coabitam (*yacen*=deitam-se) com cristãs, sem diferenciá-las: trata igualmente da mulher casada, viúva virgem ou até uma rameira. Em todos os casos, seria algo semelhante a uma relação adulterina. Decreta que os judeus que o fizerem serão mortos, comparando tal transgressão como o *adulterio* entre cristãos, que faz merecer a punição capital. Isto porque a mulheres cristãs são 'esposas de Jesucristo por la razón de la fe del bautismo que recibieron en nombre de él' (ALFONSO X, 1807: Part. VII, Tit. XXIV, Ley IX, p. 674).

Não qualificando tipos de mulheres e apenas remetendo a lei similar que consta da legislação sobre os mouros, onde se definem as diversas penas a que eram submetidas as mulheres que coabitavam com muçulmanos, acabaram-se generalizando os diversos casos em uma pena apenas. Judeus que tivessem relações carnais indistintamente com mulheres virgens, casadas, viúvas e até mesmo "*mujer baldonada que se dé a todos*" seria punido com a pena de morte, por se tratar sempre de adultério. Isso quando analisa a pena dos homens infiéis que transgridem o limite e interagem com mulheres cristãs.

Já mulheres cristãs que coabitem com judeus ou mouros são punidas de acordo a sua condição conjugal. As virgens perderiam metade de seus bens ao copularem com mouro ou judeu, à primeira vez, mas, se persistissem no erro, perderiam o restante de seus bens e seriam mortas. Se fosse uma viúva a situação seria igual. A mulher casada seria entregue ao esposo que poderia perdoá-la ou sentenciá-la a morte, de acordo a sua vontade. A prostituta seria açoitada, pela primeira vez, junto com seu parceiro infiel, à segunda, seriam ambos justicados (FELDMAN, 2009).

Kriegel (1979, p. 47-48) reflete sobre uma atitude inversa em relação às mulheres infiéis, e em particular às judias. Explica-nos que há um cuidadoso cerco á pureza e incorruptibilidade das mulheres cristãs, mas o mesmo não se dá quando se trata do desejo dos cristãos em relação às mulheres judias. São inferiores, são *outsiders* e não protegidas. Ainda que socialmente permitido, a Igreja logo reage e considera tais relações altamente contaminantes. Diz-nos: "[...] o pecado da fornicção com uma judia é violentamente desaprovado, e desde a metade do XIII (século) os concílios do sul da França, o assemelham com o acasalamento com bestas [...]"²⁹

²⁹ No original: "[...] le péché de fornication avec une Juive est violemment désapprouvé, et depuis le milieu du XII^e les conciles du sud de la France l'assimilent à l'accouplement avec les bêtes [...].

E no que tange as atividades sociais inseridas no comércio local, os judeus são equiparados às prostitutas. Nos fueros de Solsona (1432) o seu nível de contaminação é comparado e avaliado como semelhante às rameiras, pois se define a restrição de ambos o grupos não poderem tocar produtos no mercado, tais como o pão, a carne, o peixe e frutas secas e caso o façam devem adquirir ou ser punidos com uma multa pecuniária, caso não o façam (RIU Y CABAÑAS, 1892, p. 23; KRIEGEL, 1976, p. 327). O toque de mãos de um judeu ou de uma prostituta contamina o alimento, pois são ambos impuros. A solução é comprar o alimento 'tocado'.

Breves reflexões num tema de longa duração

A demonização dos judeus que já ocorria no ocidente medieval, não tarda a aparecer nos reinos ibéricos, como uma continuidade deste processo. Os mitos do crime ritual, dos usos do sangue pelos judeus, para confecção de pão ázimo, a profanação da hóstia, tem origem em um movimento de circularidade das ideias que já abordamos em outro artigo (FELDMAN, 2013). A interação dos mitos e da percepção da contaminação judaica são duas percepções de um mesmo fenômeno: os judeus são contaminados, sujos na alma, cegos na fé, e impuros no corpo. Conviver com estes infiéis é um risco a cristandade. São aliados do demônio e conspiram. A impureza judaica sobreviverá até às águas do batismo, que tudo purifica e contaminará até os cristãos novos ibéricos, convertidos em massa em 1391 e depois, que serão considerados contaminados, pelas normas de "limpieza de sangre" a partir de 1449 (Toledo) e vítimas da perseguição inquisitorial. Este é um tema que supera nossa reflexão.

266

Referências

Codex Theodosianus. Ed. T. Mommsen e P. M. Meyer. Berlim: Apvd Weismannos, 1954 [1905].

Colección de cánones de la Iglesia española. Madrid: P. Montero, 1850 (Diversos tomos).

Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla. Madrid: Real Academia de Historia, 1861 (Diversos tomos e cortes).

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

- FELDMAN, Sergio A. De civis romanii a nefariam sectam: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V). **Revista da SBPH**, n. 21, p. 7-16, 2001.
- _____. A Igreja e a "questão judaica": de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. **Boletim do CPA**, v. 17, p. 131-154, 2004.
- _____. Judeus na antiguidade tardia: a construção da alteridade sob Agostinho. **Dimensões – Revista de História da Ufes**, v. 25, p. 131-147, 2010.
- _____. Da santificação do nome divino ao libelo de sangue: Interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas. **Graphos**, v. 15, n.1, 2013, p. 1-19.
- FRANCO JÚNIOR, H. O Diabo no Ocidente feudal: A versão iconográfica de Conques. **História - questões e debates**, v. 7, p. 119-137, 1986.
- GONZALEZ-SALINEIRO, R. Catholic antijudaism in visigothic Spain. In: FERREIRO, A. (Ed.). **The Visigoths: studies in culture and society**. Koln: Brill, 1998.
- KRIEGEL, Maurice. Judeus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2006, p. 37-53.
- _____. Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas Moyen Âge: le juif comme intouchable. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, 31^e année, n. 2, p. 326-330, 1976.
- _____. **Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne**. Paris: Hachette, 1979.
- MARCUS, Jacob Rader. **The Jew in the medieval world**. A source book: 315-1791. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999 [1938].
- MOORE, Robert Ian. **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe (950-1250)**. 2. ed., Londres: Blackwell, 2007 [1987].
- PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism**. New York: Hermon, 1974.
- RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na idade média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- RIU y CABANAS, R. La aljama hebrea de Solsona. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, v. 21, p. 23, 1892.
- SUÁREZ BILBAO, Fernando. **El fuero judiego en la España cristiana: las fuentes jurídicas**. Madrid: Dykinson, 2000.

Artigo

BREVE PANORAMA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS EUROPEIAS: DOS SISTEMAS BISMARCKIANOS AO SISTEMA DELCASSÉ*

Josemar Machado de Oliveira**

Resumo: Este texto é uma análise do papel da Alemanha unificada no sistema de relações internacionais europeu entre 1871 e 1914. Portanto, é a análise de como esse sistema foi moldado no que ficou conhecido como "sistema bismarckiano", isto é, em um sistema de relações internacionais desenhado por Bismarck. Partimos da origem desse processo que acontece com a unificação e concluímos com a emergência da *Weltpolitik*, durante a Alemanha Guilhermina, e do "sistema Delcassé".

Palavras-chave: Relações internacionais; Bismarck; Sistema Delcassé.

Abstract: This paper is an analysis of the unified Germany's role in European international relations system between 1871 and 1914. Therefore, it is the analysis of how this system was cast in what became known as "Bismarckian system", that is, in a system international relations designed by Bismarck. We start from the origin of this process that happens with the unification and concluded with the emergence of *Weltpolitik*, during Germany Wilhelmina, and the "Delcassé system".

Keywords: International Relations. Bismarck; Delcassé system.

269

* Artigo submetido à avaliação em 15 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 20 de maio de 2016.

** Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2005). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: josemarmachado@yahoo.com.br.

O equilíbrio das potências europeias viu-se profundamente modificado com o advento do estado nacional alemão em 1871. A partir de então a Alemanha passou a ser a potência continental dominante, fazendo com que pela primeira vez, em séculos, a França perdesse a primazia que exercia no continente. Contudo, o processo de unificação da Alemanha, que tinha percorrido uma inevitável política de guerra, desembocou após a unificação em um sistema de relações internacionais apoiado na defesa do congelamento do *status quo* que cada país europeu apresentava em 1871 e, contrariamente aquele processo, em uma política que acabou mantendo a paz entre as grandes potências.

Esse sistema de relações foi apelidado de “sistema bismarckiano”, na medida em que o *chanceler de ferro* foi seu idealizador e teve fim na década de 1890, justamente quando Bismarck saiu da chancelaria. Ao mesmo tempo, durante a Alemanha Guilhermina,¹ o equilíbrio das potências europeias, construído ao longo dos dezenove anos em que Bismarck foi chanceler do reich, começou a modificar-se com o desejo alemão de tornar-se uma potência global, a chamada *Weltpolitik*. Como resultado dessa mudança de equilíbrio emergiu um novo sistema de relações internacionais, o “sistema Delcassé”.

A seguir faremos uma análise de alguns aspectos da história das relações internacionais europeias entre 1870 e 1914, concentrando-se na questão central desse período – a preponderância alemã sobre o sistema das relações internacionais europeias. E vamos começar do começo, discutindo primeiro a unidade alemã.

270

1.

Assim, foi no contexto do Congresso de Viena (1814-15) que adquiriu, pela primeira vez, “importância internacional o problema da unidade alemã” (BERGERON, 1976, p. 194). Portanto, desse Congresso até a Revolução de 1848 desenvolveu-se entre os povos dos trinta e nove Estados alemães que restaram dos mais de trezentos que existiam antes das Guerras Napoleônicas um desejo crescente de criar um estado nacional unificado. No contexto dos acontecimentos de 1848 emergiram pelo menos dois projetos – que, como afirma Robert Kann, “[...] estiveram adormecidos desde 1815, e voltaram à vida então [...]” (KANN, 1974, p. 256). O primeiro defendia uma “pequena Alemanha” (*kleindeutsch*), formação de um estado nacional alemão, tendo Berlim como seu centro, deixando a Áustria de fora e com a conseqüente supremacia prussiana. O segundo pretendia levar a cabo uma “grande Alemanha” (*grossdeutsch*),

¹ Período da história alemã que tem início com a ascensão de Guilherme II ao trono alemão.

tendo, por sua vez, Viena como seu centro e incluindo todos os integrantes da Confederação Germânica.

Na época do Congresso, a Áustria sobressaía entre os estados alemães reunidos na Confederação Germânica, instituição criada por aquele Congresso. Nesse organismo de 39 membros, a monarquia do Danúbio tinha a função de presidente permanente. A opção por uma grande Alemanha parecia ter mais chances de ser bem-sucedida dada à supremacia austríaca dentro da Confederação. Contudo, se a Prússia não tinha condições de levar adiante seu próprio projeto, era forte o suficiente para neutralizar as pretensões do império austríaco. Por outro lado, a opção por uma “pequena Alemanha” passava necessariamente por um maior fortalecimento prussiano.

Assim, esse fortalecimento prussiano teve início bem antes do aparecimento do movimento “pequena Alemanha” em 1848 e teve que seguir um caminho particular, o *Zollverein* (a União Aduaneira), que permitiria o fortalecimento de cada um dos seus membros e a construção de uma unidade de interesses que começava pelo econômico, mas também se espalhava para o político. Sobretudo porque, desde o princípio, os estados que constituíram o *Zollverein* conseguiram impedir que a Áustria dela participasse.

Os primeiros passos dessa União Aduaneira datam de 1818, quando foi estabelecido um sistema de tarifa uniforme nos territórios prussianos, “[...] o primeiro sistema de tarifa em toda a Europa” (TAYLOR, 1962, p. 61). Em 1828, um acordo com o principado de Hesse, permitiu à Prússia ligar seus territórios orientais aos ocidentais. Mas o verdadeiro ano da fundação da União Aduaneira alemã foi 1834, já que nesse ano o *Zollverein* foi ampliado e se criou um “mercado comum” centro-alemão, quando Baden e Württemberg se juntaram à Prússia.

Mas a verdadeira prova de fogo para a tentativa de criar um estado nacional alemão aconteceu em 1848. Durante a Revolução que teve início nesse ano, a classe média alemã – nesse “ano do liberalismo alemão”, segundo a sentença de A. J. P. Taylor (TAYLOR, 1961, p. 65 e *passim*) – fez uma tentativa de unificar a Alemanha. Tal tentativa passou pelas eleições de maio de 1848 e à reunião do Parlamento de Frankfurt neste mesmo mês. Como mencionado acima, os grupos políticos que se constituíram nesse Parlamento se alinharam a volta de dois projetos, uma “grande Alemanha” e uma “pequena Alemanha”. Como afirma David Blackbourn,

Os primeiros reuniam católicos, conservadores, austríacos e alemães do sul, com membros da esquerda os quais buscavam uma unidade alemã mais ampla. Era uma coalizão negativa [...] mantinha-se unida apenas pela comum hostilidade para com uma Alemanha sob dominação prussiana (1998, p. 159).

Por outro lado, os últimos defendiam uma “pequena Alemanha”, “com sua força entre os alemães do norte, protestantes e moderados, olhando para a Prússia como a

mais progressista das duas potências em questões como a economia, comunicações e educação” (BLACKBOURN, 1998, p. 159).

Contudo, essa tentativa soçobrou, já no ano seguinte, diante da pressão austríaca e da dos outros estados alemães. Mas também teve um papel importante no fracasso da Revolução o fato de que a “classe média liberal” ter preferido apoiar a dinastia hohenzollern, na medida em que ficou “petrificado pela emergência da multidão como o aprendiz de feiticeiro revolucionário” (KOCH, 1978, p. 237). Foi mais um caso nessa *primavera dos povos* em que o medo da revolução social levou a burguesia a preferir a ordem à implementação de seu programa completo (HOBSBAWM, 1996, p. 41), o qual implicava, no caso da burguesia alemã, além de reunir em suas mãos o poder político e o poder sócio-econômico, a unidade nacional.

Daí por diante a classe média alemã iria chegar a um estágio em que ela obteria “[...] todas as clássicas demandas liberais – administração moderna, liberdade de empresa, educação secular – com a condição de que não insistisse em ocupar cargos, menos ainda o poder no estado” (TAYLOR, 1961, p. 120). Era transformar “derrota política numa vitória econômica” (KOCH, 1978, p. 241). E tal ‘vitória econômica’ seria garantida justamente pelo aprofundamento do *Zollverein* que tanto mais foi acelerado quanto o estado prussiano e outros estados alemães o usaram como diversionismo do projeto político-liberal da burguesia.²

272

O fracasso da burguesia alemã não impediu que Frederico Guilherme IV (1795-1861) tivesse veleidades de conseguir a unidade alemã ainda no contexto da Revolução de 1848. Isso se deu no momento em que a monarquia danubiana ainda não tinha se desembaraçado das tentativas revolucionárias dos húngaros e italianos e teve que concordar com um “intervalo do poder central alemão no qual Áustria e Prússia eram igualmente representados” (KANN, 1998, p. 261). Assim, se o rei da Prússia rejeitou e obstaculizou a via revolucionária,³ uma via mais conservadora seria outra coisa, isto é, se Frederico Guilherme recusou, em abril de 1849, o oferecimento pelo Parlamento Nacional em Frankfurt da coroa imperial, diferente seria se a oferta fosse feita pelos

² “Os príncipes, em outras palavras, reverteram suas posições e na verdade favoreceram uniões tarifárias como o único meio de retomar a classe média do jacobinismo, e essas uniões, longe de visar uma Alemanha unida, foram criadas com o deliberado objetivo de fazer uma Alemanha unificada desnecessária” (TAYLOR, 1961, p. 62). Blackbourn faz uma análise diferente. Segundo ele, é “importante reconhecer que a união aduaneira foi um produto da divisão geográfica e dos interesses fiscais prussianos, não uma parte de um programa ‘alemão’ de longo prazo” (BLACKBOURN, 1998, p. 96).

³ Quando o presidente do Parlamento de Frankfurt, Heinrich von Gagern, procurou Frederico Guilherme IV em Potsdam, em novembro de 1848, este último “stated that the acceptance of such honor [a coroa imperial] without the agreement of the princes in Germany would be a revolutionary action; he refused to recognize the principle of popular sovereignty”. Em abril de 1849, quando uma delegação do Parlamento de Frankfurt foi lhe comunicar a decisão deste Parlamento em elegê-lo imperador, ele se recusou novamente a aceitar esse título e com a mesma desculpa (KOCH, 1978, p. 238-39).

príncipes alemães. Portanto, o rei da Prússia tentou conseguir a condição de monarca de uma Alemanha unida desde que assim o quisessem os outros príncipes alemães.

Tal projeto levou ao *Unionsparlament* em Erfurt, na Turíngia, uma associação defensiva dos príncipes alemães sob a proteção da Prússia, no momento em que a Áustria ainda se via às voltas com a Revolução em seus territórios e esses príncipes dependiam da Prússia para manter a ordem em seus reinos (TAYLOR, 1967, p. 27). Esta União, uma federação, nos contornos do projeto pequena Alemanha, previa um parlamento que seria eleito por meio de um sufrágio restrito e submetia suas forças armadas ao controle da Prússia. O parlamento da União de Erfurt se reuniu em março e abril de 1850. Mas isso foi prontamente bloqueado pela Áustria, quando essa se viu livre das ameaças revolucionárias. A começar pela revivescência da Dieta da antiga Confederação Germânica por imposição austríaca.

O pretexto para a intervenção da Áustria na União de Erfurt ocorreu quando o Eleitor de Hesse se viu com problemas internos e pediu ajuda à Confederação. Viena prontamente mobilizou tropas para ajudar Hesse, e a Prússia, com importantes interesses nesse Estado, respondeu também mobilizando suas tropas. Mas os prussianos logo perceberam que seu exército não estava preparado para a Guerra (TAYLOR, 1967, p. 29). Em novembro de 1850, Felix Schwarzenberg (1800-1852) – o novo ministro das relações exteriores da Áustria, que substituíra Clemens von Metternich (1773-1859) – convocou Otto Von Manteuffel (1805-1882), seu homólogo prussiano, para uma entrevista e impôs aos prussianos o fim da União de Erfurt e a aceitação do *status quo* de 1815, isto é, a restauração da Confederação Germânica. Tal episódio acabou ficando conhecido como a “humilhação de Olmütz” (hoje Olomouc/República Tcheca), local do encontro dos dois ministros.⁴

Dessa forma, no começo da década de 1850, tanto o rei da Prússia quanto a burguesia alemã tinham fracassado em suas tentativas de criar o estado nacional alemão. Mais do que nunca o fortalecimento passava pela via econômica que a União Aduaneira propiciava, antes de um possível novo confronto político com a Áustria.

Mas os liberais não arredaram pé, apesar de tudo. Foi uma nova ameaça liberal que fez com que Guilherme I, que assumiu o trono, em 1861, no lugar do seu irmão Frederico Guilherme IV, chamasse ao seu ministério Otto Eduard Leopold von Bismarck (1815-1898) em 1862, considerado então um poderoso opositor das idéias desse grupo. A questão foi a recusa do Parlamento prussiano, dominado pelos liberais, em aceitar a reforma do exército, a qual implicava que o exército territorial (*Landwehr*), composto pelos soldados de reserva, também sofresse uma reforma, tornando-se mais

⁴ Na opinião de David Blackburn, “Olmütz foi apenas uma trégua no conflito entre os dois maiores Estados alemães” (BLACKBOURN, 1998, p. 236).

dependente do exército e perdendo seu caráter democrático, haja vista que, diferente do exército nacional prussiano, a maioria do seu oficialato vinha da classe média. Foi nesse contexto que Guilherme I foi convencido a colocar Bismarck na chancelaria.

Assim, esse prussiano das margens do Elba, nascido em 1815, assumiu a chancelaria de sua pátria quando o fortalecimento do *Zollverein* ia de vento em popa. Era chegada hora, portanto, de fazer novamente a opção política da unidade alemã, e a opção política implicava necessariamente estar preparado para a guerra, já que, como dizia Clausewitz, a guerra é a continuação da política com o emprego de outros meios (CLAUSEWITZ, 1996, p. 870). Como o próprio chanceler de ferro tornou célebre, essa seria uma política de sangue e ferro.⁵

Foram três as guerras que a Prússia enfrentou entre 1864 e 1870.

A primeira delas foi a chamada Guerra dos Ducados. Envolveu a Prússia e a Áustria, de um lado, e a Dinamarca, do outro. O pivô desse conflito foram os ducados de Holstein, Schleswig e o pequeno Lauenburg. Esses ducados, apesar da forte presença de uma população de fala alemã e em um deles, o Holstein, ter mesmo uma maioria alemã, estavam sob o controle da monarquia dinamarquesa desde o século XV. Mas na condição de domínio pessoal do rei da Dinamarca, isto é, o rei tinha o título de duque desses territórios e eles não integravam formalmente a Dinamarca.

Contudo, a morte do rei Frederico VII (1808-1863) extinguiu a linha masculina da dinastia dinamarquesa⁶ e o desejo dinamarquês – tanto dos liberais, no poder a partir de 1863, quanto de forma relutante do novo rei Cristiano IX (1818-1906) – de incorporar definitivamente os ducados ao seu território, deu margem a que os estados alemães tivessem o seu *casus belli* para entrar em guerra contra a Dinamarca. Coligadas, Áustria e Prússia, não tiveram dificuldades em derrotar os dinamarqueses, mais ainda pelo fato de que as outras potências não fizeram nenhum esforço para ajudar esses últimos.⁷ Na primeira parte da guerra, que se passou no começo de 1864, seu desenlace já tinha sido definido favoravelmente aos prussianos e austríacos. Após um período de trégua e de negociações, a guerra foi retomada no segundo semestre, tendo por resultado a anexação dos ducados pelas duas potências.

Dificuldades surgiram entre os dois vencedores para definir a parte de cada um no controle dos territórios anexados. Em 1865, pela Convenção de Gastein, chegou-

⁵ “As grandes questões do dia não serão resolvidas por resoluções e maioria de votos – este foi o erro dos homens de 1848 e 1849 – mas por sangue e ferro” (apud TAYLOR, 1967, p. 100-101).

⁶ A suserania dos ducados estava submetida à lei sálica.

⁷ Como as potências tinham feito na primeira guerra do Schleswig (1848-51), quando pressionaram a Prússia para manter a integridade da Dinamarca. Mas, por sua vez, a Dinamarca, pelo acordo que pôs fim à guerra (1852), comprometia-se a não incorporar ao seu estado os ducados. Lord Palmeston, secretário do Foreign Office, chegou a comentar com ironia que apenas três pessoas entendiam a questão dos ducados: uma morrera, outra enlouquecera e a terceira, ele próprio, que esquecera.

se a um acordo para a divisão do seu controle. O Holstein ficou com a Áustria e o Schleswig e o Lauenburg com a Prússia.

Essas boas relações entre a Áustria e Prússia, com prova esse acordo, eram só aparentes, pois o verdadeiro problema que caracterizava as relações desses países, o desejo da Prússia de que a Áustria a reconhecesse como uma igual dentro da Confederação Germânica permanecia. Tal reivindicação foi desde sempre recusada pela Áustria e pelo imperador austríaco, Francisco José.

Assim, Bismarck se aproveitou de desentendimentos com a Áustria na administração dos ducados – entre eles, o início da transformação do porto de Kiel como uma base naval prussiana, lembremos que Kiel ficava no Holstein, região atribuída a Áustria – para que esse reconhecimento fosse obtido da única forma capaz de dobrar o imperador da Áustria, a guerra. Em 1866, iniciou-se, portanto, a Guerra Austro-Prussiana ou Guerra das Sete Semanas. Em 3 de julho, as tropas prussianas enfrentaram os exércitos de Francisco José em Sadowa (Königgrätz), conseguindo em tal localidade uma esmagadora vitória. Em sete semanas de guerra a Áustria estava derrotada e à beira do colapso. O que a salvou disso foi o estabelecimento do “compromisso” entre austríacos e os magiares, segundo grupo populacional em importância, finalizado em 1867, que transformou o império austríaco numa dupla monarquia, a Áustria-Hungria. Por esse compromisso a nação húngara possuiria instituições próprias e independentes de Viena, mas, quanto à política externa, ficava subordinada aos Habsburgos.

Por sua vez, a Confederação Germânica foi dissolvida e dividida em duas entidades. Os Estados ao norte do rio Meno reunidos na recém-criada Confederação da Alemanha do Norte, ficaram obviamente sob a hegemonia da Prússia, e os ao sul desse rio, criaram a Confederação da Alemanha do Sul, independente. A Confederação dominada pela Prússia ganhou um Parlamento eleito pelo voto universal.

A terceira guerra que levou à unidade nacional alemã foi a Guerra Franco-Prussiana, a maior e mais mortífera das três. Como aconteceu no caso dos ducados, a guerra contra a França teve por estopim um problema dinástico, a sucessão do trono da Espanha. Em 1868, a chamada “revolução gloriosa”, depôs a rainha desse país, Isabel II (1830-1904), e instaurou um governo provisório que, em seguida, cogitou restaurar a monarquia. Os membros do governo provisório pretenderam chamar ao trono Leopoldo de Hohenzollern-Sigmaringen (1835-1905), príncipe aparentado da casa dos Hohenzollern, dinastia reinante na Prússia.

Situação de todo inaceitável para a França, que não admitiria ter em sua fronteira sul um aliado alemão e ficar assim cercado por alemães ao norte e seus aliados ao sul. Como afirma Pierre Milza,

[...] Napoleão III dificilmente poderia tolerar a chegada ao trono da Espanha de um membro da família reinante prussiana. O risco era muito grande de ver a França envolvida entre uma Alemanha em vias de se unificar e uma Espanha "germanizada" e aliada da Prússia (MILZA, 2006, p. 693).

Quanto a Bismarck, ele apoiou pessoalmente a candidatura de Leopoldo ao trono. Segundo A. J. P. Taylor, a razão para esse apoio residiria no desfavor com que o luterano Bismarck via o catolicismo e Leopoldo, apesar de católico, era um liberal, o que seria um golpe e tanto no clericalismo quanto no radicalismo republicano. Além disso, segundo o mesmo autor, "a candidatura de Leopoldo era uma precaução contra a projetada aliança franco-austríaca" (TAYLOR, 1967, p. 117-118). Mas a pressão de Napoleão III e a própria insatisfação de Guilherme I com a candidatura do príncipe da dinastia Hohenzollern-Sigmaringen ao trono espanhol, acabaram por forçar uma desistência dessa candidatura.

Contudo, em junho de 1870, o assunto voltou à tona, quando o embaixador espanhol em Berlim conseguiu uma resposta afirmativa para a possibilidade de Leopoldo aceitar a oferta espanhola. Houve novamente pressão francesa e outra vez resignação de Guilherme I e de Leopoldo. Mas dessa vez os franceses queriam mais. A concordância informal por parte dos alemães em retirar a candidatura não satisfez os franceses, estes exigiram um compromisso formal do rei da Prússia de que doravante não renovaria nunca mais a candidatura do seu parente. O rei da Prússia estava no balneário de Bad Ems, no dia 13 julho de 1870, quando teve um encontro, pela manhã, como o embaixador francês, Vincent Benedetti (1817-1900), que lhe comunicou as exigências francesas. Guilherme I rejeitou tais exigências, mas considerou o assunto encerrado, isto é, a Prússia não mais apoiaria a candidatura de Leopoldo (MILZA, 2006, p. 699). No dia seguinte, os dois homens, trocaram amistosos cumprimentos na partida de Guilherme I para Berlim.

Ainda no dia 13 de julho, Guilherme I telegrafou a Bismarck, dando conta do encontro com Benedetti (MILZA, 2006, p. 699). Quando Bismarck recebeu o despacho, decidiu imediatamente publicar seu conteúdo na imprensa, mas o abreviando de tal forma que parecia uma afronta aos franceses.⁸ No dia 14 de junho, tomou-se conhecimento do despacho em Paris, provocando o efeito esperado por Bismarck. No momento em que Napoleão III vivia um declínio pessoal e político, e que só uma guerra parecia garantir o futuro do Segundo Império, a afronta alemã veio a calhar e dar aos apoiadores do regime e aos nacionalistas de sempre a oportunidade desejada para ir à guerra. Portando, no dia 19 de julho, a guerra foi declarada aos prussianos.

⁸ Estes são os termos do despacho que Bismarck fez publicar na imprensa: "o embaixador francês pediu à Sua Majestade, o rei, que o autorizasse a telegrafar a Paris que Sua Majestade se comprometia sempre no futuro a não dar mais seu consentimento, se os Hohenzollern postulassem sua candidatura. Sua Majestade se recusou a receber mais uma vez o embaixador e mandou lhe dizer, por meio do ajudante de campo de serviço, que Sua Majestade não tinha mais nada a lhe comunicar" (*apud* MILZA, 2006, p. 699-700).

Os alemães reunidos em torno da Prússia, inclusive os da Alemanha do sul, responderam com um entusiasmo guerreiro que levou à derrota no mês de agosto dos exércitos franceses na região da fronteira e a seguir uma esmagadora invasão da França. No começo de setembro de 1870, a derrota na batalha de Sedan, tornou inevitável a vitória dos alemães e o domínio sobre a França. Faltava somente a rendição de Paris. Mas nesse meio tempo, Napoleão III tinha abdicado e em Paris tinha sido declarada a república, a chamada Terceira República.

Em 18 de janeiro de 1871, em pleno palácio dos espelhos de Versalhes, foi fundado o II reich, Guilherme I tornou-se Kaiser alemão. Como consequência da derrota, em Paris, ainda durante o cerco alemão, houve a formação da primeira experiência comunista da história, a chamada Comuna de Paris. Breve experiência, já que no mês de maio os comunardos, também chamados de federados, tinham sido esmagados, com um saldo de quase 20.000 execuções sumárias, que tornaram célebres os muros do cemitério Père Lachaise, onde muitas dessas execuções foram perpetradas.

Seguiu-se, portanto, o armistício e os acordos que puseram fim a guerra. A França teve que ceder a Alsácia-Lorena, pagar uma pesadíssima indenização de guerra e suportar a presença das tropas alemãs até que as cláusulas do acordo de paz (Tratado de Frankfurt) fossem cumpridas (1873). A França perdia, assim, a sua primazia no concerto europeu das nações e via a Alemanha unificada assumir a preponderância na Europa e mudar a configuração política desse continente.

2.

Essa nova Alemanha era uma construção política bastante original. O chamado sistema político prusso-alemão (BERGHAWN, 1973, p. 5 e *passim*) era uma estrutura constitucional que tinha por base o Reichstag, o parlamento nacional, eleito pelo sufrágio universal e um Bundesrat, o parlamento federal, composto pelos estados que integravam o II reich. Neste parlamento, a Prússia detinha o poder de veto, pois dispunha de dezessete votos e quatorze bastavam para vetar qualquer mudança constitucional. Contudo, havia enormes restrições ao funcionamento dessas instituições representativas, a começar pelo limitado poder que detinha o Reichstag, o qual não tinha o poder de propor leis. Havia também a situação do cargo de chanceler, cuja escolha e admissão cabia ao Kaiser, e sobre quem o Reichstag não exercia nenhum controle formal. Além disso, havia o caso particular do reino da Prússia, o qual tinha um estatuto em que ainda vigoravam as chamadas "classes", as quais eram na terminologia prussiana o que estados ou ordens eram no Antigo Regime francês, e o voto obedecendo a essas classes, como no Antigo Regime francês.

Todavia, o II reich buscou estabelecer uma nova relação com as potências europeias. O formato do sistema europeu de relações internacionais a partir da formação do Império Alemão foi, em muitos sentidos, o contrário do que Bismarck tinha perseguido desde a sua chegada à chancelaria prussiana em 1862. Se Bismarck tinha afirmado desde sua chegada ao poder, como vimos, que era preciso fazer uma política de “sangue e ferro” – o que certamente colocou a possibilidade do uso da força militar como uma estratégia do jogo diplomático – nos primeiros anos após a Guerra Franco-Prussiana sua preocupação voltou-se para a estabilidade interna da Alemanha unificada, ao mesmo tempo garantir que nada pudesse reverter essa unidade.

O meio para isto estava em congelar o *status quo* estabelecido na Europa depois daquela guerra. Portanto, ele passou a perseguir uma política em que ao fim e ao cabo fez prevalecer a paz, mesmo quando tudo parecia fazer pensar o contrário, como a crise da *guerra-à-vista* de 1875⁹. Assim, teve início os chamados “sistemas bismarckianos”. Como diz René Girault, “a ação do chanceler tinha sido ofensiva até 1871, agora cabia obter uma transformação radical das relações de força para a criação do império alemão”, mudança da política “de ferro e de sangue” para uma política defensiva e, portanto, pacifista (1997, p. 113).

O primeiro sistema bismarckiano identificou-se com a formação da liga dos três imperadores (*dreikaiserabkommen*), fruto da aproximação entre Alemanha, Áustria-Hungria e Rússia. Portanto, reunia aqueles que na Europa tinham o título de imperador, o recém-criado Kaiser alemão (Guilherme I), o imperador da dupla monarquia (o eterno Francisco José) e o czar russo (Alexandre II). Os objetivos a serem alcançados por essa aliança, que revivia a antiga Santa Aliança do Congresso de Viena, eram múltiplos. Mas todos dependiam da idéia de manter o equilíbrio de poder congelando as posições geopolíticas dos estados europeus.

Do ponto-de-vista de Bismarck, de imediato, era necessário consolidar o recém reestabelecido Reich alemão. Para tanto, dependia buscar evitar a possibilidade da revanche francesa, o que poderia ser alcançado ao se isolar a França, impedindo-a de encontrar aliados nas potências européias, tais como a Rússia e a Áustria-Hungria. Bismarck afirmava claramente que “toda política se reduz essencialmente a esta fórmula: tentar ser um dos três, por tanto tempo quanto o mundo seja governado pelo instável equilíbrio de cinco grandes potências” (*apud* BARTLETT, 1996, p. 93). Ao mesmo tempo, essas potências europeias buscariam internacionalmente policiar e destruir os movimentos sociais da época da I internacional Socialista. Devemos lembrar

⁹ Diante da rápida recuperação da França após a Guerra Franco-Prussiana, recuperação esta que se manifestava numa célere política de rearmamento, Bismarck “inspirou” um artigo na imprensa alemã intitulado “guerra à vista?”. Houve uma clara cogitação de uma guerra preventiva contra a França. Porém, as outras potências forçaram Bismarck a mudar de ideia.

que Bismarck se viu envolvido internamente com o primeiro e mais poderoso partido socialista de então, o SPD (partido socialdemocrata), fundado em 1875. Para Bismarck, o “criticismo socialista da altamente estratificada ordem social industrial e da demanda aristocrática por autoridade política, combinada com simpatia por trabalhadores estrangeiros, colocava intoleráveis riscos para a unidade da nação e a estabilidade a longo prazo” (HODGE, 1998, p. 262-263).

Tal como se deu com a derrocada do “sistema Metternich”, o primeiro sistema bismarckiano enfrentou dificuldades quando uma grande crise explodiu no sudeste europeu, crise esta que há muito era esperada na Europa desde a Guerra da Criméia (TAYLOR, 1971, p. 228). Assim, essa nova crise balcânica modificou o sistema de relações internacionais estabelecido por Bismarck baseado na Liga dos Três Imperadores e o fez entrar em sua segunda fase.

Em 1875, o nacionalismo de sérvios, de montenegrinos e de búlgaros se reascendeu no momento em que o sultão turco-otomano decidiu aumentar seus recursos orçamentários, reforçando os impostos que recaíam sobre os cristãos. O império turco-otomano, que era chamado de “o homem doente da Europa”,¹⁰ entrou então numa nova crise.

Esses povos se revoltaram contra os turcos, a começar pelos búlgaros. Estes últimos, a partir de abril de 1876, desencadearam uma insurreição geral, que foi reprimida com rigor pelo exército turco, apoiado, inclusive, por suas tropas trazidas do Cáucaso e da Ásia. Os outros estados balcânicos, Sérvia e Montenegro, acabaram por também entrar em guerra contra o sultão, no fim de junho. As grandes potências se inquietaram com o que estava acontecendo nos Bálcãs, particularmente Rússia e Áustria, que tinham grandes interesses na área. Mas Bismarck rejeitou qualquer possibilidade de intervenção militar.

Contudo, os turcos caminhavam celeremente para a vitória, quando os russos resolveram intervir e para tanto começaram a se mobilizar. Por causa dessa mobilização, uma reunião das grandes potências foi chamada para Constantinopla em dezembro de 1876. Tal reunião acabou fracassando. Os russos, assim, viram-se livres para agir e declararam guerra ao Império Otomano em 24 de abril de 1877. Em junho os russos fracassaram em tomar a fortaleza de Plevna, a qual só caiu sob seu controle em dezembro. Quando isso aconteceu, ficaram perigosamente próximos de Constantinopla. Aos otomanos só restou pedir o armistício, em janeiro de 1878.

Diante da vitória russa, as potências europeias – que durante o desenrolar da guerra não tinham feito nenhuma intervenção, contentes que estavam com as

¹⁰ “Nesse contexto interior tão perturbado, a Turquia [...] faz figura na Europa do “homem doente”, do qual é preciso explorar os acessos de febre” (RUHLMANN, 1994, p. 261).

dificuldades russas (GIRAULT, 1997, p. 141) – alarmaram-se. Havia importantes interesses em jogo. Estavam ameaçados seus interesses financeiros no império otomano, caso, sobretudo, dos empréstimos da França¹¹ e da Inglaterra. E esta última, não aceitava de forma alguma a presença russa nos estreitos e em Constantinopla, o que a levou a deslocar uma frota naval para o Bósforo quando, ainda durante guerra, os russos se aproximaram da capital do Império Otomano. Mesmo Bismarck não podia ver com bons olhos o fortalecimento russo nos Bálcãs, apesar de que tal fortalecimento se fazia em detrimento dos otomanos, mas que ameaçava provocar um choque de interesses com a Áustria-Hungria, o que colocaria em perigo seu sistema de alianças.

Todavia, os russos foram com toda voracidade às negociações com o império otomano. Assim, de 12 de fevereiro a 3 de março de 1878 ocorreram as negociações de Santo Estevão, localidade próxima à Constantinopla. O tratado que ficou conhecido com o nome de “tratado de Santo Estevão” previa, entre outras coisas, a criação de uma grande Bulgária. Este novo estado “parecia planejado e destinado a se tornar um satélite russo” (BARTLETT, 1996, p. 104), o que provocou um descontentamento generalizado entre as outras potências. René Girault se pergunta se essas “[...] largas concessões dos negociadores otomanos não tinham por objetivo levar a uma reação das potências” (1997, p. 141-142). O fato é que estas últimas reagiram fortemente aos ganhos russos e forçaram a abertura de negociações sobre o tratado de Santo Estevão. Os russos – isolados internacionalmente, com a opinião pública interna horrorizada devido à corrupção praticada nos negócios da guerra e à beira da bancarrota – acabaram por aceitar negociar.

Tais negociações tiveram início com acordos bilaterais entre Rússia e Grã-Bretanha, de um lado, e Rússia e Austria-Hungria, do outro, e foram finalizados no Congresso de Berlim (13 de junho a 13 de julho de 1878). O Congresso de Berlim foi um indicativo do papel que a Alemanha tinha assumido durante o primeiro sistema bismarckiano, de um Estado que buscava negociar e manter a paz na Europa e que, portanto, poderia receber em casa um congresso das potências européias e atuar como árbitro imparcial. Num discurso, feito em janeiro de 1878, Bismarck disse que oferecia seus serviços como um “honesto comerciante” (AFFLEBARCH, 2006, p. 530).¹²

Os acordos que saíram do Congresso de Berlim diminuíram em muito as conquistas russas obtidas com a vitória sobre os turcos, apesar de terem obtido a conquista de reivindicações territoriais importantes, a devolução da Bessarábia (atual Moldávia) e a ocupação de Batum (principal porto da Geórgia). O Congresso também

¹¹ Os franceses eram os principais financiadores do Império Turco. Detinham 40% dos papéis turcos (TAYLOR, 1971, p. 228, nota 3).

¹² Em alemão, *Ehrlicher makler*.

decidiu colocar a Bósnia-Herzegovina sob a administração da Áustria-Hungria. A Grande Bulgária, resultado do tratado de santo Estevão, a qual se estendia do mar Negro ao mar Egeu,¹³ teve sua parte sul, a Rumélia, mantida sob controle dos otomanos. A Romênia manteve a Dobrudja e a Grécia, participante do Congresso, obteve promessas sobre suas reivindicações. O que aconteceu em 1881, quando “as grandes potências sancionaram a anexação grega da Tessália e parte do sudeste do Épiro” (HALL, 2000, p. 3).

Contudo, uma nova direção da diplomacia alemã apareceu nesse Congresso. Bismarck se mostrou favorável aos empreendimentos coloniais franco-britânicos fora da Europa. Como nota Carl Cavanagh Hodge,

Bismarck via o colonialismo como um assunto para outras nações que redirecionariam bastante otimisticamente sua atenção e energias para longe de seus planos para a Europa onde a posição da Alemanha era — a despeito da força industrial e militar — inerentemente vulnerável. Esta atitude Bismarck resumiu celeberrimamente a um entusiasta colonial ao observar que “seu mapa da África é muito elegante, mas meu mapa da África é aqui na Europa. Aqui esta a Rússia e lá esta a França e nos estamos no meio” (2008, p. xlvii).

No caso particular da França, tal atitude era uma clara maneira de desviar a atenção da França do continente, logo do revanchismo. Desviar sobretudo as ambições da França para longe da “Alsácia e Lorena tanto quanto possível” (LERMAN, 2008, p. 29), empurrando os interesses franceses para o mundo não europeu e para a corrida imperialista (GIRAULT, 1997, p. 145). E também a expectativa secreta de que essas duas potências acabassem por entrar em conflito por causa das disputas por esses empreendimentos coloniais, o que não seria nada mau para os planos bismarckianos.¹⁴

281

3.

O Congresso de Berlim e as modificações que foram estabelecidas nas suas resoluções acabaram por colocar fim à primeira fase do sistema bismarckiano. Ia começar a segunda fase. Com as mesmas características conservadoras do “sistema dos três imperadores”, essa segunda fase sinalizava para uma Alemanha isenta de pretensões imperialistas,¹⁵ como foi dito acima, ao mesmo tempo em que estabelecia um rearranjo no sistema de alianças. O fundamento do segundo sistema eram três

¹³ A grande Bulgária – e mesmo a Bulgária sem a Rumélia – era virtualmente um estado vassalo russo. Daí a preocupação das grandes potências em retirar-lhe sua parte sul, evitando que os russos tivessem livre acesso às áreas estratégicas nos estreitos (KANN, 1974, p. 279).

¹⁴ Essa expectativa quase se concretizou em Fachoda. Ver infra, nota 20.

¹⁵ A partir da Conferência de Berlim, 1884-1885, isso se modificou. Bismarck começou a inserir a Alemanha na corrida imperial e obteve uma série de colônias.

tratados: a aliança dual austro-alemã, de 7 de outubro de 1879, o acordo secreto austro-germano-russo de 10 de junho de 1881 (*dreikaiserbund*) e a aliança secreta austro-germano-italiana de 20 de maio de 1882, apelidado de “Tríplice Aliança”.

A aliança renovada com a Áustria, em 1879, foi o mais lógico dos pilares do segundo sistema. A despeito de todas as diferenças que separaram esses dois estados no passado, desde a formação da Liga dos Três Imperadores essa aliança foi sempre privilegiada por Bismarck. Mais ainda agora que a Áustria ameaçava uma proximidade com a Grã-Bretanha. E num momento de protecionismo dos produtos cerealíferos alemães em detrimento particularmente dos russos, o chanceler de ferro também temeu uma aproximação entre esses últimos e os austríacos (GIRAULT, 1997, p. 154-155). Mas foi a ocupação da Bósnia-Herzegovina que tensionou ainda mais as relações austro-russas, tornando a Áustria-Hungria altamente dependente dos alemães (KANN, 1974, p. 280-281). Dessa forma, necessitada de uma aliança com Berlim, aliança que garantia o apoio mútuo em caso de guerra contra um terceiro país, tais como a França e a própria Rússia.

Mas sem dúvida a tarefa mais difícil para Bismarck era a reaproximação com a Rússia, essencial para o seu sistema de alianças. Combinar esse “namoro de porcos-espinhos” (BARTLETT, 1996, p. 110), como foi chamado a tentativa de manter aliados os três impérios com interesses muitas vezes díspares, acabava levando Bismarck inevitavelmente a agir de uma forma que era vista como escolhendo lados – “frequentemente em favor da Áustria em detrimento da relação russo-alemã” (SCHOWALTER, 2006, p. 526). Foi o que aconteceu durante a crise provocada pelo Tratado de Santo Estevão e durante Congresso de Berlim, quando a Rússia se sentiu abandonada pela Alemanha e houve, a partir daí, um inevitável afastamento.

O que veio ajudar a tarefa de Bismarck de retomar as ligações com o Império Russo foi um acontecimento fortuito: Alexandre II sucumbiria a um atentado terrorista em 13 de março de 1881. Seu sucessor, Alexandre III, colocou em segundo plano qualquer obstáculo que pudesse prejudicar uma aliança que tivesse por fundamento a luta contra o terrorismo e o socialismo. Assim, Bismarck conseguiu assinar um novo tratado com a Rússia pouco mais de dois meses após aquele atentado terrorista. Foi, portanto, com um apelo à ordem conservadora que Bismarck, logo depois da morte de Alexandre II, trouxe novamente a Rússia para um acordo (GIRAULT, 1997, p. 156).

Assim, Bismarck conseguiu minimizar as diferenças entre a Dúplice e a Rússia e firmar com ambos o acordo secreto de 10 de junho, um novo *dreikaiserbund*. Contudo, esse tratado expirou em 1887 e nessa altura era impossível conciliar novamente a Áustria-Hungria e a Rússia e renovar o *dreikaiserbund*. Bismarck buscou se assegurar ao menos com uma aliança exclusiva com a Rússia. Assim, nasceu o tratado germano-

russo de 18 de junho de 1887, chamado pelo próprio Bismarck de *tratado de resseguro*. Suas cláusulas secretas asseguravam a neutralidade dos dois países caso houvesse uma guerra com uma terceira potência e assegurava aos russos seus interesses nos Bálcãs.

Contudo, o elemento original do segundo sistema residia no tratado austro-germano-italiano, o qual permitiu a entrada da Itália no concerto das potências européias.¹⁶ Assim como Alemanha, a Itália tinha há pouco deixado de ser uma “expressão geográfica” na Europa e estabelecido sua unidade nacional. Ao estabelecer esse tratado com a Alemanha e a Áustria, a Itália estava ingressando no concerto das potências, o que não deixava de ser uma enorme conquista para esse jovem estado.¹⁷

4.

O segundo sistema bismarckiano chegou ao seu final quando, em 1890, Bismarck deixou a chancelaria. A saída de Bismarck começou a se desenhar dois anos antes com a morte de Guilherme I. Em 1888, *o ano dos três imperadores*, seu filho, Frederico III, reinou por poucos meses, sendo substituído no trono por seu neto, Guilherme II. Este novo monarca tinha sérias divergências com o chanceler de ferro. Além disso, Bismarck, nessa altura, amealhara opositores entre quase todos os setores da sociedade alemã (TAYLOR, 1962, p. 140-141). Outro fator importante foi a perda da maioria parlamentar no Reichstag nas eleições de fevereiro de 1890, as quais deram o controle do Parlamento aos socialistas, liberais de esquerda e católicos, aos “inimigos do Reich”, como Bismarck chamava esses partidos (CLARK, 2009, p. 62). Como afirma Christopher Clark, ter a maioria no Parlamento era um fator fundamental para que o chanceler pudesse ter uma posição de força em suas relações com o Imperador (2009, p. 43). Nessa atmosfera pesada, o chanceler de ferro não encontrou condições de se manter no cargo e acabou por ser demitido em março de 1890.¹⁸

O novo chanceler, Georg Leo Graf von Caprivi (1831–1899), procurou reorientar a política alemã numa linha mais democrática (TAYLOR, 1962, p. 141). No aspecto

¹⁶ Apesar de ser verdade a afirmação de Hobsbawm de que a Itália só era uma “grande nação” por cortesia internacional (HOBSBAWM, 1988, p. 433).

¹⁷ A Itália tinha conseguido, ao fim da década de 1850, dar início ao seu processo de unificação e a partir daí seguiu os passos da unificação alemã – ou, como afirma Hobsbawm, “[...] a revolução italiana viveu do tempo dos outros” – para completar essa unidade. Dessa forma, no momento da guerra da Prússia contra a Áustria, a Itália adquiriu a Veneza e durante a Guerra Franco-Prussiana, ocupou Roma que estava até então sob proteção das tropas de Napoleão III (HOBSBAWM, 1988, p. 34).

¹⁸ Alguns autores afirmam que o fator essencial da saída de Bismarck foi o “antagonismo” com o novo kaiser e a vontade deste de assumir um protagonismo nos assuntos do governo. Assim, Wolfgang Mommsen afirma que “a queda do fundador do império foi interpretada por todo mundo como a consequência de seu antagonismo pessoal com Guilherme II, que havia decidido tomar pessoalmente as rédeas do governo” (MOMMSEN, 1985, p. 109).

externo buscou uma aproximação com a França e a Inglaterra e se afastou da Rússia. Esse afastamento teve por consequência a não renovação do tratado de resseguro, o que permitiu à França se aproximar do Império Russo.¹⁹ Essa política de concessões liberais fracassou frente a cada vez mais resistente oposição do Kaiser e de seu círculo (MOMMSEN, 1985, p. 116). Em outubro de 1894, Caprivi foi demitido pelo Kaiser.

Seu substituto foi o idoso príncipe Chlodwig Karl Victor zu Hohenlohe-Schillingsfürst (1819-1901). Contudo, em 1897, foi nomeado secretário de estado do exterior Bernhard Heinrich Karl Martin von Bülow (1849–1929), o qual em pouco tempo reuniu em suas mãos, graças ao seu talento para agradar o Kaiser, todos os fios do poder (MOMMSEN, 1985, p. 116-117). Acabou por se tornar, em 1900, chanceler do Reich, ocupando o lugar do príncipe.

Mesmo antes de Von Bülow se tornar ministro teve início a chamada *Weltpolitik*, política mundial. A Alemanha a partir daí deixaria de se restringir às suas preocupações européias e passaria a buscar a construção de um império mundial, uma aspiração defendida nessa época por ninguém menos que Max Weber (BARTLETT, 1996, p. 126). Segundo Taylor, essa não foi uma política buscada deliberadamente, mas que a partir da sinergia de várias medidas, acabou por levar a identificar esta política com o desejo manifestado, pelo próprio von Bülow, de ter “um lugar ao sol” (TAYLOR, 1962, p. 148).

284 A *Weltpolitik* acabou sinalizando que não cabia mais à Alemanha o papel de “honest broker” e que ela tinha pretensões que fatalmente colocariam em risco interesses há muito consolidados de outras potências européias, e este era o caso particularmente da Inglaterra. Mas, no caso inglês, o que mais causava preocupação era a implantação de uma marinha de guerra alemã, passo necessário para qualquer potência que tivesse a pretensão de se tornar uma potência mundial.

Coube ao almirante Alfred von Tirpitz (1849-1930), que se tornou comandante da marinha imperial, a função de encabeçar esse projeto. Entre o fim da década 1890 e o começo do século XX, uma série de leis e aprovisionamentos de recursos foram consagradas ao desenvolvimento e construção dessa marinha, a qual colocava em xeque a preponderância marítima britânica e sobre o que ela repousava, o *two powers standard* (padrão duas potências), padrão este que se tornou uma política inglesa em 1889 (BARTLETT, 1996, p. 119). O poderio da marinha britânica deveria ter por essa política o tamanho da soma das duas maiores marinhas de guerra logo abaixo da inglesa,²⁰ ou seja, o objetivo inglês em termos navais era “ser mais forte que as duas

¹⁹ “Em 1890, o sucessor de Bismarck, Leo von Caprivi, permitiu que o Tratado de Resseguro expirasse. A França prontamente entrou em cena, oferecendo a São Petersburgo generosos empréstimos e subsídios para armamentos. O resultado foi a convenção militar franco-russa de 17 de agosto de 1892 e a mais ampla aliança de 1894, ambos as quais claramente viam a Alemanha como a futura inimiga” (CLARK, 2007, p. 377).

²⁰ Quando instituído pelos ingleses no final da década de 1880, a política do *two power standard* visava a Rússia e a

outras maiores marinhas combinadas” (HOBBSAWM, 1988, p. 441). A implementação do projeto naval alemão acabou alarmando a Inglaterra e conduzindo-a a um afastamento da Alemanha.

5.

Pari passu às mudanças na gestão da política externa do Reich, foi sendo construído um modelo antagônico, tendo na França sua idealizadora. A França, alijada das relações internacionais européias pelos sistemas bismarckianos, aproveitou a oportunidade da não renovação do Tratado de Resseguro pelos alemães para sair do seu isolamento por meio de uma aproximação com a Rússia. Em 1891, foi estabelecida a chamada Entente Dual (HOWARD, 2011, p. 32). A partir daí foi se estabelecendo uma política de aliança entre os dois países. Havia mais razões para o interesse da França nessa aproximação, além do desejo de sair do isolamento. Como o interesse em investir capitais no Império do czar, o qual dependia bastante desses capitais para alavancar sua infra-estrutura industrial, ao mesmo tempo em que tais empréstimos eram necessários para seus projetos militares.

Essa política ganhou um direcionamento mais acabado quando, em junho de 1898, Théophile Delcassé (1852-1923) tornou-se ministro do exterior da França. Iria ter início o chamado “sistema Delcassé”. Segundo Girault, o trabalho do chanceler francês se conduzia em três direções principais. Eram elas: o fortalecimento das ligações com o aliado russo, afastar a Itália da Tríplice e assegurar a amizade da Inglaterra (1997, p. 330).

Assim, Delcassé procurou dar continuidade ao fortalecimento da aproximação com a Rússia que tinha se iniciado desde o princípio da década de 1890. Tal aproximação acabou desembocando no acordo de agosto de 1899. Ainda no contexto das dissensões coloniais com a Inglaterra, o ministro francês conseguiu por esse acordo um comprometimento da Rússia em apoiar a França num possível conflito com os ingleses.²¹ Apesar de tal cláusula logo ficar envelhecida pelo acordo que ingleses e franceses fizeram a propósito justamente dessas diferenças coloniais, ele não deixou de ser um dos pilares do sistema Delcassé, pois estabeleceu uma aproximação definitiva entre Paris e São Petersburgo.

Talvez o maior feito de Delcassé tenha sido sua política de aproximação com a Inglaterra. Tal política desembocou na *Entente Cordiale* (entendimento cordial), que

França (BARTLETT, 1996, p. 119).

²¹ Não devemos nos esquecer que nesse mesmo momento (1898) aconteceu o *incidente de Fachoda*, cidade do Sudão, onde ingleses e franceses quase se confrontaram militarmente.

se baseava no regramento de suas diferenças coloniais, as quais foram acertadas no acordo colonial de abril de 1904.²²

Da mesma forma, Delcassé procurou se aproximar dos italianos com a intenção de afastá-los das potências centrais. Segundo Girault, para isso usou de “chantagem” (1997, p. 337). A França detinha sessenta por cento da dívida externa italiana e podia emprestar mais, desde que a Itália se afastasse de sua aliança com os alemães e os austríacos. Os italianos não chegaram a largar seus aliados da Tríplice, mas os franceses conseguiram estabelecer um acordo secreto que estabelecia a neutralidade da Itália no caso de um conflito franco-alemão (GIRAULT, 1997, p. 337).

Um episódio decisivo veio reforçar esse movimento de aproximação entre essas potências, a crise marroquina de 1905. Reagindo a essa situação de isolamento, os alemães fizeram uma investida diplomática para demonstrar sua preeminência na política mundial. Aproveitando a situação de fragilidade interna vivida pela Rússia por causa da derrota na Guerra Russo-Japonesa e da Revolução de 1905, e sua incapacidade de auxiliar a França militarmente, os alemães acharam que podiam forçar a França a se submeter à sua proteção e com isso retirar da Rússia e da Inglaterra qualquer posição segura na Europa ocidental (TAYLOR, 1962, p. 155).²³

Tal investida levou à crise marroquina. Ela começou pela visita do kaiser a cidade de Tânger no Marrocos. Esse país não era uma colônia formal da França, porém os franceses, nos primeiros anos do século, começaram a exercer um grande domínio econômico sobre esse país do Magreb. Portanto, a visita do kaiser visava deslocar os franceses dessa área na medida em que tal visita se combinou com a defesa por Berlim da soberania do sultão e de estabelecer a política de “porta aberta” para a região (MOMMSEN, 1985, p. 158).²⁴ Essa pressão diplomática alemã acabou levando a demissão de Delcassé.

Contudo, não contentes com essa vitória, pois Delcassé era um firme defensor de uma política filoinglesa, os alemães foram mais longe, pois entenderam isso como um sinal de fraqueza e “continuaram a exercer pressão” (BARTLETT, 1996, p. 140). Foi nesse contexto que exigiram a convocação de uma conferência que pudesse regrar os interesses franceses no Marrocos (MOMMSEN, 1985, p. 158-159), na expectativa de

²² Segundo Hobsbawm, tal entendimento era “[...] essencialmente uma negociação imperialista através da qual os franceses desistiram de reivindicar o Egito, e, em troca, a Grã-Bretanha apoiaria suas reivindicações relativas ao Marrocos [...]” (HOBSBAWM, 1988, p. 439).

²³ Girault é menos incisivo que Taylor, mas vai na mesma direção. Ele afirma que a Alemanha se aproveitou da fragilidade russa para “[...] obrigar a França, que não tinha mais o apoio do exército russo, a um regramento negociado com Alemanha, a fim de provar a futilidade do “sistema” Delcassé que depois de dois anos tentava isolar a Alemanha” (1997, p. 352).

²⁴ O Kaiser ao chegar ao Marrocos, encontrou-se com o embaixador francês, a quem disse que “a Alemanha requeria comércio livre e igual direitos no Marrocos e via o Sultão como um governante de uma país independente” (ANDREW, 1968, p. 274).

que os franceses ficariam isolados nessa conferência (ANDREW, 1968, p. 303). Todavia, na conferência de Algeciras (janeiro de 1906), foram os alemães que ficaram isolados e tiveram que recuar, pois os franceses receberam o firme apoio dos ingleses e da maioria dos países presentes à conferência. Conclui o historiador Mommsen, a propósito da crise marroquina,

em lugar de fazer saltar a *Entente Cordiale* [...] a política alemã produziu o efeito contrário transformando-a em um acordo que abarcava inclusive as questões de política européia. Pela primeira vez tiveram lugar acordos militares entre a França e a Inglaterra acerca de operações conjuntas no caso de uma guerra com as potências centrais (1985, p. 159).²⁵

Portanto, apesar dessa crise ter levado à demissão de Delcassé, ela não deixou de reforçar ainda mais o sistema de alianças que o chanceler francês vinha construindo. Em agosto de 1907, Rússia e Inglaterra, por meio dos seus ministros das relações exteriores, Edward Grey e Alexander Isvolsky, finalmente chegaram a um entendimento. Como, afirma Hobsbawm, “o implausível se tornou realidade”. Esses dois países estabeleceram um tratado em que era feita uma concessão fundamental nunca antes admitida, a aceitação por parte da Inglaterra de que a Rússia pudesse se expandir para os estreitos, mais especificamente, ter o controle sobre Constantinopla (HOBSBAWM, 1988, p. 434).

Por outro lado, o fracasso alemão em Algeciras reforçou sentimento alemão do “encercamento” (BARTLETT, 1996, p. 140), isto é, de que a Alemanha tinha em ambos os lados de sua fronteira inimigos e que estava presa numa espécie de armadilha. Portanto, a visão recorrente de que a solução para os seus problemas geopolíticos alemães residia na guerra ganhou novo fôlego.

287

6.

Dessa forma, tinham se constituído os dois blocos que se enfrentariam daí a poucos anos na Primeira Grande Guerra, a tríplice Entente (França, Inglaterra e Rússia) e a tríplice aliança (Alemanha, Áustria-Hungria e Itália). Diz Hobsbawm, “tais blocos, fora de uma guerra, eram novos em si mesmos e derivavam, essencialmente, do surgimento no cenário europeu de um Império Alemão unificado”, mas só se tornaram um perigo para a paz “quando as alianças opostas se consolidaram como permanentes” (1988, p. 431).

²⁵ Devemos lembrar que a *Entente Cordiale*, como foi dito, baseava-se inicialmente apenas em um acordo colonial e não tratava de questões européias.

Dessa forma, questões que tinham um claro caráter periférico para os principais integrantes desses blocos, como era o caso das disputas sobre os Bálcãs – em relação aos quais Bismarck afirmara que “não valiam os ossos de um único granadeiro pomerano” (HOBSBAWM, 1988, p. 433) – acabaram empurrando essas potências para a guerra, entre outras razões, por que a “lógica do planejamento militar conjunto que congelou os blocos” transformou esse sistema de alianças numa bomba-relógio (HOBSBAWM, 1988, p. 433), pronta para ser acionada por aquele tipo de disputas.

E tais disputas logo apareceram. Em 1908, durante a revolta dos Jovens Turcos no Império Otomano, a Áustria-Hungria aproveitou a ocasião para anexar a Bósnia-Herzegovina, a qual administrava desde 1878, o que causou sentimentos belicosos em Moscou. Nos meios nacionalistas chegou-se a se falar em ir à guerra.²⁶ Ao mesmo tempo, a crise Bósnia consolidou o afastamento definitivo entre Rússia e Áustria, mas também entre Rússia e Alemanha, que nada fez para auxiliar a primeira nessa crise.

Dois anos depois, em outubro de 1912, teria início a Primeira Guerra Balcânica. Sérvios e montenegrinos, auxiliados por búlgaros e gregos, aproveitando-se da contínua fragilidade turca, entraram em guerra contra o Império Otomano, ocupando a região do Sandzak de Novi Pazar, Kosovo e Macedônia. Empurrando os otomanos quase completamente para fora de seus territórios europeus. Insatisfeita com as conquistas que obteve com guerra, a Bulgária acabou por entrar em guerra, em junho de 1913, com seus antigos aliados, Sérvia e Grécia. Por outro lado, estes últimos tiveram o apoio da Romênia. Incapaz de enfrentar tal coalizão, os búlgaros acabaram derrotados nessa Segunda Guerra Balcânica.

Essas guerras provocaram um claro fortalecimento Sérvio, já que quase dobrou de tamanho ao final delas. Algo inaceitável para Viena, que via no projeto sérvio de constituir uma *Grande Sérvia* uma ameaça a sua integridade territorial, na medida em que se esse projeto fosse bem-sucedido, a Sérvia seria um pólo de atração para os sentimentos nacionalistas de suas populações eslavas do sul. Como afirmava A. J. P. Taylor, “a monarquia habsbúrgica e o nacionalismo eram incompatíveis, nenhuma paz verdadeira era possível entre eles” (1990, p. 46).

Assim, em 28 de junho de 1914,²⁷ o arquiduque Francisco Ferdinando foi assassinado pelo jovem bósnio-sérvio, Gravilo Prinzip, quando visitava a cidade de Sarajevo. Viena tinha encontrado seu *casus belli*. Podia agora tentar resolver de vez o problema sérvio. Assim sendo, os austríacos responsabilizaram o governo de Belgrado pelo atentado, fazendo um conjunto de exigências em dez pontos. O único ponto que

²⁶ A anexação da Bósnia-Herzegovina foi considerada um “Tsushima diplomático” (FIGES, 1999, p. 324). A propósito, Tsushima é o nome da principal batalha perdida pelos russos na Guerra Russo-Japonesa.

²⁷ Essa data era uma data nacional sérvia, pois nesse dia comemorava-se a batalha de Kosovo, quando esse povo perdeu para os turcos sua independência.

não foi aceito pela Sérvia era o que exigia que a investigação em território sérvio fosse conduzida pelas autoridades imperiais em pessoa, o qual, se aceito, significaria a perda da soberania sérvia. Diante da negação de Belgrado, a Áustria declarou guerra à Servia no dia 28 de julho, levando a Rússia, no dia seguinte, a fazer uma mobilização parcial. No dia 30, a Alemanha exigiu que os russos voltassem atrás em sua mobilização. Contudo, a Rússia passou a mobilização geral e, no dia primeiro de agosto, os alemães declararam guerra ao estado czarista. Tinha começado a Primeira Grande Guerra.

Referências

- AFFLEBARCH, Holger. Congress of Berlin. In: MERRIMAN, John; WINTER, Jay (Ed.). **Europe 1789 to 1914**. Encyclopedia of the Age of Industry and Empire. Londres: Thomson/Gale, 2006.
- ANDREW, Christopher. **Théophile Delcassé and the making of the entente cordiale**. A reappraisal of the French foreign policy 1898-1905. Londres: Palgrave Mcmillan, 1968.
- BARTLETT, C. J. **Peace, war and the european powers, 1814-1914**. New York: St. Martin's Press, 1996.
- BERGERON, Louis et alli. **La epoca de las revoluciones europeas, 1780-1848**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1976.
- BERGHAWN, V. R. **Germany and the approach of war in 1914**. New York: Saint Martin's Press, 1973.
- BLACKBOURN, David. **The long nineteenth century: A History of Germany, 1780-1918**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- CLARK, Christopher. **Kaiser Wilhelm II, a life in power**. Londres: Penguin Books, 2009.
- _____. **Iron Kingdom**. The Rise and Downfall of Prussia, 1600–1947. Londres: Penguin Books, 2007.
- CLAUSEWITZ, Carl von. **Da Guerra**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FIGES, Orlando. **A tragédia de um povo**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- HALL, Richard c. **The Balkan wars 1912–1913**. Prelude to the first world war. Londres: Routledge, 2000.
- HOBBSAWM, Erich J. **A era dos impérios**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. J. **A era do capital 1848-1875**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HODGE, Carl Cavanagh. Introduction. In: HODGE, Carl Cavanagh (Ed.). **Encyclopedia of the age of imperialism, 1800–1914**. Westport: Greenwood Press, 2008.
- HOWARD, Michael. **Primeira Guerra Mundial**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

- GIRAULT, René. **Diplomatie européenne, nations et imperialismes (1871-1914)**. Paris: Payot, 1997.
- KANN, Robert A. **A history of the Habsburg Empire 1526-1918**. Berkeley: University of California Press, 1974.
- KOCH, H. W. **A history of Prussia**. New York: Dorset Press, 1978.
- LERMAN, Katharine Anne. Bismarck Germany. In: RETALLACK, James. **Imperial Germany: 1871-1918**. Londres: Oxford University Press, 2008.
- MILZA, Pierre. **Napoléon III**. Paris: Perrin/Tempus, 2006.
- MOMMSEN, Wolfgang J. **A Europa del imperialismo**. 12. ed. Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1985.
- RUHLMANN, Jean. **Histoire de l'Europe au XXe siècle 1900-1918**. Bruxelas: Éditions Complexe, 1994.
- SCHOWALTER, Dennis. Concert of Europe. In: MERRIMAN, John; WINTER, Jay (Ed.). **Europe 1789 to 1914**. Encyclopedia of the Age of Industry and Empire. Londres: Thomson/Gale, 2006.
- TAYLOR, A. J. P. **The Habsburg monarchy 1809-1918**. Londres: Penguin Books, 1990.
- _____. **Bismarck, the man and the statesman**. Nova York: Vintage Books, 1967.
- _____. **The course of German history**. New York: Capricorn Books, 1962.
- _____. **The struggle for mastery in Europe 1848-1918**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Resenha

NO RASTRO DAS FOLHAS PERIÓDICAS: OS IMPRESSOS NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA*

MOLINA, Matías M. *História dos jornais no Brasil: da era colonial à Regência (1500-1840)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 1. 560p.

Amanda Peruchi**

Palavras-chave: Imprensa no Brasil; História dos jornais; Historiografia.

Keywords: Press in Brazil; History of the newspapers; Historiography.

292

Em 1863, Manuel Duarte Moreira de Azevedo, bacharel em letras, doutor em medicina, membro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e mais conhecido por Dr. Moreira de Azevedo, publicou, na revista do IHGB, o texto *Origem e Desenvolvimento da Imprensa no Rio de Janeiro*, um dos primeiros, senão, o primeiro, que explorou detalhadamente as publicações da imprensa carioca daquele tempo. O escrito, que, muito provavelmente, foi o único do Oitocentos que se dedicou a tal empreitada, teve como principal objetivo elencar e comentar os periódicos publicados na capital imperial pela tipografia da Impressão Régia ou pelas tipografias particulares instaladas na corte, entre os anos de 1808 e 1863. Depois dele, apenas o historiador Alfredo de Carvalho, aproveitando-se da comemoração do centenário da imprensa no país, publicou, em 1908, *Gênese e Progressos da Imprensa Periódica do Brasil*, também na revista do IHGB. Diferentemente do *Origem e Desenvolvimento da Imprensa no Rio de Janeiro* que se ocupou apenas dos periódicos da cidade do Rio de Janeiro, o estudo de Carvalho foi, e continua sendo considerado pela historiografia brasileira como o primeiro estudo que se comprometeu com a audaciosa tarefa de listar todos os periódicos produzidos no Brasil naqueles primeiros cem anos de impressos, independentemente da região em que foram publicados.

Trabalhos abrangentes como o pretendido por Alfredo de Carvalho no começo do século XX ocuparam pouco espaço na historiografia brasileira. No decorrer do século XX e no início do século XXI, a maior parte das obras teve como objeto apenas um determinado periódico, como os estudos de Nelson Dimas Filhos, *Jornal do Comércio: a notícia dia a dia (1827-1887)*, de 1972, e de Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Gazeta*

do Rio de Janeiro (1808-1822), de 2007, ou se dedicaram aos periódicos publicados de uma certa região, como o de Gondim da Fonseca, *Biografia do jornalismo carioca*, de 1947, e o de José de Freitas Nobre, *História da imprensa de São Paulo*, de 1950.

Ressalva-se nesse habitual da historiografia, todavia, o estudo de Nelson Werneck Sodré, *História da Imprensa no Brasil*, publicado em 1966. A obra, além de listar um grande número de periódicos publicados no país desde a época colonial até meados do século XX, realiza uma análise do desenvolvimento e da produção dos impressos sob a "óptica da luta de classes", isto é, por um viés marxista. A imprensa, na visão de Sodré, sempre teria sido utilizada como um meio de comunicação de massas e, assim, sempre funcionou como um aparelho de sujeição dos trabalhadores. Na época de seu lançamento a obra ocupou uma lacuna da historiografia brasileira, que desde o início do século não tinha trabalhos dedicados a tentar realizar uma história mais completa dos impressos produzidos no Brasil. A *História da Imprensa no Brasil* de Sodré, nesse sentido, foi muito bem recebida por aqueles estudiosos da segunda metade do século XX e foi considerada por muitos pesquisadores, durante um bom tempo – e por alguns até hoje –, o principal trabalho sobre a história da imprensa do Brasil, principalmente em razão do grande levantamento de Sodré acerca dos títulos produzidos. Contudo, o estudo de Sodré encontra-se, de certo modo, datado dentro da atual historiografia brasileira e a necessidade de uma história da imprensa do Brasil, que contemple os aspectos culturais e sociais mais abrangentes, permanece sob demanda.

293

A historiografia brasileira, em vista disso, desde a década de sessenta do século passado carecia de uma obra que se propusesse a realizar um estudo sobre os impressos publicados no Brasil, da colônia à contemporaneidade, a partir de um viés mais cultural e social. É nesse espaço desabitado, pois, que se insere o estudo do jornalista Matías M. Molina,¹ *História dos Jornais no Brasil*. Dada à ambição do trabalho, Molina propôs dividir o estudo em três volumes, pois, segundo ele mesmo justificou, dar conta dos impressos publicados nesse longo espaço de tempo é uma tarefa que requer muitas páginas escritas. Este alto número de impressos, aliás, interferiu diretamente na estrutura de seu projeto, que precisou ser repensado e dividido diversas vezes. Por esse motivo, o estudo de Molina se concentrou "apenas nos jornais de informação geral. Ficaram de fora os diários especializados, como os esportivos e econômicos, e os jornais em língua estrangeira [...]".

Outro fator que, segundo o jornalista, também contribuiu para a estrutura de seu projeto, foi o livro do professor da universidade norte-americana de Princeton, Paul Starr, *The Creation of the Media*. O livro do americano pretende mostrar "de que

¹ Matías M. Molina também é autor de *Os melhores jornais do mundo: uma visão da imprensa nacional* (2007), de vários artigos publicados no *Valor Econômico*, entre outros.

maneira algumas instituições como o Correios, a expansão do ensino, a introdução do telégrafo e outras tecnologias” foram importantes para a criação e a evolução dos meios de comunicação nos Estados Unidos. Inspirado por este trabalho, Molina adaptou “a maneira de Starr ver a criação da mídia em seu país para tentar compreender melhor as condições em que nasceram e desenvolveram os jornais brasileiros”. Por meio de uma pesquisa minuciosa, Molina tem como objetivo realizar uma história dos jornais brasileiros, ou seja, seu estudo “não tenta adivinhar” o futuro de um jornal, “não antecipa seu fim nem assegura que terão vida eterna. Limita-se a contar a história dos jornais no contexto de uma época. Dezenas deles”. Não se encaminha, portanto, no sentido de discutir o destino dos jornais, ou melhor, no sentido de discorrer sobre uma história dos jornais para desnudar o futuro dos impressos.

O primeiro livro, do que promete ser um vasto estudo, *História dos Jornais no Brasil: da era colonial à Regência (1500-1840)*, foi publicado no início de 2015 e analisa, de maneira geral, a chegada das primeiras tipografias, os primeiros impressos publicados e alguns homens das letras que se envolveram com as artes gráficas. A obra se encontra dividida em quatro partes. Intitulada *A era colonial*, a primeira parte do estudo destaca a tipografia e a imprensa da colônia com intuito de, segundo o autor, compreender melhor os porquês de o Brasil só ter conseguido firmar uma imprensa nacional apenas no século XIX. Na segunda, *A corte no Brasil*, Molina explora o recorte que ele chamou como o “período de transição”, ou seja, o momento marcado pela vinda da Corte portuguesa, pela instalação da Imprensa Régia e pela produção dos primeiros impressos. *Jornais na independência e na regência* é o título da terceira parte deste volume e, como sugere, tem como proposta investigar o envolvimento e o posicionamento de algumas folhas diante do governo, em tempos, vale lembrar, de conturbados debates que tomavam as ruas, principalmente da cidade do Rio de Janeiro, e tinha os jornais como principal veículo de informação. A quarta e última parte, *Infraestrutura*, discute a respeito dos “fatores que condicionaram o desenvolvimento da imprensa e ajuda a explicar a baixa penetração dos jornais no Brasil”, nos séculos XVI, XVII, XVIII até meados do XIX, mais especificamente até 1840.

Molina abre espaço, neste primeiro volume, para uma reflexão a respeito da história dos impressos do Brasil na época colonial. Não por achar que a colônia teve uma importante produção de impressos, mas para tentar refletir sobre os porquês de o país não ter uma imprensa, ou mesmo, uma tipografia, nos seus primeiros séculos de vida – uma vez que o Brasil, “três séculos e meio depois das primeiras obras estampadas por Gutemberg”, só desempenhou tal atividade a partir de 1808, com a vinda da família real portuguesa. Destaca Molina que não foi proibida oficialmente no Brasil a instalação de tipografias nem a produção de impressos durante a colônia, mas o fato

– simples até – foi que as terras brasileiras não eram propícias para o desenvolvimento das artes gráficas. Com uma minguada população, praticamente toda analfabeta, e um grande território, a colônia de Portugal não recebia incentivos nem para a produção de pequenos folhetos. No período inicial, destarte, a instalação de uma tipografia poderia, de acordo com Molina, “ser considerada supérflua”, mas com o aumento da população e o aumento da dependência dos portugueses em relação ao Brasil, a ideia passou a ser aceita e, aos poucos, ganhou corpo.

Logo na primeira década do século XVII, quando as capitânicas do Norte ficaram nas mãos dos holandeses, isto é, da Companhia das Índias Ocidentais, e diferentes povos imigraram para essa região, o plano para a existência aqui no Brasil de uma tipografia passou a ser concreto. O principal governante deste domínio, o conde João Maurício de Nassau pediu, várias vezes durante seu governo, que fosse instalada uma tipografia naquela região com o argumento de que a impressão de documentos naquelas terras seria benéfica para a sua administração e, conseqüentemente, para a manutenção do domínio. Todavia, com a expulsão dos holandeses e a retomada do território pelos portugueses, em 1654, o projeto de Maurício de Nassau não foi executado. Os portugueses, como era de se esperar, e dado seu posicionamento frente a esse assunto, engavetaram rapidamente a iniciativa do conde. Outra tentativa de se instalar uma tipografia no Brasil foi a do português Antônio Isidoro da Fonseca que, em meados do século XVIII, se acomodou no Rio de Janeiro com seus equipamentos e até chegou a imprimir algumas obras. A Corte de Lisboa, infelizmente, não aprovou a ação e, além de determinar o retorno de Isidoro da Fonseca para Portugal em razão desse episódio, passou a proibir a instalação de tipografias bem como a produção dos impressos na colônia. Nota-se, nesse sentido, segundo Molina, que na colônia a não existência de uma lei que proibisse a impressão não significava que ela era permitida, pois sempre que existia alguma iniciativa de impressão ela era rapidamente coibida pelos portugueses.

A vinda da corte portuguesa para as terras do Brasil ocasionou variadas mudanças na administração dos portugueses e a instauração de determinados órgãos até então inexistentes na colônia, como a imprensa. Com a instalação, em 1808, da Imprensa Régia no Brasil, a proibição de fabricação de impressos na colônia foi deixada de lado e substituída por investimentos do governo português: nessa época, o Brasil recebeu um variado maquinário para que fossem desenvolvidas as artes gráficas em suas terras. Molina, levando em consideração tais mudanças ocasionadas com a presença da corte no Brasil, mapeou os principais jornais que começaram a ser publicados pela Imprensa Régia ou por tipografias particulares, que tinham a autorização do governo. Destacou, assim, impressos variados, tais como a *Gazeta do Rio de Janeiro* (1808-1822),

o *Correio Braziliense*, a *Idade d'Ouro do Brazil* (1811-1823) e *O Patriota*, que começaram a publicar artigos que se posicionavam de forma favorável ou contrária ao governo de Portugal no Brasil.

Todavia, os jornais voltados para as discussões nos momentos da Independência ou da Regência tiveram um destaque especial na terceira parte deste volume. Foram apresentados primeiramente os jornais do Rio de Janeiro contrários à Independência, como o *Conciliador do Reino Unido* (1821) de José da Silva Lisboa, que, segundo Molina, não se omitia em defender a união entre os reinos de Portugal e Brasil. E, em seguida, um dos jornais que mais debateram sobre a possibilidade de o Brasil ser ou não um Império: *O Republico*, que começou a ser publicado durante um ano antes do início das regências, em 1830, mas que saiu por diversas vezes até 1855. Outros jornais publicados na cidade do Rio de Janeiro, que tiveram importante participação na história da imprensa do Brasil receberam igual atenção nesta parte do livro, tais como: o *Correio do Rio de Janeiro* (1822-1823), o *Diário do Rio de Janeiro* (1821-1959/1860-1878), o *Jornal do Commercio* (1827-actual) e *A Aurora Fluminense* (1827-1835). Destaca-se, ainda, a presença de alguns jornais baianos, pernambucanos e, também, de outras províncias do país como, por exemplo, os do Rio de Grande do Sul.

296

O problema de maior relevo na história da imprensa nesse período apontado por Molina, na última parte de seu livro, foi a contradição entre os jornais terem sido importantes instrumentos na redefinição da vida social e política do país, mas, ao mesmo tempo, pouco lidos pelos brasileiros. Molina pontua, desse modo, as dificuldades da produção dos impressos: o maquinário ultrapassado, o grande número de analfabetos da população brasileira, as dificuldades de transportes, o valor elevado dos impressos, entre outros. Molina evidencia que as adversidades encontradas na fabricação das folhas periódicas fizeram que a mesma elite letrada que produzia os impressos era também quem os comprava.

Molina oferece nesse volume que, como mencionado, integrará futuramente um estudo de maior fôlego, uma análise minuciosa sobre o que a presença ou ausência de impressos pode revelar sobre história da imprensa brasileira. Destaca, sobretudo, as dificuldades de se manter a publicação dos jornais e a importante participação que eles tiveram na vida política e social do Brasil, independentemente de sua duração ou de sua posição ideológica. Em suma, com uma escrita agradável, uma leitura rigorosa das fontes e uma análise que inclui diferentes aspectos, a obra de Molina contribui para diminuir a falta desse tipo de estudo na historiografia brasileira e deixa estudiosos e interessados à espera dos próximos volumes.

Referências

- AZEVEDO, Dr. Moreira de. Origem e desenvolvimento da imprensa no Rio de Janeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, t. XXVIII, v. 2, 1865, p. 169-224.
- CARVALHO, Alfredo de. Gênese e progressos da imprensa periódica no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, parte I, 1908.
- DIMAS FILHO, Néelson. **Jornal do Commercio**: A notícia dia a dia (1827-1987). Rio de Janeiro: Fundação Assis Chateaubriand; *Jornal do Commercio*, 1987.
- FONSECA, Manuel José Gondin da. **Biografia do jornalismo carioca**: 1808-1908. Rio de Janeiro: Quaresma, 1941.
- MOLINA, Matías M. **História dos jornais no Brasil**: da era colonial à Regência (1500-1840). São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 1.
- NOBRE, José de Freitas. **História da imprensa de São Paulo**. São Paulo: Leia, 1950.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **A Gazeta do Rio de Janeiro (1808-1822)**: cultura e sociedade. Rio de Janeiro: Eduerj, 2007.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **A história da imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.