

Revista Ágora

ISSN 1980-0096

FICHA TÉCNICA

Editores

Sergio Alberto Feldman (Universidade Federal do Espírito Santo), Brasil

Pedro Ernesto Fagundes (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)

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

Imagem da capa

Recaredo y Obispos. Concilio III de Toledo, 589. Códice Vigilano, fol. 145, Biblioteca del Escorial.

Contato

Av. Fernando Ferrari 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, número 26, dezembro, 2017.
172p.

Semestral
ISSN 1980-0096

1. História - Periódicos

CDU 93/99

Dossiê

Debates, polêmicas e conflitos: relações entre estabelecidos e *outsiders* no Ocidente tardo antigo e medieval

- 7 Apresentação
Ana Paula Tavares Magalhães e Sergio Alberto Feldman
- 10 Homenagem a Ruy de Oliveira Andrade Filho
Ana Paula Tavares Magalhães
- 12 Homenagem ao professor Ruy de Oliveira Andrade Filho
Celso Taveira
- 14 À margem da sabedoria: por um exemplo de crítica social de fundamentação cristã na Idade Média Tardia germanófona em *A nau dos insensatos*, de Sebastian Brant
Álvaro Alfredo Bragança Júnior
- 30 *A via pacis*: dissenso e consenso no projeto franciscano (séculos XIII-XIV)
Ana Paula Tavares Magalhães
- 47 Jacopone de Todi: penitente, franciscano, poeta, um *outsider*
Angelita Marques Visalli
- 65 Heréticas à margem: os estabelecidos inquisidores e as bruxas outsiders
Geraldo Pieroni e Alexandre Martins
- 78 Entre a fé e o pecado: O olhar feminino na *Incipit Obitvs cvivsdam Abbatis Nancti*
Germano Miguel Favaro Esteves
- 94 *As memórias* de Leonor López de Córdoba (1362/23-1430): inaugurando linhagens
Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne
- 107 Estabelecidos e *outsiders* na medievalística contemporânea
Mario Jorge da Mota Bastos
- 122 Revendo a ideia de tolerância: os contornos da marginalização das comunidades mudéjares castelhanas no século XIII
Renata Vereza
- 134 Entre a longa-duração e a ruptura: a consciência mítica medieval apreendida pela dialética do eu e do outro no mesmo
Ronaldo Amaral

148

A ética e a concepção religiosa de Isidoro de Sevilha: o livro das *Sentenças*
Sergio Alberto Feldman

Artigos

160

A construção retórica da rainha Boudica como mulher na *História Romana*
de Dião Cássio
Bruno Soares Lima

Dossiê

Debates, polêmicas e conflitos: relações entre estabelecidos e *outsiders* no ocidente tardo antigo e medieval

Apresentação

O dossiê temático desta edição, intitulado “Debates, polêmicas e conflitos: relações entre estabelecidos e *outsiders* no Ocidente tardo antigo e medieval”, teve como proposta, e objetivo principal, reunir trabalhos que discutam a História do Ocidente tardo antigo e medieval, incluindo estudos sobre o pensamento. Foram aceitos trabalhos sobre todos os tipos de debates, polêmicas e tensões entre poderes em conflito, maioria e minorias, Igreja e dissidentes, que enfoquem os temas tratados.

O primeiro artigo é de autoria de Álvaro Alfredo Bragança Júnior e versa sobre um gênero literário, a *Narrenliteratur* (literatura dos insensatos), cujo principal objetivo era advertir o homem de então dos perigos de uma nova instância reguladora do *orbe*, não sendo a Igreja. Sebastian Brant com seu *Das Narrenschiff* (*A nau dos insensatos*) critica os desvios de então, personificando os agentes sociais como insensatos, que se deixam levar por novos modelos de comportamento. O espaço é o Sacro Império e o recorte temporal é o século XV.

O segundo artigo é de autoria de Ana Paula Tavares Magalhães (USP), que também coordena este dossiê e trata do franciscanismo, um tema que tem reaparecido e gerado interesse na academia e na sociedade. Como ela explica, trata-se de uma “[...] controvérsia fundamental no interior da Ordem Franciscana ao longo do século XIII e parte do século XIV que opôs duas formas de interpretação da regra: ao passo que os “Conventuais” eram defensores de uma observância ampla, os “Espirituais” preconizavam a observância estrita, conforme o que imaginavam ser o projeto original de Francisco”.

O terceiro artigo nos vem do Paraná e também trata do franciscanismo. É de autoria de Angelita Marques Visalli e seu tema enfoca um dos espirituais franciscanos, nos apresentando uma abordagem sobre o personagem Jacopone de Todi (1236-1306) a partir das relações de poder tanto institucionais (relação com o papado) como pessoais. Alocado na Itália medieval, no século XIII e início do XIV e no auge do conflito entre conventuais e espirituais. Faz, portanto um conjunto, com o artigo anterior, pois elabora um estudo de caso meticuloso, com análises de textos em italiano medieval e reflexões inéditas sobre este personagem.

O quarto texto é de um colega que colabora como nosso grupo de pesquisa há mais de uma década, sendo especialista em Inquisição e autor de alguns livros. Trata-se de Geraldo Magela Pieroni (UTP/PR) em conjunto com Alexandre Martins, doutorando em Filosofia (PUC/PR). O artigo denominado “Heréticas à margem: os estabelecidos inquisidores e as bruxas *outsiders*” faz um interessante contraponto entre a teoria de Elias e Scotson e as inter relações entre inquisidores e as mulheres acusadas de bruxaria.

Como nos dizem os autores: “Muitas mulheres foram acusadas de práticas desviantes que maculavam a ortodoxia religiosa. Quem determinava estas condutas consideradas fora da lei? O que legitima a criminalização de um grupo acusado de heterodoxo? As leis são filhas do tempo no qual foram produzidas e, portanto, é inequívoco o embate entre duas visões de mundo, de um lado, a concepção erudita dos juristas e teólogos os quais definem situações e comportamentos como “certos” ou “errados”; e do outro, a da cultura popular do povo supersticioso”.

O quinto artigo nos vem de um dos discípulos do homenageado neste dossiê, que atingindo a titulação de doutor, pode homenagear seu mestre e amigo com esta publicação. Trata-se de Germano Miguel Favaro Esteves (UNESP/Assis) com seu artigo: “Entre a fé e o pecado: o olhar feminino na *Incipit Obitvs civvsdam Abbatis Nancti*” que através da análise de um clássico da hagiografia do período visigótico, a obra “Vida dos Santos Padres de Mérida” faz uma análise da aguda misoginia clerical do personagem Nanctus. O tema é muito contemporâneo, mesmo sendo da Antiguidade Tardia e espacialmente alocado no reino visigótico, pois mostra a visão eclesiástica da malignidade da mulher e dos riscos que elas apresentam a um homem santo.

O sexto artigo, alocado na História das Mulheres enfoca a contribuição de uma mulher à cultura medieval, mostrando a participação destas na sociedade. O artigo vem do nordeste e é de autoria de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne (UFPB) e se denomina: “As *memórias* de Leonor López de Córdoba (1362/23-1430): inaugurando linhagens”. Nas palavras da autora trata-se de: “[...] obra escrita nos primeiros anos do século XV e considerada a primeira autobiografia em castelhano. Dada a importância desta obra, tanto do ponto de vista histórico, quanto literário, o estudo busca evidenciar a contribuição das mulheres nos estudos sobre gêneros autobiográficos [...]”.

O sétimo artigo é de Mario Jorge Mota Bastos (UFF/Niterói/RJ) e se denomina: “Estabelecidos e *outsiders* na medievalística contemporânea”, nos traz reflexões sobre o tema no âmbito da historiografia. O autor visita a escrita da história recente, nos colocando a percepção dos europeus, em relação aos medievalistas de outros continentes e suas contribuições. Indaga e reflete sobre a visão de quem vive nos espaços outrora medievais, em relação a nós e outros como nós, e a nossa obra desenraizada, já que não tivemos medievo. Mário questiona, provocando a polêmica: “[...] Mas, será que de fato lhes pertence, de alguma forma superior ou específica, o “passado” em questão? Seremos, todos nós ‘outros’, *outsiders* ao promovermos a medievalística desde as “periferias” do mundo contemporâneo?”.

O oitavo artigo também vem da UFF (RJ) e é de autoria de Renata Vereza e se denomina: “Revendo a ideia de tolerância: os contornos da marginalização das comunidades mudéjares castelhanas no século XIII”. Um artigo que busca refletir sobre

as relações dos castelhanos cristãos com os muçulmanos dos territórios 'reconquistados' pelos reis Fernando III e Afonso X, além de outros anteriores e posteriores. A autora revisita o conceito da 'convivência' tão caro aos historiadores no período da celebração dos 500 anos da reconquista/descoberta da América (1491/1992). Tenta demonstrar que já havia conflitos e tensões no século XIII e que se tornarão mais fortes no século XVI.

O nono artigo nos traz o segundo discípulo de nosso homenageado, que foi seu primeiro doutorando a defender na UNESP/Assis. Trata-se de Ronaldo Amaral (UFMS – Campo Grande) e que nos apresenta um artigo denominado: "Entre a longa-duração e a ruptura: a consciência mítica medieval apreendida pela dialética do eu e do outro no mesmo". Traz no artigo uma ampla reflexão da compreensão de mundo no período tardo antigo (e diria também medieval). Como nós, hoje, podemos entender o homem do passado? Seus códigos, sua concepção do mundo são vistos, por nós através das lentes do presente. O autor sugere: "Contudo, não havendo a possibilidade de encontrar o pensamento e o modus desse pensar do homem do pretérito por ele e nele mesmo, só poderemos apreendê-lo a partir de nós, no interior de nosso próprio espírito, e por meio de uma dialética entre a alteridade e a identidade, quando, sobretudo esta última poderá sobreviver ainda que obnubilada e resignificada pela primeira".

O décimo e último artigo é de minha autoria, como coordenador deste dossiê, não poderia deixar de homenagear Ruy de Oliveira Andrade Filho com um texto, mesmo se humilde demais, para tal missão. Como nos conhecemos estudando Isidoro de Sevilha e o reino visigótico de Toledo, não poderia ser outro o texto que agregaria a esta coletânea de autores para homenagear Ruy. Meu texto se denomina: "A ética e a concepção religiosa de Isidoro de Sevilha: o livro das *Sentenças*". O artigo analisa a concepção de mundo isidoriana, na qual o mundo é um palco do confronto entre o bem e o mal, Deus e o diabo, chegando a se aproximar de um dualismo inaceitável para a Igreja. Nas palavras do autor, o artigo: "[...] pretende descrever e analisar a visão de mundo isidoriana, vista através do prisma da luta do Bem e do Mal, do confronto entre as boas ações e os pecados, que emana desta obra. A vida humana é o palco da luta das virtudes contra os vícios/pecados (*De pugna virtutum adversus vitia*). Tudo o que for prazer carnal, é definido como uma armadilha, uma tentação que leva o homem a cair nos braços do Diabo. Para vencer as tentações do Diabo e da carnalidade deve se elevar aos céus, a Deus".

Ana Paula Tavares Magalhães
Sergio Alberto Feldman
Organizadores.

Homenagem a Ruy de Oliveira Andrade Filho

A vida acadêmica pode ser muito generosa, e há momentos em que ela efetivamente nos prova essa sua vocação. Nossa ação e interação na Universidade nos trazem bons mestres, ótimos colegas, grandes amigos. Mas, para além disso, nosso trânsito na academia por vezes nos faz descobrir irmãos – de intelecto, vontade e alma – que nos permitem criar laços profundos com o outro e nele reconhecemos a nós mesmos.

Ruy de Oliveira Andrade Filho é alguém que tem reunido, para mim, ao longo desses quase treze anos de convívio, todas essas características. Creio que, neste tempo nem tão longo, coube uma vida inteira. A mim sempre me parece que conheço o Ruy desde sempre, tamanho o afeto que nos une, tamanha a transparência que nos conecta. E este é um momento privilegiado para se afirmar que, para todos nós – seus alunos, colegas, amigos e irmãos –, a generosidade da academia tem se materializado na pessoa do Ruy.

10

A trajetória de pesquisador e docente daqueles a quem admiramos arrisca a sempre nos parecer distante e deslocada *desta* realidade. É como se o caminho que os conduziu até aqui fosse uma manifestação quase imaterial, já que tudo quanto teria se passado *antes* deveria *necessariamente* conduzir ao momento atual, marcado pela maturidade acadêmica. Não é este o caso em questão. Seja porque a simplicidade de sua forma de existir e relacionar-se *desobriga* os títulos e deferências, *obrigando*, pois, todos a tratá-lo, invariavelmente, por “Ruy”; seja porque ao próprio Ruy nunca teria parecido proveitoso alimentar imaginações acerca de uma vida supostamente elevada, e situada acima e além de todos; seja porque toda fantasia, qualquer que fosse ela, jamais resistiria à realidade que se impôs desde sempre – e que resultaria em valorizar as conquistas e, ao mesmo tempo, humanizar o herói.

A formação do *magister* foi trivial – os anos de curso noturno na Universidade de São Paulo acompanhados de muito trabalho: o exercício da profissão acompanhou a formação do professor. Mas o trivial é matéria-prima valiosa para sensibilidades elevadas – e Ruy acabou por aliar o exercício da *ars historica* a uma percepção finíssima, que conduziria, afinal, a um desempenho brilhante. Minha certeza é de que a música, sua grande paixão, forjou o historiador, modulando sua criatividade investigativa e sua narrativa sedutora.

Acredito que, ao exercermos nosso ofício, criamos realidades pelo poder da palavra. A capacidade criadora da *ars poetica* – entendida esta como todo *ato de fazer*

por meio da narrativa – nos estabelece, historiadores, como *demiurgos* – criando a partir de sua própria matéria, a saber, as palavras. Por essa razão, o ato de escrever a história – a historiografia – é, implicitamente, criativo. O historiador, mestre dessa criação é, portanto, *criador*. Essa relação tem implicações fundamentais para a compreensão do alcance e do poder de nossa produção. Para além – e como decorrência – da questão criadora, acredito que nosso ofício tenha implicações *transformadoras*. O agir no mundo, a partir da palavra, implica – ao menos, prevê – a mudança. Essa sempre pode ser ampla, mas é imediatamente perceptível na capacidade formadora de um professor. O plantel constituído por estudantes e discípulos egressos representa nossa capacidade formadora, multiplicadora e, potencialmente, transformadora.

Em sua trajetória, Ruy tem sido um grande formador: seus atuais e antigos alunos se encontram, hoje, como pós-doutorandos e docentes, em universidades por todo o Brasil. O ensino e a pesquisa em História carregam e carregarão sua marca indelével, por todo o país. Seus discípulos se tornaram mestres, e hoje são seus colegas, amigos – muitos são irmãos. Todos eles, certamente, conheceram sua generosidade. E a seu modo, e por sua própria ação criadora, poderão levar adiante uma transformação.

A formação do *doctor*, como se vê, dura muito além do tempo da feitura de uma tese. O *doctor* está para além dos *scriptoria*, e demanda uma vida para realizar-se plenamente. Comemoramos, aqui, esta realização. A Idade Média juntou nossos caminhos e, a partir de um certo – e feliz – momento, nos reuniu em torno deste personagem único, ímpar, indispensável.

II

São Paulo, dezembro de 2017
Ana Paula Tavares Magalhães.

Homenagem ao professor Ruy de Oliveira Andrade Filho

Quando eu quis conhecer as coisas do espírito passei a conhecer pessoas que me mostraram os caminhos que eu deveria seguir e que eu tanto procurava. Foi assim que, após os amigos das brincadeiras descuidadas, vieram os amigos do conhecimento, amigos que aos poucos foram me revelando o lado atemporal da vida. Sim, o lado atemporal do amor pela História e pelas Ideias que ela nos incute e nos faz vibrar internamente, que nos faz sentir que podemos construir catedrais, que nos conduz à sensação do inefável.

Caríssimo amigo e colega, Sergio Alberto Feldman, que coordena esta homenagem, saiba que, escrever acerca de um desses grandes amigos e grandes colegas da existência se torna, então, uma tarefa arduamente agradável. Árdua porque me situa diante de um gigante, mas agradável por ser este gigante um ser humano imbuído de miríades de sensibilidades e com o qual a comunicação é sempre agradável ao extremo. Um ser que é verdadeiramente humano na sua dimensão humana e verdadeiramente humano na sua dimensão temporal e espacial, ou seja, na sua dimensão histórica e filosófica. Caríssimo Sérgio, amigo portador desta incumbência de tentar encontrar palavras e construções que estejam minimamente à altura de tão nobre pessoa, como é nosso Grande Ruy, devo antes lhe expressar minha gratidão pela oportunidade com que ora me possibilita o estar aqui, um aqui ora em Belo Horizonte, ora em Mariana, revivendo nossos encontros em eventos e bancas, em momentos ora compenetrados, ora descontraídos, proporcionando assim o ato de pensar com carinho acerca da realeza visigótica tão vivaz em nosso próprio tempo e lugar. Isidoro de Sevilha e Ruy de Assis. Grande dupla!

Digo tempo e também lugar atualmente difíceis para todos nós, exigindo sobrecargas de sacrifícios, resignações, mas também nos proporcionando aquela satisfação que é aquele diáfano encontro com nós mesmos, para o qual contamos com os seres humanos que conhecemos em nossas trajetórias pedagógicas, lutando juntos contra todas as evidências contrárias proporcionadas por uma realidade política de um país abrumadoramente insensível às coisas do espírito. Pois é, caríssimos Sérgio e Ruy, bem como todos aqueles que fazem parte da minha sagrada agenda de convivência universitária, sinto-me honrado ao extremo por esta incumbência, pois ela me proporciona compartilhar com todos vocês o reconhecimento do quanto o amigo, professor e músico, Ruy é para mim um ser humano completo na exuberância de sua sensibilidade espiritual. Ou, por que não, na sua espiritualidade sensível aos meandros

do que deva ser um mestre, um guia, uma estrela na constelação dos seres que têm a felicidade de um dia conhecê-lo. Como eu tive...

Ruy, quando nos conhecemos na banca da USP graças ao convite a você feito pelo meu querido orientador, professor Jônatas Batista Filho, e quando eu tremia de medo diante de toda aquela responsabilidade, ainda não podia vislumbrar as luzes dos desdobramentos posteriores, vindos através dos encontros em eventos do CEIAM em Assis e em Franca, bem como num incrível encontro em Mariana, o qual ainda tenho dúvidas se realmente existiu. Tais encontros acabaram por gerar uma frutuosa correspondência neste outro domínio envolvente que é a música, esse poderoso veículo portador do Sublime. Então, além de grande medievalista, passei a conhecer também o grande músico que você é. Passei a conhecê-lo nas suas duas vertentes, a da História e a de um grande conhecedor de música. Além disso, como se não bastasse, descobri com grande júbilo que tinha um amigo pianista, o qual, entre outras mensagens, me proporcionou uma revisão total da minha percepção da música de Rachmaninoff, compositor dotado de uma linguagem única na história da música e que revalorizei na sua justa medida. Graças a você, Ruy, que é igualmente único... na multiplicidade.

Sim Ruy, depois daquela banca passei a conhecer um Humanista completo, caloroso e afetuoso, um ser que acumula grandes conhecimentos para compartilhar, e não para se erguer e se destacar tal como o fazem tantos habitantes do templo da rotina que sempre se fazem presentes na manipulação do conhecimento, para satisfação de meras vaidades pessoais. Construir e dividir poderiam ser seu lema, pois você é um arquiteto que constrói os espaços nos quais você compartilha sua existência com seus alunos e dos quais pude sempre sentir o carinho e a admiração manifestados nos eventos de que participei no CEIAM. Eventos repletos de calor humano e nos quais suas contribuições são sempre marcantes.

Sim Ruy, pela concatenação sábia de suas palavras endereçadas a seus alunos e a todos nós, pela maneira sábia de sua concatenação dos dedos deslizando pelas teclas brancas e negras do piano, que imagino emitindo harmonias espaciais vividas com paixão e, finalmente, pela sua carismática presença no mundo, pelo seu ser na vida, finalmente por tudo que você é, dedico humildemente estas palavras, que brotam como o mínimo que eu possa fazer neste momento em que o grande Sérgio, paciente e gentilíssimamente me inclui nesta linda iniciativa de prestar-lhe a mais justa das homenagens. Ruy, se Mahler utiliza versos chineses para entoar um brinde às tristezas da terra, faço aqui o nosso alegre brinde, meu, do Sergio e de todos os demais amigos que desfrutaram do seu construtivo e estimulante convívio.

Dezembro de 2017

Celso Taveira.

À MARGEM DA SABEDORIA: POR UM EXEMPLO DE CRÍTICA SOCIAL DE FUNDAMENTAÇÃO CRISTÃ NA IDADE MÉDIA TARDIA GERMANÓFONA EM *A NAU DOS INSENSATOS*, DE SEBASTIAN BRANT

Álvaro Alfredo Bragança Júnior*

Resumo: Em tempos de mudanças sociais, políticas e culturais no século XV surge na região da Alsácia, então pertencente ao Sacro Império Romano-Germânico, uma obra, iniciadora de um gênero literário, a *Narrenliteratur* (Literatura dos Insensatos), cujo principal objetivo era advertir o homem de então dos perigos de uma nova instância reguladora do *orbe*, não sendo a Igreja. Sebastian Brant com seu *Das Narrenschiff* (*A nau dos insensatos*) critica os desvios de então, personificando os agentes sociais como insensatos, que se deixam levar por novos modelos de comportamento. Este artigo traz reflexões sucintas sobre este processo de automarginalização através de um estudo de caso acerca da figura do erudito, o qual, ao capitanear a nau, conduz seus passageiros à danação eterna sem possibilidade de retorno à salvação.

Palavras-chave: *Narrenliteratur*; Marginalização; Viagens imaginárias.

14

Abstract: at the time of social, political and cultural changes in the 15th century, it was published a book in the region of Alsace, then belonging to the Holy Roman-Germanic Empire, which created a new literary genre, the *Narrenliteratur* (Literature of the Fools), whose main objective was to warn mankind about the dangers of a new regulatory instance of the world, not being the Church. Sebastian Brant with his *Das Narrenschiff* (*The Ship of the Fools*) criticizes the deviations of that time, embodying the social agents as fools, who are led by new models of behavior. This article brings succinct reflections on this process of self-marginalization through a case study about the figure of the scholar, who, by captaining the ship, leads his passengers to eternal damnation without possibility of a return to salvation.

Keywords: *Narrenliteratur*; Marginalization; Imaginary journeys.

Submetido em: 22/07/2017

Aceito em: 24/08/2017

* Doutor em Letras Clássicas pela UFRJ com estágio pós-doutoral em História Medieval pela Ruhr-Universität Bochum, Alemanha. Mestre em Filologia Românica. Professor Associado de Língua e Literaturas de Língua Alemã da Universidade Federal do Rio de Janeiro e dos Programas de Pós-Graduação em História Comparada e de Letras Clássicas da mesma Universidade. Desenvolve projeto de pesquisa sobre o tema Língua latina e cultura europeia na Idade Média. E-mail: alvabrag@letras.ufrj.br.

Introdução

No século XV, a Europa encontra-se em um franco processo de reorganização social e de relações econômico-políticas, que configurariam novos modelos culturais para os reinos de então. Interessa-nos aqui, nessas concisas linhas, esboçar alguns comentários acerca de uma manifestação literária presente originariamente em regiões do Sacro Império, no século XV, dentro daquilo que Cramer (2000) dentro da historiografia alemã denomina de Idade Média Tardia, e que se constitui como rico testemunho historiográfico de uma época em constante mutação. A literatura dos insensatos – em alemão *Narrenliteratur* – alcança uma dimensão tal *extra muros*, que transforma um juriconsulto de Estrasburgo, Sebastian Brant, em um nome internacionalmente reconhecido, após ter publicado uma obra em alemão, em que satiriza os desvios do Homem de fins de século.

A partir da metáfora de uma viagem rumo à Narragônia, ou Insensatolândia, segundo a tradução brasileira de Volobuef (2010), descortinam-se na embarcação inúmeros tipos humanos, verdadeiros arquétipos de vícios, defeitos, posturas divergentes da ortodoxia ainda defendida pela Igreja em tempos de mudanças. Todavia, novos ventos impulsionavam o Homem a novos desafios, novas conquistas, ampliando o conhecimento do mundo pós-cartografia ptolomaica. Desde a Antiguidade, contudo, houve narrativas de viajantes rumo a lugares “*nunca dantes navegados*”: Luciano de Samósata chega a viajar até a Lua em suas *Das narrativas verdadeiras*; já Ulisses singrou os mares até retornar à sua terra, Ítaca; por outro lado, Enéias, de acordo com o cálamo virgiliano, é parte indissociável da história de Roma. No medievo, apenas à guisa de exemplificação, encontram-se viagens de santos, como a *Navigatio Sancti Brendani* e entre os séculos XIII e XV, deparamo-nos, por exemplo, há relatos sobre a terra da Cocanha, no mundo germanófono a *Schlaraffenland*,¹ terra de abundância de víveres, paraíso terreno para aqueles não favorecidos dentro da cadeia estamental do medievo. Nesse sentido pode-se falar de pessoas que estão, de certa maneira, à margem das *ordines* medievais.

¹ Em alemão, *Schlaraffenland*, literalmente “terra dos macacos preguiçosos”. Segundo o imaginário medieval, Cocanha era a terra do leite e do mel e o paraíso dos glutões e dos beberrões. Na França medieval, a terra era conhecida como *Coquaigne*, na Inglaterra, *Cocaygne* ou *Cockayne*. Essa concepção também existiu na Holanda e tornou-se muito popular na região germanófona do Sacro Império do século XVI (Cf. FRANCO JÚNIOR, 1998).

Por uma definição de marginalidade

Procurando uma definição etimológica para o termo “marginal”, verifica-se que o mesmo é oriundo do vocábulo latino *marginalis*, que significa “relacionado com a margem”. Destarte, analisando-se a palavra a partir de seu significado primeiro, este remete à questão de limites naturais, como as margens de um rio, ou também extensivos à ação humana, como no caso das fronteiras políticas.

Caso se pense mais detidamente sobre a associação do *marginal* àquele indivíduo que vive à margem de um curso d’água ou de outro importante acidente geográfico, constata-se um desdobramento semântico do termo, que adquire contornos metafóricos para a análise historiográfica. Não entrando em discussão sobre a Antiguidade, mas focando a atenção para a Idade Média, percebe-se um claro sentido de “exclusão social”, como bem define o teórico que nos serve de suporte para este breve artigo, Bronislaw Geremek (*apud* LE GOFF, 1989, p. 233), ao refletir sobre o *marginal* como sendo “[...] produto da negação, individual ou de grupo, da ordem dominante, das normas de convivência aceitas, das regras e leis vigentes”.

O texto de Geremek, em linhas gerais, mostra que o exílio (1989, p. 233) é uma das formas de marginalização de um indivíduo, no caso de nossa fonte a analisar, de um variegado conjunto de seres humanos representantes de papéis sociais dentro do medievo do século XV. Deste modo, as viagens indiciavam também, de forma metafórica, uma partida que simbolizava o afastamento do seio social de origem, no caso, do universo cristão, com seus valores enraizados.

No tocante ao fim dos Quatrocentos, incluem-se na *A nau dos insensatos*, como veremos mais adiante, todos aqueles que, em determinado momento de suas vidas, começaram a se comportar de maneira destoante daquela entendida como modelar para a sociedade de então. Além disso, diversos outros fatores elencados por Geremek formam o perfil do marginal de fins do medievo,² tais como a falta de estabilidade profissional, o uso da delinquência como forma de vida, ofícios de reputação péssima, como a prostituição e às artes mambembes, as enfermidades, principalmente aquelas que deixam marcas visíveis no corpo, como no caso da lepra, embora não se deva esquecer de que, conforme assinala Geremek (1989, p. 245) a “[...] marginalização dependia, porém, das condições econômicas e do tipo de vida”, além de também estar vinculada à contestação do *establishment* de fundamentação teológica cristã, cuja aplicação no tecido social ainda se considerava imperiosa.

Em síntese, o distanciamento do indivíduo da sociedade em que nasceu e o conseqüente perigo da diversão dos caminhos condutores da vida levariam à perdição

² A listagem dos fatores segue o texto de Geremek (1989, p. 233-247).

e à colocação daquele à margem do edifício social idealizado dentro do projeto universal da cristandade. Unidos entre o desejo de aventurar-se por um mundo novo, inerente à época das Grandes Navegações, e com isso tencionando viver suas realidades de forma não mais condizente com uma visão tradicionalmente embasada pela palavra eclesiástica, homens e mulheres põem-se à margem da segurança da palavra de Deus e acorrem a uma insensata viagem, cuja realização se apresenta sob uma tipologia textual eminentemente germanófona e de caráter universalista, a literatura dos insensatos.

Novos tempos: o século XV e a *Narrenliteratur* de Sebastian Brant

Desde os textos dos místicos³ alemães,⁴ a alegoria náutica é empregada para delimitar a relação do homem com o presente e o porvir. Johannes Tauler (1300-1361), nas duas primeiras estrofes de seu poema *Es kumpt ein schiff geladen*, usa abertamente os substantivos *schiff* (barco) e *schiffelin* (barquinho) para nomear os tipos de embarcação que trazem Jesus e Maria, respectivamente, até à terra firme. Nesse momento, a chegada de ambos representa a salvação da humanidade. Um século depois, porém, uma nau levará seus passageiros e tripulantes, por se desviarem da correta rota, à danação eterna.

O século XV ainda traz consigo dentro do Sacro Império as consequências advindas da Peste Negra, que grassou em boa parte da Europa na metade da centúria passada e remodelou as estruturas econômicas e sociais dos burgos principalmente através da importância adquirida pelas *Zünfte* – as corporações de ofício – ao inserirem um contexto mais dinâmico na circulação do dinheiro, na prestação de serviços e no estabelecimento gradativo e inexorável de estruturas mercantilistas, que romperiam paulatinamente com o modelo econômico característico do sistema feudal. Saliente-se, do mesmo modo, o crescente distanciamento de comerciantes e mercadores do estamento dos *laboratores* no campo, pois os serviços dos primeiros se dirigiam eminentemente às cortes feudais, o que acarretará, segundo Erwin Theodor (*apud* MONGELLI 1997, p. 145) “[...] porção considerável da população camponesa procurou abrigo de seus males nas cidades, sempre em prejuízo da agricultura, desgraça que até fins do século quinze tornou-se cada vez mais séria.” Em suma, as novas conformações

³ Misticismo, nome que engloba o fazer literário de eclesiásticos dominicanos, em especial Mestre Eckhardt, Johannes Tauler e Heinrich Seuse, caracterizado pelo conceito de *unio mystica*, união anímica entre Criador e criatura, em voga até meados do século XIV.

⁴ Embora não possamos falar ainda de uma unidade política denominada “Alemanha” usamos o adjetivo “alemães” como sinônimo de “falantes de língua alemã”.

econômicas e sociais possibilitam novas formas de expressão no campo cultural, grande parte deles divergentes dos moldes tradicionais.

A escolástica perde força diante de novos procedimentos hermenêuticos de decodificação da realidade e natureza circundantes, oriundos do conhecimento de novas regiões do globo terrestre. Os humanistas investigam o Homem e as criaturas empiricamente e a Arte os coloca em lugar de destaque, o que abala os alicerces do edifício social de fundamentação eclesiástica. Nesse momento instaura-se a dúvida e a credulidade diante de antigas *lectiones* postuladas pela Igreja, centradas em dogmas e verdades indiscutíveis.

A esta nova postura, reagiram os eruditos de formação cristã com escritos que visavam advertir os seguidores dessas novas tendências através de histórias curtas, acompanhadas de xilogravuras, a fim de facilitar a compreensão da mensagem. Lançando mão como pano de fundo o mundo náutico, homens e mulheres “embarcavam” em uma viagem sem volta rumo à própria perdição, pondo-se à margem (in)conscientemente das normas do projeto da cristandade, sendo “loucos” e “insensatos” a navegar para o abismo, descritos e apresentados por Sebastian Brant!⁵

Nascido em 1457 em Straßburg, Sebastian Brant estuda, a partir de 1475, Artes Liberais e Direito na universidade de Basel. Em 1483 e 1484 leciona Direito e Poesia naquela universidade e em 1489 alcança o título de Doutor, tornando-se em 1496 professor de Direito Romano e Canônico. Em 1500 retorna a Straßburg e três anos depois é nomeado secretário do governo civil, vindo a falecer em 10 de maio de 1521. Como homem de letras, Brant traduziu para o alemão as máximas latinas de autoria atribuída a Catão e escreveu também para seu filho um livro de preceitos morais, em forma de fábulas. Contudo, seu maior legado à História e à Literatura é sua obra *Das Narrenschiff* (A nau dos insensatos), um autêntico *best seller* em alemão, vertido para o latim com o título *Stultifera navis* e para outros vernáculos europeus como o francês, baixo-alemão, holandês e inglês.⁶

O termo *Narr* pode ser traduzido como “louco”, “bobo”, “tolo”. Acrescentamos ainda a essa gama de significados “insensato”. Através de um tipo de composição com versos rimados - *Versreden* – Brant une a simbologia a ele remetida⁷ à visualização permitida pelas xilogravuras e tematiza as ações dos *Narren* centrando-as nos erros/desvios cometidos por membros de diversas profissões e grupos sociais de então. Hans Rupprich (1970, p. 582) assim define o posicionamento do escritor: o *Narr* “[...] não é apenas ridículo, mas também deve ser repreendido e deplorado. Ele é um ser humano

⁵ Os quatro parágrafos seguintes são adaptados de Bragança Júnior (2010).

⁶ Somente no século XVIII com a publicação de *Os sofrimentos de Werther* de Goethe uma obra em alemão superou a fama do livro de Brant.

⁷ Aqui subentende-se o bobo da corte, com sua roupa específica e o capuz com guizos.

moralmente insuficiente.” Já Wolfgang Stämmler (1950, p. 204-205 *apud* BRAGANÇA JÚNIOR, 2010, p. 37) assim define o conceito de *Narr* do jurisconsulto alsaciano:

A vida é um grande carnaval e como os homens vagueiam travestidos para o carnaval e se apresentam como loucos, assim eles, de verdade, geralmente são. Em todos os estamentos, em todas as idades, sem diferença de sexo, o autor vê insensatos. Contudo, não somente aqueles que por ignorância ou estupidez agem de forma tresloucada – mas também aqueles que faltam ao respeito com os dogmas do credo cristão, aqueles que cometem faltas contra a moral humana são insensatos.

As sátiras estamentárias do medievo eram muito apreciadas, inclusive na época de Brant. Este, entretanto, acentua uma zombaria, em uma linguagem popular e satírica, dos vícios humanos e reúne as gravuras em um livro de poesias de caráter moralizante. O caráter moralizante das estrofes de Brant fica evidente e Hans Rupprich (1970, p. 582) acentua que, “[...] por trás disso há a opinião, de que os pecados e os vícios têm suas origens apenas na ignorância e na insensatez, as quais podem ser suprimidas somente através do ensino e da instrução.”

Outros eruditos da época também foram influenciados pela verve de Brant como Johann Geiler von Kaisersberg (1415-1510), Thomas Murner (1475-1537) e Hans Sachs (1494-1576) com seu *Fastnachtspiel*⁸ *Das Narrenscheiden* (O corte insensato). Murner (*apud* GLÄSER, 1976, p. 72) cita, inclusive, o nome de Brant em sua obra *Die Narrenbeschwörung* (O exorcismo dos insensatos):⁹

A Ordem dos Insensatos é tão grande,
que enche todos os caminhos e vias,
vilas, cidades, lugares e terras.
A todos esses Sebastian Brant
levava consigo na nau dos insensatos...

Tripulantes e passageiros de tal embarcação, trajados como bobos da corte, rumam à Narragônia, à Terra dos Insensatos, afastando-se em definitivo dos preceitos de um mundo civilizado, conduzido sob a ótica de Deus e pela palavra da Igreja, sua representante no plano terreno. Como instrumento para facilitar a compreensibilidade aliava-se o texto à figura, estando a invenção dos tipos móveis de imprensa a cabo de Johannes Gutenberg (c.1368-1468), o que permitiu não apenas a visualização dos personagens-tipo presentes em *A nau dos insensatos*, como também os objetivos didáticos do texto de Brant.

⁸ Gênero burlesco, com aspecto e realização teatral, comum no Sacro Império e originário de Nürenberg no século XV. Em português, “peças carnavalescas”, pois teriam sido primeiramente encenadas no período de Carnaval. Possuíam tom popular, cômico, porém englobavam tipos e temas do cotidiano.

⁹ Para informações sobre os autores citados, cf. Bragança Júnior (2010).

A fonte e seus compartimentos

Das Narrenschiff foi publicada em 1494 em Basel por Johann Bergmann von Olpe, sendo uma sátira moral que elenca arquétipos de *Narren* – “insensatos” -, os quais zarpam em direção à Narragônia.¹⁰ O intento desta obra é conclamar, como salienta Karin Volobuef (2010, p. 17), os “[...] leitores à aceitação incondicional da doutrina cristã, à devoção fervorosa a Deus, à purgação dos pecados e à moralização dos costumes – nisso estaria a verdade e a sabedoria”. Listam-se, a seguir, os cerca de 116 capítulos – compartimentos - com xilogravuras,¹¹ desta nau:

01. Dos livros inúteis
02. Dos bons conselhos
03. Da ganância / avareza
04. De novos modismos
05. Dos velhos insensatos
06. Da correta educação infantil
07. Dos incitadores de discórdia
08. De não seguir bons conselhos
09. Dos maus costumes
10. Da verdadeira amizade
11. Desprezo pelas Sagradas Escrituras
12. De imprudentes insensatos
13. Do intercurso amoroso
14. Da insolência contra Deus
15. Dos planos insensatos
16. Da gula e da glotonaria
17. Da riqueza inútil
18. De servir a dois senhores
19. Da tagarelice abundante
20. Da descoberta de tesouros
21. Da repreensão e da incorrência no mesmo erro
22. Do ensinamento da Sabedoria
23. De superestimar a sorte

20

¹⁰ Preferimos manter o étimo alemão, aportuguesando apenas o sufixo – *gonien*, pois o mesmo já está cristalizado em “Patagônia”, e mantivemos a raiz *Narr*, que, ao nosso ver, melhor soa em “Narragônia” ao invés de “Insensatolândia”.

¹¹ Embora haja divergência sobre o número total de capítulos da obra seguimos a proposta fixada por Junghans e Mähl (1995).

24. Do cuidado em demasia
25. Do pedir emprestado
26. Dos desejos inúteis
27. Dos estudos inúteis
28. Dos discursos contra Deus
29. Dos presunçosos insensatos
30. Dos benefícios em demasia
31. Da busca por ascensão na vida
32. Da proteção às esposas
33. Do adultério
34. Uma vez insensato, sempre insensato
35. Da irritação fácil
36. Da teimosia
37. Do acaso da sorte
38. Dos enfermos desobedientes
39. Das armadilhas reconhecíveis
40. Topar com insensatos
41. Não considerar tudo o que se diz
42. Do escarneador
43. Desprezo pela alegria eterna
44. Barulho na igreja
45. Do infortúnio intencional
46. Do poder dos insensatos
47. Do caminho para a bem aventurança
48. Uma nau das corporações
49. Mau exemplo dos pais
50. Da luxúria
51. Guardar segredos
52. Casamento por interesse
53. Da inveja e do ódio
54. Do não querer ser criticado
55. Da farmacologia insensata
56. Do fim do poder
57. Da Providência divina
58. Do auto-esquecimento
59. Da ingratidão
60. Da vaidade

61. Da dança
62. De cortejar à noite
63. Dos mendigos
64. Das mulheres más
65. Da observação das estrelas
66. Querendo explorar todas as terras
67. Não querendo ser insensato
68. Não entendendo brincadeiras
69. Querendo fazer o mal impunemente
70. Não tendo precaução a tempo
71. Brigando e indo ao tribunal
72. Dos grosseiros insensatos
73. Do tornar-se eclesiástico
74. Das caças inúteis
75. Dos atiradores ruins
76. Da grande ostentação
77. Dos jogadores
78. Dos oprimidos insensatos
79. Bandoleiros e advogados
80. Da mensagem insensata
81. Dos cozinheiros e dos serviços
82. Das despesas do camponês
83. Do desprezo pela pobreza
84. Da persistência no Bem
85. Não se precavendo contra a morte
86. Do desprezo por Deus
87. Da blasfêmia
88. Da praga e do castigo de Deus
89. Das trocas insensatas
90. Honrar pai e mãe
91. Do tagarelar no presbitério
92. Arrogância da soberba
93. Usura e provisionamento
94. Da esperança na herança
95. Da tentação em dia santo
96. Presentear e arrepender-se
97. Da indolência e da preguiça

98. Dos estrangeiros insensatos
99. Da decadência da fé
100. Acariciando o fulvo garanhão
101. Do sopro nos ouvidos
102. Da falsificação e da fraude
103. Do anticristo
104. Omitindo a verdade
105. Impedimento do Bem
106. Descuido com as boas obras
107. Da recompensa da Sabedoria
108. A Nau da Cocanha
109. Desdém da desgraça
110. Difamação do Bem
111. Dos maus costumes à mesa
112. Dos carnavalescos insensatos
113. A escusa do poeta
114. O homem sábio
115. Protesto
116. Fim da Nau dos Insensatos

O tema da insensatez humana parece estar presentificado praticamente em todos os estamentos sociais a bordo da nau, o que torna plausível a proposta interpretativa da obra se caracterizar como um *speculum mundi*, *i.e.*, um espelho de vícios e comportamentos não condizentes com uma sociedade pretensamente cristã. Note-se que o espelho é retratado em algumas xilogravuras como no capítulo 04, "De novos modismos", 60, "Da vaidade", e 92, "Arrogância da soberba".

A insensatez, sinônimo de loucura para Brant prende-se aos erros da sociedade da época, pois os pecados e os vícios teriam sua causa apenas na ignorância e na insensatez, que poderiam ser suprimidas pelo ensino e pela instrução, ainda consoante a *lectio divina* ministrada pela Igreja. No Prefácio à obra, o autor assevera que a mesma se destina a "[...] ser útil e salutar, advertência e êxito da sabedoria, da razão e dos bons costumes. Também para desprezar e punir a insensatez, a cegueira, o erro e a tolice em todas as cidades, de homens e mulheres" (BRANT, 1995, p. 5).

Uma classificação tipológica das histórias em *Das Narrenschiff*, em que se aponte o descaminho da época, não é, contudo, o escopo destas reflexões. Ater-nos-emos, sim, a um exemplo de crítica social, no caso endereçada a um erudito, cuja função precípua está bem descrita e ilustrada em texto e xilogravura abaixo estudados.

À margem da sabedoria: por um exemplo para análise em *A nau dos insensatos*

Ao verificarmos os textos e xilogravuras que retratam a partida dos navegantes e a composição da nau com seus tripulantes é digno de nota seus traços fisionômicos e sua vestimenta. Rostos como que deformados, olhares perdidos ou esbugalhados, vestidos com os típicos trajes de bobo-da-corte, alguns a alegrar-se freneticamente, outros com aparência de enjôo – a mera apresentação dos tipos humanos induz o espectador da xilogravura a vislumbrar o não pertencimento daqueles ao seio da cristandade, o que os marginaliza, pois como comenta Geremek (1989, p. 123),

Os excluídos da comunidade cristã e, por conseguinte das estruturas fundamentais da Europa medieval, não eram só os heréticos, mas também os infiéis, ou seja, pessoas que professavam uma fé diferente, e os pagãos. O simples fato de não se aceitar a verdade da ortodoxia cristã era motivo suficiente para se ser considerado diferente e ser excluído.

Como amostra dos transtornos ocasionados pelos estultos comportamentos dos tripulantes, temos o frontispício com as ilustrações de Dürer, representando os preparativos para a viagem e a concentração dos insensatos junto à nau (Figura 1).¹²

24

Em tal gravura percebem-se dois momentos distintos: no plano superior há uma carroça, na qual estão presentes os *Narren* a deixar suas terras e se por em marcha rumo à embarcação. No plano inferior encontra-se a nau que se destina *Ad Narragonien* (Para a Narragônia). Dentro dela, os passageiros a bordo conclamam aqueles que, com botes, se deslocam ao barco, ao falar *har noch* (Sigam-nos!) e, mais abaixo, *Zu schyff, zu schyff brüder: es gat / es gat* (Embarcar, embarcar, irmãos: vamos partir, vamos partir!).

Do mesmo modo entoa-se o hino *Gaudeamus omnes* (Alegremo-nos todos), comum nas viagens marítimas naquela época. Um bedel segura o estandarte, símbolo da “irmandade” e que se assemelha ao orbe terrestre.

Quase imperceptível, porém de extrema importância na simbologia presente n’*A nau dos insensatos*, é o nome *Dr. Gryff*, podendo este ser divisado bem embaixo do bedel, no costado da embarcação. O nome, segundo Lemmer (1964, p. 135), que também aparece nos capítulos 76 e 108, encontra-se em outras obras literárias da época. No capítulo 76, ‘Da grande ostentação’, nos versos 65 e seguintes, surge o nome *Dr. Greyff*,¹³ pois como sugere Lemmer (1964, p. 135), “[...] ele pega todos os outros insensatos pelo ouvido (i.e., [ele] os repreende, porque todos estão aferrados aos graus e títulos acadêmicos, sem, contudo, mostrar mérito pelo seu correspondente desempenho”.

¹² Confira mais a respeito em Bragança Júnior (2010).

¹³ Para mais informações sobre o personagem *Dr. Greyff*, cf. Junghans e Mähl (1995, p. 280).

Figura 1 - Frontispício de *Das Narrenschiff* com ilustração de Albrecht Dürer



Fonte: Brant (2004, p. 1).

Exatamente com referência à titulação acadêmica seguem-se os comentários a partir da ilustração e texto correspondentes (Figura 2 e Quadro 1).

Figura 2 - Ilustração do capítulo 1, *Dos livros inúteis*



Fonte: Brant (2004, p. 7).

Quadro 1 - Texto do capítulo 1, *Dos livros inúteis*

Original em Frühneuhochdeutsch ¹⁴	Tradução para a língua portuguesa ¹⁵
<p><i>Den vordantz hat man mir gelan Dann jch on nutz vil buecher han Die jch nit lyß und nyt verstan</i></p> <p>Von vnnutzen buchern</p> <p>Das jch sytz vornan jn dem schyff Das hat worlich eyn sundren gryff On vrsach ist das nit gethan Vff myn libry ich mych verlan Von buechern hab ich grossen hort Verstand doch drynn gar wenig wort Vnd halt sie dennacht jn den eren Das ich jnn wil der fliegen weren Wo man von künsten reden dut Sprich ich / do heyms hab jchs fast gut Do mit loß ich benuegen mich Das ich vil buecher vor mir sych / Der künig Ptolomeus bstelt Das er all buecher het der welt Vnd hyelt das für eyn grossen schatz Doch hat er nit das recht gesatz Noch kund dar vß berichten sich Jch hab vil buecher ouch des glich Vnd lys doch gantz wenig dar jnn Worvmb wolt ich brechen myn synn Vnd mit der ler mich bkümbren fast Wer vil studiert / würt ein fantast Jch mag doch sunst wol sin eyn here Vnd lonen eym der für mich ler Ob ich schon hab eyn groben synn Doch so ich by gelerten bin So kan ich jta sprechen jo Des tütschen orden bin ich fro Dann jch gar wenig kan latin Jch weyß das vinum heysset win Gucklus ein gouch / stultus eyn dor Vnd das ich heyß domne doctor Die oren sint verborgen mir Man saeh sunst bald eins mullers thier</p>	<p><i>Na dança dos tolos sou o capitão, Livros úteis eu enxergo de montão, Que eu não leio e não entendo não.</i></p> <p>Dos livros inúteis</p> <p>Por eu me sentar à frente da nau Há, deveras, razão especial; Isso não é por casualidade: Tenho c'os livros bastante amizade, Dos livros eu tenho grande amparo, Entender uma palavra também é raro, Logo, em tão altas honras, eu os mantenho: Quero das moscas defendê-lo com empenho. Onde discurso sobre a Ciência se faz, Eu digo: "Em casa bem ela jaz!" Saciada deve minha mente ficar, Quando muitos livros estão a me circundar A respeito do Rei Ptolomeu foi falado, Que ele tinha todos os livros do mundo ao seu lado</p> <p>E como tesouros começou a guardar, Porém, muitos só preencheram o lugar, Dos livros ele nada pôde aprender. Tenho livros como ele para dar e vender E do conteúdo bem pouco tenho lido. Deveria eu despedaçar o sentido, E me enfadar com a carga do aprendizado? Quem muito estuda se torna alienado! Cavalheiro, aliás, eu poderia ser E pagar um que por mim pudesse aprender! Possuo uma mente grosseira de fato, Contudo, se tenho com sábios contato, Posso eu então "Ita! – Sim!" dizer Com a <i>Ordem Alemã</i> sinto prazer, Pouco latim conheço, porém. Sei que <i>vinum</i> é vinho, também, <i>Gucklus</i> é cuco, <i>stultus</i> é abobado E que "<i>domine doctor</i>" sou considerado! Tenho as orelhas ocultas de mim, Do contrário, logo ver-se-iam um burro sim.</p>

¹⁴ Definido linguisticamente como primeiro período do moderno alto alemão, em voga entre meados do século XIV até o século XVI.

¹⁵ Tradução a partir do original de Felipe André Gomes Santos.

Os três versos iniciais rimados representam um personagem, que está sentado numa espécie de púlpito e munido de uma espécie de espanador e portando óculos, além de estar rodeado por inúmeros livros, parte abertos, parte fechados, e que é consciente de seu papel como guardião do saber, assemelhando-se a um erudito de então. Todavia, como ele mesmo afirma, ele não os lê e, conseqüentemente, não pode entendê-los, o que não condiria com seu lugar privilegiado na nau.

Mais adiante, o capitão afirma possuir apreço pelos livros, empenhando-se em livrá-los das moscas (verso 8). O conhecimento neles constantes estaria "em casa", pois estariam acondicionados dentro dos livros, sem ser propagado, o que certamente iria de encontro com as prerrogativas de um *domine doctor* (verso 32), alguém douto em latim, mas que aqui não conhece o idioma do Lácio (verso 29), à exceção de pouquíssimas palavras, uma sabedoria assentada em uma falsa cultura.

O erudito continua a jactar-se de sua pretensa sabedoria, ao se questionar "*por que deveria eu despedaçar o sentido / E me enfiar com a carga do aprendizado?*" (versos 20-21), chegando a dizer que poderia ascender ainda mais socialmente, caso alguém pudesse, em seu lugar, se submeter ao rigor dos estudos universitários, mas lhe concedesse os louros por isso (versos 23-24).

O falso erudito, possivelmente um homem com formação universitária (?), cita ainda Ptolomeu II Filadelfo, faraó egípcio (309 a.C.-246 a.C.) como grande admirador da cultura, devido possivelmente ao fato de mandar guardar o acervo do conhecimento do mundo de então na Biblioteca de Alexandria.

Após mais considerações acerca da sua falta de cultura, por ele ser possuidor, palavras próprias, de uma "*mente grosseira*" (verso 25), o insigne *litteratus* conclui sua história de insensatez ao confirmar que possui orelhas de burro, mas que as mantém ocultas, para não ser descoberta sua fraude acadêmica.

Com este personagem, Sebastian Brant satiriza a atitude de pretensa sabedoria de inúmeros ditos "eruditos" de fins do século XV, que se afastaram dos ensinamentos tradicionais oriundos das universidades e centrados principalmente no Direito e Teologia. Fixando o falso sábio em um lugar de destaque na *nau dos insensatos*, o autor alsaciano demonstra a errônea liderança que está à frente da embarcação e que levará todos os viajantes à sua perdição e conseqüente marginalização dentro do mundo cristão, como entendido por Geremek (1989, p. 236):

Na Idade Média, de fato, o conceito de marginalização proveniente de metáforas espaciais está relacionado diretamente com o conceito de espaço, interpretado dicotomicamente como "dentro" e "fora", centro e periferia, e contendo um juízo de valor, já que ao primeiro termo dessa dicotomia se atribui um caráter positivo.

Considerações finais

Em fins do século XV criou-se um gênero literário em terras do Sacro Império, o qual retratava as mazelas e desventuras por que passava a sociedade de então, independentemente da posição social do indivíduo dela constante. Como uma voz de denúncia e de admoestação, Sebastian Brant concebeu sua *Nau dos Insensatos* como uma resposta literária, baseada em xilogravuras e textos curtos satíricos, nos quais repreendia homens e mulheres em busca de conhecimento e sabedoria distantes, na maioria das vezes, dos padrões tradicionais veiculados pela exegese escolástica do sagrado.

Destarte, a representação dos insensatos como bobos da corte pode parecer paradoxal aos olhos do estudioso contemporâneo. Este último personagem possuía certa liberdade e autonomia para, lançando mão do riso, da galhofa e do lúdico, troçar e até mesmo criticar determinadas personalidades da nobreza dirigente das cortes feudais. Seus trajes, porém, foram então apropriados para caracterizar a indumentária dos servos da insensatez. Guizos e orelhas de burro adornam rostos transtornados, mas também sedutores, como aqueles de inúmeras figuras femininas.

Todavia, singrando os mares rumo à Narragônia, senta-se em seu trono o capitão, figura alegórica do mestre universitário por nós analisada, rodeado por inúmeros livros, para ele inúteis, pois a não internalização do conhecimento e sua aplicação na prática cotidiana é por ele revelada e apontará para o funesto destino que aguardará a todos os passageiros.

Como fonte para a análise historiográfica, *Das Narrenschiff* problematiza, dentre outros temas, a exclusão do seio da cristandade daqueles que não mais leem, ouvem e agem conforme as Escrituras em tempos de cultura humanista e renascentista. Colocando-se em uma (in)consciente posição rumo ao norte para a Salvação, homens e mulheres, doutos e rudes automarginalizam-se, e não chegando à margem, perecerão em uma condenação eterna, uma viagem sem volta.

28

Referências

Documentação primária

- BRANT, Sebastian. **A nau dos insensatos**. Tradução de Karen Volobuef. São Paulo: Octavo, 2010.
- _____. **Das Narrenschiff**. Herausgegeben von Hans-Joachim Mühl. Stuttgart: Philipp reclam Jun., 1995.

_____. **Das Narrenschiff**. Herausgegeben von Manfred Lemmer. 4. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 2004.

Obras de apoio

BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. O louco e o pícaro: aventuras e desventuras na sociedade germanófono nos séculos XV e XVI – um retrato literário. IN: ZIERER, Adriana. (Org.). **Uma viagem pela Idade Média**: estudos interdisciplinares. São Luís: Ed. Universidade Estadual do Maranhão, 2010, p. 35-46.

_____. Narr e o pícaro na literatura alemã - (des) caminhos na sociedade dos séculos XV e XVI. In: Congresso Brasileiro dos Professores de Alemão, III. **Anais...** Associação Brasileira dos Professores de Alemão, Campinas, 1996, p. 458-466.

CRAMER, Thomas. **Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter**. 3. Auflage. München: DTV, 2000.

GAIER, Ulrich: "Plato noster": Platonismus im *Narrenschiff*. In: ROLOFF, Hans-Gert; VALENTIN, Jean-Marie; WELS, Volkhard (Hrsg.). **Sebastian Brant (1457-1521)**. Berlin: Weidler, 2008.

GEREMEK, Bronislaw. O Marginal. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Estampa, 1989, p. 233-248.

GLÄSER, Hermann et al. **Wege der deutschen Literatur**. 13. Auflage. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein, 1976.

LEMMER, Manfred. **Die Holzschnitte zu Sebastian Brants Narrenschiff**. Leipzig: Insel-Verlag, 1964.

MONGELLI, Lênia Márcia. **Mudanças e rumos**: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII). Cotia: Íbis, 1997.

RUPPRICH, Hans. **Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock**. Erster Teil. Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance. 1370-1520. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1970.

STAMMLER, Wolfgang. **Die deutsche Dichtung von der Mystik zum Barock**. 1400-1600. 2. Auflage. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1950, p. 204-205.

A VIA PACIS: DISSENSO E CONSENSO NO PROJETO FRANCISCANO (SÉCULOS XIII-XIV)

Ana Paula Tavares Magalhães*

Resumo: A controvérsia fundamental no interior da Ordem Franciscana ao longo do século XIII e parte do século XIV opôs duas formas de interpretação da Regra: ao passo que os "Conventuais" eram defensores de uma observância ampla, os "Espirituais" preconizavam a observância estrita, conforme o que imaginavam ser o projeto original de Francisco. A historiografia denominaria o conflito como "Questão Franciscana", e ele perduraria na história da Ordem ao longo de cerca de 120 anos. Apresentamos aqui algumas reflexões oriundas de estudos recentes sobre o tema.

Palavras-chave: Ordem Franciscana; Tradição escrita; Narrativa; Controvérsia; Papado.

Abstract: The main Franciscan controversy during 13th and part of 14th centuries spotlights two ways for the interpretation of the Rule: While "Conventual Friars" defended a general enforcement, "Spiritual Friars" praised a strict enforcement, as well as they wondered to be Francis' original project. Historiography names that conflict "Franciscan Dispute", and it would remain in the History of the Order about 120 years. In this paper, we present some reflections coming from our recent studies on the theme.

Keywords: Franciscan Order; Manuscript Tradition; Narrative; Controversy; Papacy.

30

Submetido em: 16/08/2017

Aceito em: 22/09/2017

* Possui doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2003), mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1998), bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade de São Paulo (1995). Atualmente é professora da Universidade de São Paulo.

Introdução

A elaboração de uma identidade franciscana foi uma das problemáticas que mais absorveram a Ordem de Francisco ao longo do século XIII e parte do século XIV. Ainda em seus inícios, durante as décadas de 1210 e 1220, estabeleceu-se a realidade da institucionalidade da via franciscana. Impunha-se, doravante e acima de tudo, a superação do onipresente e hegemônico dissenso, e a composição de alguns ainda que mínimos consensos. O conjunto dos elementos de discussão e disputa em torno do estatuto e da prática no interior da Ordem Franciscana, advindo em seus primeiros anos de existência, atravessaria o século e ficaria conhecido como a "Questão Franciscana".

Em linhas gerais, a Questão Franciscana pode ser definida como o conflito de interpretações sobre a Regra que dominou o debate na Ordem por cerca de 120 anos. Embora uma série de variações se fizessem sentir conforme a disputa se acomodava a cada contexto específico, é possível identificar dois grupos predominantes em conflito: os partidários de uma observância ampla da Regra e, portanto, favoráveis a modificações advindas de novas necessidades materiais e institucionais; e os partidários de uma observância estrita, defensores daquilo a que denominavam o projeto original de Francisco. Enquanto estes ficariam conhecidos como Espirituais, aqueles receberiam o denominativo de Conventuais. A terminologia em si é problemática e não reflete a discussão em voga. Originada de sínteses posteriores a respeito dos dois grupos, ela merece uma revisão, embora esteja consolidada na tradição historiográfica dos estudos franciscanos.

De acordo com Jacques Dalarun, não é possível dissociar o conjunto de contradições da Ordem das contradições inerentes ao próprio Francisco. Sob essa perspectiva, a contradição expressa na chamada Questão Franciscana não era um mero produto do meio exterior e dos caminhos trilhados posteriormente pela Ordem. Por essa razão, "a memória de Francisco é, ela mesma, efeito da experiência de Francisco. As suas ambiguidades resultam das ambiguidades de Francisco. A questão franciscana é a questão de Francisco" (DALARUN, 2007, p. 16).

Acreditamos que, de fato, uma investigação da psicologia da Ordem deve partir da psicologia de Francisco. Em referência à aceitação do prenome "Francisco" – seu nome de batismo era João Batista –, singular em seu tempo, Le Goff (1999, p. 49) faz notar que "em uma época em que os nomes eram carregados de peso simbólico profundo", João Batista/Francisco manifestava uma "vontade de inovar em seu apostolado". Sobre sua juventude, o biógrafo francês afirma que ele teria procurado "eclipsar seus companheiros, ser o líder daquilo que se chamou com bastante exagero 'a juventude dourada de Assis'" (LE GOFF, 1999, p. 50).

A psicologia do fundador da Ordem dos Menores é, sob alguns aspectos, *sui generis* – capaz de viabilizar uma experiência religiosa absolutamente interior e, ao mesmo tempo, converter-se em uma força capaz de transformar a fé como um todo. Uma vocação reformadora em meio ao ambiente de reformas da Idade Média Central transformaria Francisco em um dos pilares da própria Igreja Católica. Uma leitura ingênua do 4º Concílio de Latrão, convocado pelo papa Inocêncio III em 1215, tenderia a enxergar, na reunião do sínodo, uma animada reunião dos três personagens mais representativos do espírito da Reforma naquele momento: Francisco de Assis, Domingos de Gusmão e o próprio papa. A suposta confraternização jamais aconteceu, mas a situação imaginada é significativa dos papéis sociais e políticos que as Ordens Mendicantes passariam a desempenhar no corpo da Igreja.

Alguns autores pretendem ver Francisco de Assis e Domingos de Gusmão se encontrando durante o concílio, no qual se juntariam a Inocêncio III. O encontro concreto era improvável, mas a alegoria permanece válida. Os três personagens teriam pretendido, 'em um mundo em transformação, abrir aos homens novas vias para a salvação', sendo que o Laterano IV, com seus cânones sobre vida religiosa, pregação e ortodoxia, implicaria em uma síntese desses personagens, que representariam o *Zeitgeist* da cristandade latina (MAGALHÃES, no prelo).

Duas ponderações

Sem dúvidas, a incontornável personalidade de Francisco deve ser entendida enquanto um dos aspectos nucleares para o estabelecimento de sua experiência religiosa – dotada de natureza, profundidade e alcance inéditos em tão curto intervalo de tempo. A psicologia de Francisco representa, para o historiador, um dado fundamental a ser perseguido, para além das contingências da ulterior santidade.

Por outro lado, é preciso considerar uma série de variáveis implicadas na trajetória percorrida entre Francisco e o franciscanismo – ou os franciscanismos. Relacionamos, neste arrazoado, duas ponderações ligadas a circunstâncias decorrentes do fenômeno da Reforma. A primeira delas originou-se da criação, na cristandade latina, de condições favoráveis à disseminação da Reforma pelas sociedades, o que teria favorecido a emergência de lideranças e projetos tais como os de Francisco; a segunda diz respeito à reapropriação do fenômeno por parte da Cúria Romana, o que resultaria em uma aproximação entre a espiritualidade franciscana e os desígnios papais. A primeira das duas advertências aponta para a necessidade de considerar o impulso franciscano como inserido em seu meio e, até certo ponto, subproduto dele – o que não exclui sua ação sobre esse mesmo meio, em uma relação dialética.

A segunda aponta para um imperativo, a saber: a institucionalização da Ordem como única via para seu reconhecimento pela Igreja e pelas sociedades – em última análise, sua condição de existência e do prolongamento da espiritualidade de Francisco.

Sobre a primeira ponderação, o *Zeitgeist* da Reforma, onipresente sobretudo em algumas regiões da cristandade latina, implicava em posturas e expectativas novas em relação à fé cristã. Sendo assim, e afastado o risco de incorrerem em qualquer tipo de estruturalismo, não podemos decompor a psicologia de Francisco sem levar em consideração algumas condicionantes de seu meio.

Observamos, dessa forma, quais fermentos, quais necessidades, quais reivindicações predominavam no meio laico por volta de 1200: o acesso direto à Escritura, sem o obstáculo do latim e o intermédio do clero, o direito ao ministério da Palavra, a prática da vida evangélica no século, na família, no ofício, no estado laico (LE GOFF, 1999, p. 29).

À parte a incursão de Le Goff em alguns exageros conceituais e estilísticos, preserva-se a suposição, a meu ver acertada, de um profundo enraizamento dos princípios reformistas no corpo social. As sociedades da cristandade latina encontravam-se mergulhadas no *éthos* da Reforma, e o acesso dos laicos aos bens sagrados passara a ser uma premissa da fé. A premissa da Reforma, item fundamental da agenda da Cúria Romana, também se desdobrava em um sentimento difuso no corpo social – uma sensibilidade que tendia para o sagrado na mesma medida em que valorizava práticas e comportamentos atribuídos às ordens monásticas. O monastério se tornaria o grande centro difusor do *éthos* cristão a partir da fundação de Cluny e, posteriormente, de Cister. A proximidade de relações entre as casas religiosas e as comunidades do entorno – em que pese o discurso do isolamento presente nas fontes oficiais – redundaria em um processo de monaquização da sociedade. A dinâmica das relações sociais aproximaria os laicos da prática religiosa, e criaria demandas até então estranhas à prática do cristianismo.

O nascimento de uma cristandade baseada na prática da religião data deste momento, que assiste ao incremento populacional na mesma medida em que se operam transformações na relação dos indivíduos com os bens da fé. Os anos transcorridos entre os séculos VIII e XII assistiram a uma acentuação do esforço empreendido pelos carolíngios em prol da incorporação de povos além-império ao bloco cristão homogêneo. No contexto subsequente, o fenômeno que se salientava era o do reforço da empresa eclesiástica pelo adensamento da rede paroquial, o que se fazia em concomitância com o desenvolvimento e a consolidação da instituição feudal. Assim, a uma acentuação progressiva dos índices demográficos numa sociedade que atravessava um processo de franca ascensão socioeconômica, correspondia, no plano espiritual, a criação de um sistema estrutural adequado às novas demandas dessas

populações, dotadas de uma necessidade de inserção cada vez maior. A acentuação do processo de urbanização também provocou transformações rápidas e profundas no mundo religioso. Estima-se que em Paris, entre 1080 e 1290, foram criadas vinte e quatro paróquias. Em regra geral, o fenômeno referendava os esforços da Igreja em prol do ajustamento de suas instituições à realidade que ela encontrava nas aglomerações em pleno desenvolvimento.

O período em questão sofreu, portanto, os efeitos da multiplicação das igrejas paroquiais, intrinsecamente ligada ao incipiente desenvolvimento das cidades e, no campo, à afirmação do regime senhorial feudal. Sabemos que, aqui, uma ocorrência de tal envergadura estava supostamente relacionada aos desígnios de poder político e de domínio econômico por parte dos grandes senhorios; de qualquer forma, contudo, é capital fazer notar a gênese de um processo que desenharia suas consequências sobre o pano de fundo dos séculos posteriores: os limites das paróquias, ao se tornarem precisos, passaram a coincidir com aqueles dos territórios de vilarejos: a igreja – local – estava sendo construída – ou reconstruída – sob o alicerce da célula mais modesta. As paróquias tornaram-se lugar de desenvolvimento das relações sociais através de encontros semanais, bem como de festas sazonais. Essas comunidades podem ser consideradas como correias de contato entre a Igreja e o mundo laico, em que as relações entre a hierarquia e a massa se efetuavam, através de um processo de decodificação e de deformação: nesse mundo específico que se criava dentro de uma única Cristandade, a linguagem *cifrada* do clero era *decifrada* junto da população laica, quer camponesa, quer senhorial. A paróquia era dotada de organização essencial extremamente simples, em especial no que tangia à população rural. O baixo grau de conhecimento e de constância daquele que gerenciava a comunidade paroquial era suficiente para suprir as demandas dessa população, igualmente simples e igualmente ignorante da leitura da Escritura: bastariam os sermões, baseados em temas profanos, e os *Exempla*, não se exigindo elevadas reflexões teológicas ou filosóficas; tais eram os procedimentos limítrofes de um ensinamento que deveria conduzir diretamente à *compreensão* e desta à *aprendizagem*, a qual por sua vez viabilizaria a *prática*.

Os mesmos franciscanos se apropriariam em larga medida da prática da dramatização como meio para a difusão do Ensino. Definidos, entre outros aspectos, por sua vocação de pregadores, os frades teriam se utilizado da prática como forma pedagógica eficaz para atingir amplas parcelas da população.

O desenvolvimento do drama medieval está intimamente relacionado à transmissão da mensagem cristã. Sua origem radica nas adaptações de celebrações litúrgicas, e também para o emprego do elemento teatral na liturgia, especialmente com a intensa alegorização de alguns serviços (SWANSON, 1995, p. 83).

Uma série de lideranças individuais – além de grupos mais ou menos coesos – emergiria dessa nova espiritualidade: tratava-se de uma espiritualidade predominantemente (embora não exclusivamente) laica, calcada em uma experiência de fundamento monástico, resultante de um processo amplo e profundo de colonização e pregação, que enraizara, na cristandade latina, aquilo a que escolhemos denominar *cultura monástica*. De um ponto de vista antropológico, podemos supor a existência de uma matriz coletiva para a prática religiosa. Essa matriz, representada pela cultura monástica, operaria de forma relativamente insensível a desejos individuais e anseios de grupos. Dela emergiriam lideranças tais como Pedro Valdo e Francisco de Assis, mas também grupos tais como o dos beguinos do sul da França. O limiar entre a ortodoxia e a heresia se tornaria tênue, na medida em que populações de origem laica e extração social diversificada passariam a manejar os instrumentos da fé.

A segunda advertência diz respeito ao projeto eclesiástico e às demandas papais pela constituição, dentro dos quadros da Igreja, de formas diferenciadas de religiosidade. A experiência de Francisco seria elevada à condição de guia preferencial da cristandade, o que implicava em seu convívio próximo com a ortodoxia. Muito rapidamente, o projeto de Francisco – se ele não existira no princípio, rapidamente tratou-se de elaborá-lo – tornou-se estratégico para a Cúria Romana, que percebia nele a possibilidade de uma mediação entre a ortodoxia e as demandas dos fiéis. A esse respeito, é sintomática a narrativa de Tomás de Celano, o primeiro hagiógrafo de Francisco, em sua *Vita prima (Primeira Vida)* sobre o sonho que este teria tido logo após ter obtido de Inocêncio III a aprovação de seu modo de vida. O trecho se encontra ao final do capítulo XIII.

35

Numa noite, pois, depois que se entregou ao sono, parecia que andava por um caminho à beira do qual havia uma árvore de grande altura. Aquela árvore era bela e forte, grossa e muito alta. E aconteceu que se aproximou dela e, enquanto, estando de pé debaixo dela, lhe admirava a beleza e altura, de repente o próprio santo chegou a tão grande altura que tocava o cume da árvore e, tomando-a com a mão, a inclinava até a terra. E na verdade assim aconteceu, quando o senhor Inocêncio, a mais sublime e excelsa árvore do mundo, se inclinou de modo tão benigno ao pedido e vontade dele (VP, 1880, p. 62).¹

¹ No original: "Nam cum nocte quadam se sopore de disset, visum est sibi per quamdam viam ambulare, juxta qua marbor magna proceritatis stabat. Arbor illa pulchra, fortis, grossa, et alta nimis. Factum est autem, dum appropinquaret ad eam, et sub eam stans pulchritudinem, et altitudinem miraretur subito, ipse sanctus ad tantam devenit altitudinem, ut cacumen arboris tangeret, eamque manu capiens facillime inclinaret ad terram. Et revera sic actum est, cum dominus Innocentius arbor in mundo excelsior, et sublimior, eius petitione, et voluntate se tam benignissime inclinavit".

Inocência III tomou o Tau² como seu próprio signo de reforma, algo que ele buscava consolidar no 4º Concílio de Latrão. Carregado de significados profundos para a fé cristã, o sinal gráfico podia ser identificado à grandeza e à extensão do concílio. O símbolo era caro a Francisco, que o usava para assinar suas cartas e como designativo nos muros dos eremitérios. Do ponto de vista simbólico, o Tau era o elemento de ligação entre Francisco e o papado, ligação que se desdobraria, no plano concreto, na reelaboração dos modelos e práticas da fé na cristandade latina.

Podemos compreender a ligação implícita entre o projeto de Francisco de Assis e o 4º Concílio de Latrão, enquanto partes de um mesmo projeto reformista, orquestrado a partir da ação de Inocência III, que viria a ligar esses dois polos – a intuição e a instituição, o mundo laico e o mundo clerical – em um mesmo projeto reformista (MAGALHÃES, no prelo).

O projeto reformista do papado do século XIII teria implicações para a centralização do poder, a uniformização dos ritos e a unificação da liturgia, em um processo de homogeneização e concentração de poderes sem precedentes. À *auctoritas* sempre implícita no ato pastoral de reger a cristandade, papas tais como Inocência III e Gregório IX acrescentaram a sempre reivindicada *potestas*. Nos termos deste artigo, referimo-nos a uma *potestas* do ponto de vista da jurisdição da cristandade: pela primeira vez, o papado romano podia se considerar o chefe a Igreja latina.³

36

O projeto “intuitivo” de Francisco supunha uma prática religiosa não necessariamente vinculada à institucionalidade eclesiástica e, por extensão, à formação sacerdotal – o que não implicava, necessariamente, em sua exclusão. Francisco era um laico; e jamais receberia as ordens sacerdotais. Mas a prática de uma religião intuitiva e vinculada à fé difusa do laicato não implicava na negação da hierarquia: a questão da obediência nunca foi um problema no horizonte individual de Francisco. Théophile Desbonnets (1987, p. 13) denomina o momento da elaboração de um primeiro documento escrito como a *intuição*.

Acreditamos que se possa retirar a excessiva ênfase na questão do documento escrito – não somente pelo fato de que a suposta Regra apresentada ao papa Inocência jamais foi encontrada como também pelo fato de que ela vale mais por aquilo que representa do que por sua materialidade – e escrita – concreta. Trata-se da monumentalização de um documento que pode nunca ter sido escrito – e, no entanto, sua existência é vívida na memória elaborada pelos contemporâneos e pósteros.

² Sinal que remete a tempo e eternidade, desejo de aproximação entre humano e divino, verticalidade e horizontalidade. Era, também, última letra hebraica, que marcara a face dos justos (Ez. 9:1-7) e a mais antiga grafia para a cruz.

³ Deixaremos de lado, neste texto, a discussão acerca do exercício do poder temporal pelos papas. Embora fundamental para o conjunto dos estudos sobre o período, consideramos que ela se encontra fora do escopo da matéria presente.

A passagem da intuição à instituição não tardaria; entre o primeiro registro de “fundação” – a concessão verbal do papa Inocêncio III, em 1209 – e os primeiros passos em direção à institucionalização, seguem-se apenas oito anos: a partir do ano de 1217, a intervenção da Cúria e o estabelecimento de uma nova legislação sobre os frades impunha os fundamentos de Ordem – e determinava alterações significativas na relação dos franciscanos com a Igreja e com a sociedade. A existência franciscana não podia, pois, realizar-se à margem da sociedade; e, embora a atividade da pregação demandasse a liberdade de trânsito, a estabilidade passaria a ser, cada vez mais, um aspecto valorizado.

Assim, a comunidade primitiva inseriu-se nos quadros institucionais da Igreja. A contradição implícita nesse fato encontra-se na base do espiritualismo franciscano. 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 frades menores a prolongar as iniciativas históricas de Francisco de Assis. Ela efetivava, com efeito, a inserção institucional da Ordem na Igreja e na sociedade. A Regra franciscana tornava público o projeto de Francisco e de seus confrades. Graças à Regra, reconhecida como tal pela Igreja, os Menores possuíam uma definição social (MAGALHÃES, 2016, p. 38).

No interior do projeto eclesial do papado do século XIII, cabia aos franciscanos o papel de mediadores entre o clero e a sociedade; embora constante desde as primeiras demandas franciscanas, a pregação foi estabelecida como sua vocação preferencial, elemento privilegiado pelo qual se converteriam em agentes da ortodoxia. O estabelecimento de uma articulação direta da Ordem em relação ao papado deu-se por meio da figura do cardeal protetor. O primeiro deles, João de São Paulo, fora designado quando da “visita” de Francisco a Inocêncio, celebrizada nas *vitae* e biografias.⁴ Mas foi sob o protetorado de Ugolino de Óstia – futuro papa Gregório IX –, a partir de 1217, que o projeto centralista se consolidou na organização franciscana, conduzindo-a pelo caminho sem retorno da institucionalização.

A partir da conventualização, os frades de Francisco inscreveram-se no grande movimento em direção à centralização do poder e da autoridade, passando a reproduzir, em sua própria organização, a estrutura centralizada – e hierarquizada – da Igreja. Sua

⁴ Elemento fundamental de todas as *Vitae* de Francisco, a visita a Inocêncio III, situada em algum momento entre 1209 e 1210, tornou-se um *topos* literário devido à sua força em termos de representação. A figura de Francisco, o *poverello*, diante de Inocêncio III, que personificava um poder papal sem precedentes, era o contraponto que individualizava a futura ordem dentre todas as demais. Ao mesmo tempo, estabelecia uma continuidade em relação ao projeto eclesial, na medida em que pressupunha a obediência incontestada à autoridade romana. A narrativa do evento se encontra no capítulo XIII da *Vita prima*, e no capítulo XI da *Vita secunda* (1880, p. 30-32.) Biografias modernas também registram o evento como central, na medida de seu caráter fundador, cf.: Sabatier (1994) e Englebert (1982). Em sua busca pelo homem Francisco, Jacques Le Goff (1999) coloca o assisiense diante de Inocêncio III, daí resultando uma economia de convergências e contrastes.

pregação falaria diretamente ao homem comum – tão laico quanto a própria Ordem, em seus aspectos genéticos –, mas – importante ponto de inflexão – difundiria um ensinamento conforme a ortodoxia e como forma de reforço desta. 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). Em 1229, o Concílio de Toulouse aprovou a criação do Tribunal do Santo Ofício. Pouco depois, em 8 de fevereiro de 1232, a bula *Ille humani generis*, endereçada aos bispos, complementava a decisão e reforçava o viés institucional da Ordem: por este documento, o papa Gregório IX desobrigava as autoridades episcopais da perseguição à heresia em suas respectivas dioceses, para confiá-la às Ordens Mendicantes – primeiramente, aos Dominicanos.⁵ Com essa medida, o papa desativava a Inquisição episcopal, para que fosse estabelecida a Inquisição papal, regida pelos frades mendicantes. A transferência dos encargos inquisitoriais do episcopado para indivíduos livremente nomeados pela Sé Romana viria a alimentar disputas entre os cleros secular e regular. As consequências eram previsíveis do ponto de vista político:

Tal fato intensificou a rivalidade latente entre clero secular e clero regular, traço eminentemente marcante na Igreja de então. Julgados pelo próprio papa como mais eficientes que os bispos, os frades – diretamente obedientes em relação à Sé Apostólica – deveriam ser bem acolhidos por eles em suas dioceses (MAGALHÃES, 1998, p. 210).

38

Jacqueline Martin-Bagnaudez (1992, p. 35) defende que essa foi uma decisão antes política do que meramente técnica. Com ela, estabelecia-se que o combate à heresia – bem como outras formas de desobediência – era de atribuição e controle exclusivos do papado. “Cabia ao papa escolher seus delegados e, sobretudo, exercer o controle sobre eles, na origem”. As Ordens Mendicantes, apenas recentemente nascidas (os Franciscanos seriam incorporados à inquisição papal em 1233), seriam, doravante, assimiladas ao projeto político da Igreja como aspecto de prevenção e controle. À já conhecida vocação da pregação, unia-se o recente atributo da inquisição – e as duas ordens “de pobreza” deveriam atuar na origem e no destino da nova devoção popular. Se a vigilância sobre os costumes exercida pelos bispos em suas jurisdições havia sido, até então, um expediente de ordem local cuja medida de institucionalização dependia do próprio bispo, os tribunais do Santo Ofício, diretamente subordinados ao papa, marcavam um importante aspecto da

⁵ No original: “[mandamus] quatinus prelati clero et populo convocatis generalis faciatis predicationem, [et] perquiratis sollicitudine de hereticis et etiam infamatis. Et si quod culpabiles et infamatos inveneritis, nisi examinati velint absolute mandatis ecclesie obedire, procedatis contra eos iuxta statuta nostra contra hereticos noviter promulgata”. Disponível em: <http://www.sragg.de/privat/Inquisition2000%20neu/Geschichte/Geschichte_Inquisition2.htm>. Acesso em: 13 mar. 2017.

centralização do controle sobre os costumes: a inquisição papal era dotada de regulamentação interna e de autonomia para a ação, mas havia uniformidade e homogeneidade na atuação dos frades. Eles eram os arautos da autoridade romana. Estava configurada, pois, a condição dos frades como *estabelecidos*.

Guerra e paz na Ordem dos pobres

O fenômeno religioso que originaria a Ordem Franciscana era múltiplo e complexo. Tratava-se de manifestações de uma cultura monástica, a partir de sua disseminação pelas ordens da sociedade e pela nova organização territorial da cristandade. Em que pesem a renovação da cultura eremítica e a crescente importância do ambiente urbano na Itália Central, o território franciscano foi, por excelência, a periferia das cidades – na medida em que pretendiam estabelecer-se nas franjas do sistema econômico, social e de poder. Essa vocação marginal desdobrava-se no nome pelo qual se designariam, a saber, *minores*. Os Frades Menores pretendiam, com isso, equiparar-se aos paupérrimos, aos leprosos, aos elementos da natureza, aos animais. Sua ocupação do espaço, porquanto não negasse o *locus* – caso dos eremitas do deserto –, também não ratificava seu valor institucional. Nesse sentido, seu elemento distintivo era, diferentemente dos padres do deserto, a ausência de estabilidade, pela qual promoviam uma “ocupação aleatória dos espaços, pela utilização de choupanas abandonadas, alternada com as pregações errantes” (MAGALHÃES, 2016, p. 155).

Aspecto onipresente nas narrativas a respeito da vida de Francisco e da Ordem, a choupana abandonada representa um fator de identidade. Ela é o cimento que liga grupos e discursos de procedências e motivações diversas no interior da Ordem, conferindo-lhes uma unidade fundamental. A choupana representava, ainda, o nascimento da Ordem: sua identificação com a manjedoura era automática, e ela estava investida de um duplo significado: ao mesmo tempo que identificava a *origem*, demarcava a *originalidade*. A cabana era, com efeito, um aspecto distintivo da Ordem perante as demais ordens da cristandade. Por essa razão, era importante que sua existência fosse referendada por todos os grupos e em todas as narrativas produzidas.

Há uma série de questões importantes implicadas na tradição escrita franciscana. Em primeiro lugar, destaca-se a profícua produção de *Vitae* de Francisco, logo após sua morte. A profusão de relatos aponta para a ausência de consensos, o que redundaria em uma disputa de narrativas, conforme suas motivações. As narrativas primitivas sobre a vida de Francisco se encontram entre as fontes privilegiadas para o estudo dos conflitos no interior da Ordem. Grupos diversos, movidos por objetivos por vezes conflitantes,

tenderam a representar Francisco e a Ordem a partir de seus próprios pressupostos, apesar dos onipresentes elementos consensuais (a choupana, por exemplo).

A *Legenda trium sociorum* (LTS), atribuída aos “primeiros companheiros” de Francisco, quando colocada em perspectiva com a *Vita prima S. Francisci* (VP), de Tomás de Celano, escrita sob encomenda dos comandantes da Ordem. As motivações políticas são diferentes, mas a cabana abandonada justifica ambos os projetos: no primeiro caso, ela é o emblema da espiritualidade franciscana, que nunca deveria mudar; no segundo, é a raiz do convento, sendo este um prolongamento da cabana.

LTS

Viviam, até então, o feliz pai com os filhos em um determinado lugar perto de Assis, que se chama Rivo Torto, onde havia um tugúrio abandonado por todos. Este lugar era tão apertado que aí mal podiam sentar-se ou descansar. Aí, também, faltando frequentemente o pão, comiam somente rábanos que, na penúria, mendigavam aqui e acolá. O homem de Deus escrevia o nome dos irmãos nas vigas daquele tugúrio, para que cada um, querendo descansar ou rezar, conhecesse seu lugar e para que, na estreiteza e pequenez do lugar, o rumor excessivo não perturbasse o silêncio da mente. (1889, p. 90-92).⁶

VP

Recolheu-se o bem-aventurado Francisco, juntamente com os demais, perto da cidade de Assis, em um lugar que se chamava Rivo Torto. Neste lugar, havia um tugúrio abandonado sob cuja sombra viviam os valorosíssimos desprezadores das grandes e belas casas, e aí se protegiam dos transtornos das chuvas. [...] Conviviam no mesmo lugar com o bem-aventurado pai todos os filhos e irmãos, em muito trabalho e em escassez de tudo, muitas vezes privados do conforto do pão, unicamente com os rábanos que, na angústia, mendigavam aqui e ali pela planície de Assis (1880, p. 76).⁷

40

A tradição situa a *Vita prima*, primeira narrativa sobre o fundador da Ordem, ainda na década de 20, pouco depois da canonização de Francisco (ocorrida em 1228), em um contexto de divisão dentro da Ordem e da necessidade de produzir consensos em torno do fundador. A canonização em si teria se dado em um intervalo particularmente curto de tempo em relação à morte. Um dos pressupostos dessa celeridade seria a necessidade da produção de modelos para a cristandade – os santos – cuja contraparte, ou contra-modelos, seriam os heréticos. É provável que Elias de Cortona, o então ministro-geral da Ordem, teria encomendado a narrativa a frei Tomás, originário de Celano, localidade próxima a Roma. O escrito foi produzido em um contexto de questionamento da direção de Elias, o que motivaria a primeira

⁶ No original: “Conversabatur autem adhuc felix pater cum filiis in quodam loco iuxta Assisi umqui dicitur Rivus Tortus, ubi erat quod dam tugurium ab omnibus derelictum. Qui locus ita erat arctus quod ibi sede revel qui es cere vix valebant. Ibi etiam saepissime pane carentes solas rapas edebant quas hincinde in angustia mendicabant. Scribebat vir Dei nomina fratrum super trabes illius tugurii, ut quili betvolens qui es cere velorare cognosceret locum suum, et ne in angustia loci modici tate rumor insolens mentis silentium perturbaret”.

⁷ No original: “Recolligebat se beatus Franciscus cum ceteris iuxta civitatem Assisii in loco, qui dicitur Rigus tortus, quo in loco tugurium quoddam relictum erat, sub cujus umbra vivebant magnarum, et pulchrarum domuum strenuissimi contemptores, et tuebantur se ibidem a turbine pluviarum. [...] Conversabantur in eodem loco cum beato patre filli et fratres in labore multo, et inopia universarum rerum, saepissime omnis pani solatio destituti, solis contenti rapis, quas per planitiem Assisii huc, atque illuc in angustia mendicabant”.

grande crise no corpo da Ordem. De acordo com a tradição dos relatos, Elias teria se desentendido primeiramente com Leão, co-fundador e companheiro de Francisco dos primeiros tempos. Um dos relatos mais representativos por sua carga de significados dá conta do desentendimento entre Leão e Elias a propósito de um vaso colocado à frente do convento com o fim de coletar esmolas para a construção da basílica. A presença dos valores monetários consistia em um fator de mal-estar, na medida em que, do ponto de vista dos “seguidores de Francisco”, os frades não deveriam pedir ou portar somas em dinheiro, mas somente o necessário para sua sobrevivência, em espécies (vestuário e alimentos, mormente). Em segundo lugar, a própria dinâmica de construção de uma basílica contrariava a vida franciscana, pois esta não deveria ligar-se à monumentalização da fé. Os relatos dariam conta de Francisco em seu trabalho de restauração de igrejinhas em ruínas, em troca de comida. Esse *éthos* contrariava particularmente o costume monástico: erigidos em domínios aristocráticos, os mosteiros contavam com igrejas sob o patronato de um santo eleito, via de regra, pelos seus benfeitores. Esse aspecto colocava a vida monástica em posição de centralidade na sociedade. Os franciscanos partidários de uma observância estrita recusavam essa posição, insistindo na posição marginal dos *minores*. Por outro lado, Elias sofreu, ainda, a oposição de intelectuais ingressos na Ordem, doravante defensores de uma política favorável à presença dos livros e à construção de bibliotecas. Por fim, o chefe da Ordem acabaria deposto, em 1227, por força da oposição do próprio papa, Gregório IX.

41

Reverberando o conflito e, ao mesmo tempo, procurando reforçar a vida conventual e suas lideranças, Tomás de Celano produziria uma *vita* de bases institucionais, que destacaria a relação de continuidade da Ordem em relação à comunidade franciscana primitiva. O convento seria, para esta tradição, um prolongamento da experiência espiritual de Francisco, que não só a estendia no tempo, mas também a ampliava e multiplicava. As representações elaboradas sobre a Ordem tratariam de formas diferentes a dinâmica do convívio e as intervenções operadas na paisagem pelos frades. Datada de 11 de agosto de 1246, do eremitério de Greccio, uma carta dirigida ao ministro-geral Crescêncio de lesi e atribuída a Leão, Rufino e Ângelo daria conta da produção, da recepção e da motivação da escrita da *LTS*. A chamada Carta de Greccio é um documento aposto ao escrito, à maneira de prefácio. Mas não sabemos ao certo se essa aposição é original ou se foi realizada posteriormente. De qualquer forma, ela relaciona a narrativa diretamente a Crescêncio e às decisões institucionais daquele período. A partir da reunião do Capítulo Geral de 1244, que encomendava relatos sobre os milagres de Francisco, abria-se uma disputa de versões. Anexada ao tratado, a carta de Greccio apresenta, sob um argumento sintético, a perspectiva do grupo – radical em sua concepção da pobreza – que o concebeu no interior da

polêmica: “Não nos contentamos em narrar apenas os milagres – que demonstram a santidade mas não a constituem – mas também [...] as coisas insignes de seu santo modo de vida” (*LTS*, 1889, p. 4).⁸

A *Vita secunda* (*VS*), também de Tomás de Celano e encomendada em um momento de conflito, detém-se longamente no traslado dos restos mortais de Francisco para a basílica, construída sob o comando do ministro-geral Elias de Cortona, cujo comando sobre a Ordem sempre se encontrou em xeque. A datação não é certa, e aponta para o intervalo entre 1247 e 1253. Neste caso, seria uma nova encomenda de Elias de Cortona, novamente na situação de ministro-geral. Não é exagerado afirmar que sua produção ocorreu como reação ao aparecimento da *Legenda trium sociorum*. Mas pode, também, ter sido produzida no ano de 1246, no qual a Carta de Greccio localiza a *Legenda trium sociorum*. Neste caso, ela integraria a documentação oriunda do pedido de Crescêncio de Iesi, em um interessante conflito de versões. Neste caso, não saberíamos dizer se os dois documentos se encontrariam relacionados em termos de ação/reação, uma vez que não é possível determinar a anterioridade.

Os Espirituais e a espiritualidade franciscana

42

De acordo com Falbel (1997, p. 106), os primeiros representantes de uma crítica aos costumes conventuais seriam os primeiros companheiros de Francisco: Bernardo de Quintavalle, Egídio, Leão, Ângelo e Rufino. Estes, imbuídos de uma cultura basicamente laica em uma ordem progressivamente clericalizada, teriam se levantado contra a institucionalização. Leão, a propósito, teria sido o ferrenho opositor de Elias de Cortona em seu primeiro generalato (1221-1227), quando da coleta de esmolas para a edificação da basílica de Assis. Apesar de dura, essa primeira crítica não produziria rupturas formais na Ordem, mas a postura de oposição cresceria rapidamente.

O primeiro momento de trauma na Ordem – identificado a um dissenso fundamental – deu-se no ano de 1236, quando Cesário de Spira, à frente de um grupo de frades, rebelou-se contra o que classificavam como relaxamento de costumes e, portanto, distanciamento em relação ao “espírito” do fundador e da Ordem. Transcorria, então, o segundo generalato de Elias de Cortona (1236-1239), e este, um representante ambíguo da política conventual franciscana, enfrentava oposições em várias frentes. A mais séria dentre essas oposições naquele momento era a dos frades aliados de Cesário, então denominados cesarenos. A despeito das antigas discordâncias com Gregório IX, Elias acabaria por obter deste uma autorização para castigar os frades rebeldes.

⁸ No original : “Non contenti narrare solum miracula quae sanctitatem non faciunt, sed etiam [...] eius insignia vestigia”.

Cesário morreria no cárcere, em 1239, e seus aliados teriam destinos semelhantes entre si: entre o desterro e o auto-exílio, os frades acabaram dispersos pela marca da Úmbria e pelas províncias vizinhas. A diáspora resultaria, fundamentalmente, de um movimento de desencanto em relação à vida conventual, o que viria a reforçar a defesa do isolamento: por essa razão, o eremitismo seria um expediente sempre encarado de forma positiva pelos Espirituais Franciscanos.

Dois tendências, portanto, apresentavam-se à confissão franciscana na passagem do século XIII para o XIV: uma experiência conventual e centralizada, na qual a prática cotidiana pouco diferia daquela das ordens monásticas; e uma espiritualidade cada vez mais difusa, praticada no âmbito da diáspora, e que retirava sua força da atmosfera de excelência que cercava o eremitério. A Ordem Franciscana, elaborada a partir de um movimento devocional associado à imagem e ao discurso *outsider*, passaria por transformações que a restabeleceria, no interior da cristandade, na condição de *estabelecida*. O dissenso produzido a partir da combinação destes dois momentos levaria a uma polaridade, na qual as duas concepções se resignificariam: a partir da década de 30 do século XIII, os habitantes do convento seguiriam em sua condição de *estabelecidos*, dotados de *status* institucional e administrativo perante a Cúria romana; os Espirituais, espalhados sobretudo pelas províncias da Itália central, habitariam cabanas e cavernas, qualificados como *outsiders* a partir tanto de seu *locus* ideológico quanto geográfico, de onde representavam um elemento de resistência.

43

As ofensivas de Bonifácio VIII (1294-1303) e, posteriormente, de João XXII (1316-1334), aos grupos franciscanos minoritários e à Ordem como um todo teriam se beneficiado de um tal estado de coisas. À medida que buscavam o isolamento como via alternativa para a prática da espiritualidade franciscana, os rebeldes descaracterizavam-se enquanto *fratres* de Francisco – pois que abriam mão da pregação e da vida em comum. Paralelamente, eram colocados em xeque, dentro da Ordem, os pressupostos pelos quais os Espirituais haviam lutado dissipavam-se – na medida em que aqueles frades não mais se encontravam no interior dos conventos para atuar em prol de sua própria causa.

Tendo subido ao trono pontifício após a renúncia de Celestino V (julho-dezembro de 1294), Bonifácio VIII (o antigo cardeal Benedetto Caetani) enfrentaria poderes e grupos significativos – seu pontificado representaria o melancólico encerramento do século XIII e, juntamente com ele, de uma era em que a Cúria romana lograra poderes sem precedentes. Ao apagar das luzes do século XIII, a autoridade cristã no mundo ocidental se encontrava cristalizada na figura do papa – fato irreversível do ponto de vista da constituição da jurisdição da Igreja Católica. Em termos propriamente políticos, entretanto, configurava-se situação inversa: a afirmação incontestada da *auctoritas* papal

sobre as dioceses do ocidente e sobre os fiéis em geral não se fazia acompanhar pelo incremento de sua *potestas*. Confrontado com poderes emergentes, tais como a monarquia francesa, o papado via distanciarem-se suas pretensões a um poder universal. Filipe IV, o Belo (1285-1314), o mais poderoso inimigo do papa, representava um sintoma dos tempos que se avizinhavam: a supremacia do poder nacional sobre os poderes locais e supranacionais. Dentre seus aliados, contavam-se os irmãos Colonna – dois cardeais italianos decisivos por sua oposição ao pontífice. A ascensão de Bonifácio VIII originaria, portanto, um expediente de reforço da unidade e da ortodoxia: a Ordem dos Pobres Eremitas de Celestino, criada no ano de 1294 pelo papa resignatário, foi extinta, o que determinava o fim da associação à qual um grande número de franciscanos havia aderido como reação às mudanças em sua própria Ordem. Com isso, dispersavam-se aqueles franciscanos que haviam decidido pela retomada de um princípio comum – embora baseada no eremitismo, a ordem dos Pobres de Celestino representava, ainda, um aspecto de identidade dos espirituais franciscanos em meio à diáspora. Não tardariam as críticas, que questionavam, para além da extinção dos *Pauperes Eremitae*, a legitimidade do pontificado de Bonifácio VIII.

44

Objeto de obstinada argumentação por parte de franciscanos como Ubertino de Casale (1259-c.1328), Bonifácio VIII teria seu pontificado questionado do ponto de vista da legitimidade. Tendo sucedido um papa resignatário e contando com significativa oposição política, era natural que seu pontificado sofresse pressões e contestações. Mas nenhuma pressão sobre o pontífice teria sido suficiente para deter o movimento, inescapável, da diáspora franciscana. Essa teve sua origem no momento em que os seguidores originais de Francisco começaram a questionar o novo *status* da Ordem no mundo – e resultaria na desfiguração progressiva destes indivíduos e grupos, na medida em que se encontravam progressivamente desvinculados da filiação de Francisco, identificada com a Ordem em si. Por esta razão, a ofensiva de Bonifácio VIII sobre esses grupos foi bem-sucedida, em que pese a relativa fragilidade política de seu pontificado. A desqualificação de seu modo de vida – sobretudo o eremitério – e a deslegitimação de seu estatuto jurídico possível – com a extinção dos Pobres Eremitas – condenaria os franciscanos da diáspora ao desaparecimento. Após esse conjunto de eventos, a alternativa que restou, em princípios do século XIV, foi incorporar-se a outras ordens, tais como a Beneditina, destino cumprido por Ubertino de Casale após uma extensa trajetória de luta. A assimilação desses indivíduos pelas ordens tradicionais representava, para além do recuo na luta dos rebeldes franciscanos, um ponto de inflexão em sua espiritualidade: doravante, os antigos críticos dos costumes da Ordem se integrariam a formas de vida anteriores à prática franciscana – e, portanto, superadas pela proposta de Francisco.

Não pretendemos, com essas considerações, defender a ideia de uma progressão em termos de espiritualidade e de experiência religiosa. Pretendemos, antes, demonstrar o caráter de apagamento da luta dos Espirituais Franciscanos, na medida em que se desvinculavam da Ordem de Francisco. Se, por um lado, a institucionalização da Ordem, processada entre fins da década de 10 e inícios da década de 20 do século XIII, descaracterizara o projeto de Francisco, por outro, essa era a única forma de prolongar a experiência de Francisco – seus frades deveriam manifestá-la dentro da Ordem, desde sua origem identificada pela marca indelével do fundador.

À guisa de conclusão: a invenção dos Espirituais Franciscanos

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. 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. Ele 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 *vires 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 fonte inquisitorial seria decisiva para a elaboração terminológica. A elaboração da heresia dos Espirituais Franciscanos é um bom exemplo desse artificialismo. Indivíduos que atuavam em locais diferentes, possuíam conexões apenas eventuais (via de regra com discordâncias) e que jamais se encontraram organizados enquanto grupo acabaram por ser reunidos – e homogeneizados – sob essa nomenclatura.

Em comum, teriam uma inclinação à defesa do rigorismo, aspecto que já marcara conflitos anteriores dentro da Ordem. Seus escritos enfatizavam uma tensão entre a Igreja carnal e a Igreja espiritual, e atribuíam à Ordem e a si mesmos um papel decisivo no destino da humanidade: o exército de Cristo era composto pelos *vires spirituales*. Esta terminologia, tributária, em grande parte, de escritos milenaristas e escatológicos comuns na região e no período, passou a definir, para os efeitos da Inquisição, um grupo, um pensamento e um movimento social: sem que nenhum deles, de fato, existisse.

Referências

Documentação primária

ANONIMO. **La leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi Compagni (Legenda trium Sociorum)**. Roma: Sallustiana 1899.

TOMMASO DA CELANO. **Vita prima S. Francesco d'Assisi**. Roma: Tipografia Della Pace, 1880.

46

Obras de apoio

DALARUN, J. **Vers une resolution de la question franciscaine**: La Legende ombrienne de Thomas de Celano. Paris: Fayard, 2007.

DESBONNETS, T. **Da intuição à instituição**. Trad. Hugo D. Baggio. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

FALBEL, N. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Prespectiva; Edusp, 1997.

LE GOFF, J. **Saint François d'Assise**. Paris: Gallimard, 1999.

MAGALHÃES, A. P. T. A Ordem Franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. **Revista Ágora**, n. 23, 2016, p. 154-168.

_____. **A Questão Espiritual nos Beguinos da Provença**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. **Os Franciscanos na Idade Média**: a *Arbor vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016.

_____. Latrão IV (1215): antecedentes dos debates reformistas? No prelo.

MARTIN-BAGNAUDEZ, J. **L'Inquisition**: Mythes et réalités. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.

SWANSON, R.N. **Religion and Devotion in Europe**: c.1215-c.1515. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

JACOPONE DE TODI: PENITENTE, FRANCISCANO, POETA, UM *OUTSIDER*

Angelita Marques Visalli*

Resumo: O artigo apresenta uma abordagem sobre o personagem Jacopone de Todi (1236-1306) a partir das relações de poder tanto institucionais (relação com o papado) como pessoais (os “outros” frente ao seu comportamento “carnavalizado”, expressão de Mikhail Bakhtin). Nessa perspectiva, este penitente e franciscano é identificado numa posição marginal, ainda que não necessariamente negada pelo *status quo* institucional ou da comunidade em seu entorno. O estudo reconhece na definição de extraordinário-normal de Edoardo Grendi a caracterização da documentação (*Franceschina* e laudas) que permite a aproximação de personagens e atitudes fora do padrão, destoantes. Assim, Jacopone de Todi, a partir de sua biografia e poesia, permite-nos perceber a expressão de personagem que assume uma vida religiosa fora do padrão estabelecido (penitente voluntário), em seguida, a adoção da vertente franciscana rigorista (espiritual), e que se expressa através de laudas – poemas associados à religiosidade dos leigos.

Palavras-chave: Jacopone de Todi; Franciscanismo; Relações de poder.

47

Abstract: The article presents an approach to the personage Jacopone of Todi (1236-1306) from both institutional power relations (relationship with the papacy) and personal (the “other” front of your “carnivalized” behavior, an expression of Mikhail Bakhtin). In this perspective, this penitent and Franciscan is identified in a marginal position, although not necessarily negated by institutional *status quo* or by *status quo* of community in your surroundings. The study recognizes in the definition of extraordinary -normal of Edoardo Grendi the characterization of documentation (*Franceschina* and *laudese*) that allows the approximation of personages and attitudes out of pattern, dissonant. Thus, Jacopone of Todi, from your biography and poetry, allows us to understand the expression of personage who takes on a religious life outside the established pattern (penitent volunteer), then, the adoption of the Franciscan rigorist strand (spiritual), and expressed through *laude* – poems associated with the religiosity of the laity.

Keywords: Jacopone of Todi; Franciscanism; Power relations.

Submetido em: 11/09/2017

Aceito em: 25/10/2017

* Professora do departamento de História da Universidade Estadual de Londrina. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1988), mestrado em História Antiga e Medieval na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995), doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2004) e pós-doutorado pela Universidade Federal Fluminense (2013).

A proposta de escrita de um texto para um dossiê acerca das relações entre estabelecidos e *outsiders* no ocidente antigo e medieval parece fazer bastante sentido para uma pesquisadora da obra de Jacopone de Todi (1236-1306). Afinal, Jacopone foi um homem bem situado social e economicamente que abraçou a vida penitencial, um penitente que se tornou franciscano, que escreveu poesia, que escreveu poesia *laudese* (característica do ambiente religioso das associações religiosas laicas), que se identificou com a corrente dos espirituais, que se integrou ao movimento desses rigoristas franciscanos e por isso foi encarcerado, que escreveu laudas críticas ao papado, e que se comportava de modo “estranho” aos olhos daqueles que conviviam com ele. Um personagem cuja documentação, ainda que escassa, permite localizá-lo numa perspectiva não-convencional, um contestador que se envolveu na rede de poderes estabelecidos no meio religioso e que, por isso sofreu as punições decorrentes.

Da introdução à obra de Norbert Elias, nesta onde se desenvolve uma possibilidade de compreensão das dinâmicas sociais a partir das relações entre estabelecidos e *outsiders*, retiramos uma definição de Federico Neiburg (*apud* ELIAS, 2000, p. 7) que contribui com a adoção dessa perspectiva teórica:

[...] os não membros da “boa sociedade”, os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os *established*. A identidade social destes últimos é a de um grupo. Eles possuem um substantivo abstrato que os define: são os *establisment*. Os *outsiders*, ao contrário, existem sempre no plural, não constituindo propriamente um grupo social.

48

A segregação ou discriminação não passa, portanto, necessariamente pelas relações econômicas e o poder não se configura em algo que se possa ter e guardar, mas exercer na dinâmica das relações de interdependência. Para Elias, o poder “não é unilateral – nem unidimensional –, o poder não é propriedade exclusiva (e definitiva) de um indivíduo e ou grupo social, mas sim resultante de tensões móveis em inter-relações sociais (re)configuráveis” (LIMA, 2015, p. 247).

Podemos considerar o conceito de *outsiders* para os espirituais franciscanos. Se ainda durante a vida de Francisco de Assis, no início do século XIII, a Ordem dos Frades Menores apresentou uma fratura que separou os freis rigoristas, imitadores do modo de vida de Francisco, daqueles mais afeitos ao processo de clericalização da Ordem e afrouxamento do ideal de pobreza, no tempo de Jacopone a fratura envolveu a hierarquia da cúria romana e chegou a segregações e perseguições. É certo que as divisões da comunidade franciscana são até hoje reflexo de uma inspiração numa comunidade primitiva e ideal.¹ O processo de institucionalização por que passam

¹ Pensamos na extensa rede de comunidades: Ordem dos Frades Menores, Ordem dos Frades Menores Conventuais,

esses movimentos internos ao longo da história eclesiástica não faz desaparecer por completo um fermento de rigorismo e desejo de retorno à origem. Entre as primeiras manifestações de cada um dos movimentos de releitura da forma de vida franciscana e seu acolhimento na estrutura eclesial ou desaparecimento, encontramos personalidades inquietantes frente ao *status* das estabelecidas. Jacopone é uma delas.

Por outro lado, a caracterização de Jacopone como *outsider* pode ser estabelecida a partir de outras referências, que dizem respeito ao relacionamento com a comunidade em seu entorno. Na documentação encontramos eco de um estranhamento frente ao seu comportamento considerado fora do padrão, o que pode nos apontar para o endurecimento da comunidade urbana e religiosa do período para expressões efusivas e teatralizadas de religiosos que se manifestam de modo “carnavalizado”. O necessário enquadramento eclesiástico se consolida como única via possível para a experiência religiosa. Isso não implica, contudo, que em termos de discurso, a negação se faça dirigida e transparente.

A partir da conversão, este se torna um penitente, condição em que esteve pelo espaço de aproximadamente uma década, conforme nos afirma a lauda:

Questa pena che mm'è data,
trent'agn'à ch'e' l' aio amata;
or è ionta la iornata
d' esta consolazione.
Questo non m' è orden novo,
ch' el capuccio longo aprovo,
c' agni dec' entegri artrovo
ch' eo 'l portai gir bezoccone.
Loco fici el fondamento
a virgogn' e schergnemento
(le vergogne so' co' vento
de vesica de garzone)
(JT, 53, 123-134).²

49

Nesta lauda composta entre 1298-9, quando esteve na prisão sob ordem do papa Bonifácio VIII, Jacopone afirma ter permanecido dez anos como *bezoco*, ou seja, como penitente, para somente depois tornar-se um frade menor, o que já teria ocorrido havia trinta anos. Situação similar àquela de Francisco de Assis. Segundo a “Legenda dos Três Companheiros” e o “Anônimo Perusino”, quando questionados sobre sua origem,

Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, Ordem dos Frades Franciscanos da Imaculada, Ordem de Santa Clara, Ordem das Irmãs Clarissas Capuchinhas, Ordem da Imaculada Conceição, Ordem Franciscana Secular, Terceira Ordem Regular de São Francisco, Irmãs Franciscanas da Eucaristia, Franciscanas Missionárias de Maria, Congregação das Irmãs Franciscanas da Imaculada Conceição, Congregação Franciscana da Penitência Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas e Fraternidade de Aliança Toca de Assis.

² Todas as laudas citadas são retiradas da edição organizada por Franco Mancini (1980).

os primeiros membros da comunidade franciscana respondiam serem “penitentes de Assis” (3 Comp, 37; AP, 5, 19).³

E. Menestò (2001, p. 8) afirmou que sua personalidade era “singular”. Cremos que a singularidade de Jacopone se manifesta numa documentação que podemos denominar “excepcional-normal”, expressão desenvolvida por Edoardo Grendi (1998), que contribui para entendermos o “lugar” do poeta franciscano. Esse conceito se aplica à documentação que, ainda que se apresente como tradicional e institucional, deixa entrever pensamentos e posturas discordantes, que permitem uma aproximação desses que se configuram como destoantes da ordem vigente. Consideramos assim o material hagiográfico de onde retiramos informações sobre Jacopone: a hagiografia objetiva apresentar ideais de perfeição religiosa, mas em suas franjas permite perceber personagens e situações fora do padrão. Nesse contexto localizamos a documentação que nos apresenta Jacopone, a *Franceschina*.

A maior parte das informações sobre o poeta derivam de biografia legendária compilada no século XIV na região de Todi. Seu núcleo foi ampliado muito provavelmente na primeira década do século XV numa *Vita* escrita em Montecristo, mas esse manuscrito, assim como o anterior, não mais existe.⁴ Mas desta e de uma recomposição desta, também de meados do século XV, derivam três biografias as quais inspiraram outras tantas. A mais antiga é o *Specchio de l'Ordine Minore*, mais conhecido como *Franceschina*, de Giacomo Oddi (1400-1487).⁵ Esse manuscrito, datado de 1474, foi produzido pelo frei Giacomo Oddi, na região da Úmbria, no ambiente da reforma observante. A obra foi realizada no centenário da reforma do convento de Monteripido, em Perugia, e apresenta-se como um “espelho”, evidenciando as virtudes franciscanas. O poeta tem sua biografia apresentada no capítulo sétimo, da virtude da Humildade.⁶

Na *Franceschina*, os frades são elencados num plano de modelos de virtude, em que desfilam santificados e anônimos, textos construídos a partir de hagiografias, crônicas e tradição oral. Dedicada aos irmãos menores reformados, a *Franceschina* reforça a identidade e institucionalização dos franciscanos reformados. Mas nessa obra comemorativa, traços destoantes são perceptíveis mesmo no texto que valoriza o rigorista Jacopone.

³ Referem-se à Legenda dos Três Companheiros e Anônimo Perusino, das Fontes Franciscanas (cf. CAROLI, 1977).

⁴ As fontes mais antigas sobre Jacopone da Todi foram reunidas e comentadas por Enrico Menestò numa primeira edição em 1977. De edição mais recente (1991) retiramos os trechos das legendas que ora utilizamos, assim como as principais informações sobre elas.

⁵ As outras fontes correspondem a uma segunda biografia cujo original foi perdido, mas que a tempo foi reproduzida por A. Tobler em 1879, por isso é também chamada “tobleriana”; e uma terceira, editada por Guazzaroni.

⁶ Os bons exemplos dos frades são distribuídos entre capítulos que apresentam as seguintes virtudes: obediência, a pobreza, a castidade (tripé da ordem dos frades menores), a recusa do mundo, a caridade, humildade, oração, paciência, penitência, a virtude em geral; ainda, um capítulo voltado para a anulação de si mesmo, outro para a danação aos que não respeitam a regra e ainda outro sobre o prêmio para os que a seguem.

Outro sentido para o conceito de “excepcional normal” da documentação, como bem expressa Carlo Ginzburg (1991, p. 177), está no seu caráter de excepcionalidade enquanto “marginal”, mais distante das teias de oficialidade que tendem a ofuscar setores sociais subalternos, pensamento discordante dos poderes constituídos. O conceito se estende ao personagem. Nesse caso, consideramos especialmente as laudas escritas por Jacopone e o próprio autor. As laudas originalmente derivaram do ofício litúrgico, dos salmos cantados na missa, e se tornaram características das expressões de devoção leiga nas associações religiosas, conhecidas desde o século XII, difundidas especialmente entre os séculos XIII e XIV. Os poemas, normalmente cantos de louvor, são quase todos anônimos, e circulavam oralmente entre as associações. Destes, temos algumas compilações (laudários) e nelas encontramos laudas de Jacopone, sem identificação. Jacopone se expressa em forma de laudas. O segundo franciscano conhecido por isso: o primeiro foi Francisco de Assis.

As laudas de Jacopone podem ser identificadas como poesias de louvor (quase todas marianas), de caráter penitencial e políticas (dirigidas especialmente ao papa, com textos contundentes) (LEONARDI, 1997, p. 104).

Estes poemas religiosos, por suas características peculiares, são instrumentos valiosos para a interpretação da espiritualidade do período: poemas em grande parte anônimos que se destinavam às manifestações coletivas de louvor, especialmente nas cidades da península itálica. Uma lauda atribuída a Jacopone especialmente conhecida é o *Stabat Mater*, um hino escrito em latim que desde 1727 faz definitivamente parte do missal romano e cuja popularidade pode ser ainda conferida pelas versões dadas por Antônio Vivaldi (1675-1740) e Giovanni Batista Pergolesi (1710-1736).

Mas, além da lauda em latim *Stabat Mater*, toda a produção laudística de Jacopone está em dialeto umbro, e, portanto, se identifica com as poesias cantadas pelos leigos nas associações religiosas. Na *Franceschina* a Jacopone de Todi é atribuída, antes de sua conversão, uma vida mundana como “amatore del mondo, superbo, avaro e tutto involto nelle concupiscentie del misero mondo” (*Franceschina*, 7, 65), um modelo comum em material hagiográfico. Procurador, tendo se casado “por vaidade”, agradava-lhe apresentar “bem adornada” a jovem esposa, mas uma tragédia provocou a mudança de vida e a dedicação à vida religiosa: a moça estava presente a uma festa quando parte do forro da casa desabou sobre ela, provocando-lhe a morte (*Franceschina*, 7, 66). A preparação de seu corpo para sepultamento reservou uma surpresa a Jacopone: a jovem trazia um silício sob as ricas vestes. Estupefato, o jovem esposo teria percebido a insensatez de sua vida até então, avaliação essa que o fez abandonar seus afazeres e bens, passando a se dedicar exclusivamente à vida religiosa (*Franceschina*, 7, 67-68) Aqui se inicia o período de dez anos de vida penitencial que Jacopone abraça.

A condição de penitente não compreendia uma situação específica, e as variações em torno dessa condição eram bastante grandes. O poeta adotou um hábito, *bezocone*, o qual deveria corresponder a uma túnica sem tingimento, rústica, como era comum aos penitentes. A mudança da aparência exterior indicaria a mudança de vida e a passagem para a jurisdição: já não fazia parte dos homens comuns, mas se inseria entre aqueles que, despertados pela onda de evangelismo de então, abandonavam seus bens e forma de vida para vivenciar uma experiência de constante privação. Da mesma forma Francisco já havia feito. E isso afirmamos não porque o primeiro dos *minores* fosse para Jacopone um modelo a ser imitado nas suas experiências específicas, no caso a prática penitencial: o fato de sabermos que o penitente se tornaria franciscano dez anos depois não nos deve levar a estabelecer uma correlação tão justa. Mas a coincidência nos aponta para um itinerário conhecido por aqueles despertados pela onda de religiosidade do período, caminho trilhado por muitos.

A vida de penitente, particularmente, possui vinculação especial com a comunidade franciscana porque fundamenta suas origens e marca a espiritualidade franciscana, como já dissemos acima. O “abandono do mundo” e dedicação à vida religiosa em Francisco se deu através de atitudes e atividades características de penitentes voluntários: uma vida de indigência, voltada para os trabalhos humildes de recuperação de prédios religiosos, para a convivência com os deserdados da sociedade, os mais pobres e doentes, particularmente os leprosos, e para a mendicância. Em estudo anterior, já nos detivemos sobre a opção de vida religiosa de Francisco como penitente (2003). Interessa-nos, para o momento, chamar a atenção para o fato de que Jacopone, assim como Francisco, poderia ter ingressado nos quadros da Igreja. Em lugar disso, a partir da morte da esposa, Jacopone adotou um caminho marcado por especial aviltamento no próprio ambiente citadino em que viveu anteriormente como honorável procurador.

A suportabilidade da vergonha constitui um momento essencial na estrada do penitente. É só aviltando-se, desprezando-se, rebaixando-se, que o homem pode esperar restabelecer a justa distância entre si e Deus. É só assim que se podem criar pressupostos para uma vida espiritual e para um progressivo melhoramento do indivíduo (SUITNER, 1999, p. 29).

Assim nos explica Franco Suitner, estudioso e biógrafo de Jacopone de Todi, a opção religiosa do poeta. Lembremos que essa forma de vida implicava numa verdadeira morte civil acompanhada de trabalho de assistência, continência ou abstinência sexual e jejuns – condição que caracterizava a vida de penitentes públicos e principalmente voluntários. Segundo a *Franceschina*, quanto a Jacopone nestes anos:

La sua pratica era per le chiesie a dire de li Pater nostri et de le Ave marie, et piangere li suoi peccata: et parte del tempo per la terra, vilipendendo se medesimo como homo insensato et fuore de omne via ragionevele, secondo la oppinione del mondo (*Franceschina*, 7, 69).

Assim, os parentes tentaram dissuadi-lo a retomar sua vida “no mundo”, repreendendo-o como *pazo* (louco), envergonhados de suas atitudes (*Franceschina*, 7, 69) Mas, se encontramos referência à sua condição como penitente como “perigosa” em comparação à adoção do hábito franciscano, a “loucura” de Jacopone a que se refere a documentação diz respeito a outras questões. Apresentemos dois episódios relativos a esse período em que viveu como penitente, em que percebemos estranhamento e indício de crítica: numa festividade em Todi, com a presença de grande parte da população, Jacopone tirou as próprias vestes e, tomando um arreio de asno, colocou-o em si e tomou a corda com a própria boca, andando de quatro, assim selado, por toda a festa. A população teria ficado comovida ao ver um magistrado tão afamado nessa vil condição e a *vanità* da festa se transforma em *dolore de core* (*Franceschina*, 7, 70).

Num outro episódio, Jacopone foi convidado pelo irmão para suas núpcias, ainda que este estivesse bastante temeroso que aquele lhe causasse vergonha, pediu-lhe “che fosse piúsavio una volta che l’altra” (*Franceschina*, 7, 71). O irmão então, “honrou sua parentela” com sua “loucura”: tirando suas próprias roupas, lambuzando-se e se cobrindo com penas coloridas, apresentando-se assim aos convidados (*Franceschina*, 7, 71). A reação dos convivas descrita pelo autor é a mesma do episódio anterior: um misto de estupefação, vergonha e comoção diante de sua auto-humilhação. Não há mensagem evangélica intrínseca ao ato, mas a comprovação de sua escolha diante da depreciação do evento.

Este comportamento “estranho” de Jacopone faz-se ainda perceber na sua vida na Ordem dos Frades Menores. Inicialmente, percebe-se a hesitação dos frades em recebê-lo: “Mandante che li fratilo volessero vestire, lo provato per diverse vie, dubitando che non fosse qualche fantastico” (*Franceschina*, 7, 75). Foi a composição de uma lauda que teria inspirado os frades a aceitá-lo na Ordem. “Mirabile cosa!” (*Franceschina*, 7, 75). Após o reconhecimento da grandeza da fé de Jacopone, os frades o teriam recebido.

A entrada na Ordem não implicou no desaparecimento das atitudes inconvenientes. Conforme outro episódio narrado, um dia, os frades se incomodaram com um cheiro fétido que não sabiam de onde provinha. Começaram a vasculhar o convento e se voltaram para a cela do todino, pois suspeitavam que “avesse fatta qualche fantascaria, come lui era usato” (*Franceschina*, 7, 104). Na sua cela, de fato, encontraram a origem do odor: porque havia sido tentado pelo vício da gula, Jacopone manteve por dias uma porção de carne, e esfregava-a no rosto (*Franceschina*, 7, 41.)

O alimento apodrecido e em decomposição, guardado, então, em sua cela, pleno de vermes, empesteara toda a casa dos “menores”.

Allora quilli frati represero frate Jacopone molto asperamente, et per penitentia lo misero nelli luohi comuni, dentro nella confettione, diendo: 'Poi che tu te delette et pigli tanto conforto de la puza, toglitene et satiatene mo quanto tu vole (*Franceschina*, 7, 41).

Assim como convivera com o cheiro fétido e a imagem putrefata, Jacopone recebeu o castigo dos frades com *alegreza*, como se tivesse sido colocado em mesa repleta de manjares. E cantando recebeu, nesse lugar imundo, a consolação de Jesus Cristo, que lhe apareceu e perguntou o que desejava, ao que teve como resposta “che voi facciate un altro luo cho molto più orribile et puzulente che questo che è al presente” (*Franceschina*, 7, 105). O autor, assim, legitima um comportamento incompreendido pelos seus próximos, os próprios religiosos.

54

Como bem afirmou Auerbach (1998), a forma anedótica e modos estranhos por meio dos quais os homens de Deus se rebaixam é clássica nos textos hagiográficos franciscanos, já que todo frade menor é um *alter Franciscus* e as legendas são repletas de vários episódios pitorescos, e mesmo picarescos. Nesse sentido, Auerbach (1998, p. 147) nos confirma que Francisco, pela sua forma de vida e expressão, acabou se tornando “incrivelmente popular”, convertendo os “menores”: “[...] em criadores e, logo também, em objeto de anedotas cênicas, jocosas e, freqüentemente, grosseiras ou obscenas. O realismo mais grosseiro da tardia Idade Média tem muito a ver com a atitude e a ação dos franciscanos”.

Não cremos que a generalização seja muito conveniente, mas Jacopone, assim como outros franciscanos, acabou tomando ao pé da letra a expressão do fundador dos menores, *joculatores Domini*. Uma das originalidades de Francisco de Assis, segundo Minois seria exatamente a alegria, “em completa ruptura com as práticas monásticas anteriores”. Tanto assim, que sobretudo pregadores franciscanos têm tendência a cair na bufonaria (MINOIS, 2003, p. 216, 221). A própria *Franceschina* traz vários exemplos de situações risíveis de que se extrai, conforme a própria narrativa, preceitos morais que ultrapassam o estranhamento de freis ou de leigos, conforme as situações narradas apontam. De todo modo, o estranhamento dos contemporâneos emerge nas expressões utilizadas pelo escritor-hagiógrafo (*come lui era usato*), e na construção da narrativa, pois Giacomo apresenta a legitimidade do gesto de Jacopone como compreendido plenamente por Cristo.

Após longo período de vida penitencial laica, Jacopone adentrou na ordem franciscana, o que implicou mudança com teor qualitativo na opinião do próprio todino, como citamos anteriormente.

O “perigo” foi ainda confirmado por Giacomo Oddi, ressaltando-se a valorização da vida mortificada do penitente:

Pervenuto che fo al termene de dece anni enspirante la divina gratia conobe quello stato esere gran pericolo quantunca fose de gran perfexione per la mortificatione de se medesimo & vero fundamento de la vida spirituale Et per questo penso fra se medesimo de pigliare una vita piu segura a salvare lanema sua [...] (*Franceschina*, 7, 75).

Compreendemos o “perigo” diante da frágil fronteira entre ortodoxia e heresia para os penitentes. Mas Jacopone, de qualquer modo, identificou-se com a corrente mais rigorista dos franciscanos, a dos espirituais. A radicalização de sua experiência, de certo modo, acompanhou sua vida na Ordem. Já os identificamos como aqueles que não se conformavam com as mudanças que se operavam na comunidade franciscana a despeito dos ideais de seu fundador.

Como *outsiders*, os espirituais acabaram formando grupo de difícil distinção, pois a relutância ou resistência em aceitar a evolução na Ordem se confunde, em maior ou menor grau, com atritos específicos com a autoridade papal, com clérigos seculares, com intelectuais da Universidade de Paris. A disseminação das ideias de Joaquim de Fiore entre espirituais torna a identidade de todo o grupo ainda mais difícil. Faz-se necessário ainda confirmar a devida dissociação entre movimento espiritual e joaquimismo. Assim como bem assinalou Stanislaio da Campagnola, o fundamento primário da doutrina dos espirituais esteve numa posição característica destes que, do coração do movimento franciscano, irradiavam uma imagem de verdadeiros continuadores da forma de vida do *poverello*, em estrita pobreza, fundamentalmente.

O reconhecimento das influências joaquimitas em Jacopone de Todi são, para nós, ainda muito discutíveis.⁷ Dentre as laudas místicas, algumas particularmente

⁷ Joaquim de Fiore, monge cisterciense nascido na Calábria em 1135, a partir da reflexão sobre o Apocalipse e a Trindade, anunciou a proximidade do início de uma nova era. A primeira era teria sido a do Pai, abrangendo o período do Velho Testamento; a segunda, a do Filho, teria se iniciado com o nascimento de Jesus e findaria com um período de grandes tribulações para a Igreja, cujo ápice seria o ano de 1260. A terceira era corresponderia a do Espírito Santo e marcaria período de glória e paz, em que a Igreja seria toda contemplativa na medida da substituição da *ordo clericorum* pela *ordo monachorum*, espalhando, assim, o “Evangelho Eterno” por todo o mundo. Obras posteriores a Joaquim de Fiore e atribuídas a ele (de aproximadamente 1250) exerceram importante influência sobre o movimento espiritual. Trata-se principalmente de *In Hieremiam* (Sobre Jeremias) e *In Isaiam* (Sobre Isaías). Diga-se, ainda, que, segundo Jean Delumeau, muito provavelmente estas foram escritas por franciscanos. Estes identificavam o *ordo monachorum* profetizado por Joaquim de Fiore com as Ordens Mendicantes. Mas foi a “Introdução ao Evangelho Eterno” (*Liberintroductorius in Evangelium aeternum*), de 1254, apresentando três tratados joaquimitas e uma introdução do franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, que reforçou o caráter milenarista da doutrina e deu à obra de Joaquim de Fiore uma aura herética que, por si, em termos doutrinários, não possuía: para Gerardo, as três obras do abade calabrês constituiriam o “Evangelho Eterno” que viria a substituir o Novo Testamento, assim como este substituiu o Velho. O que seria uma “inteligência mística” dos dois Testamentos a reger uma nova era para Joaquim de Fiore se transformou em mais um “Novo Testamento”, provocando imediata reação na Igreja” (VISALLI, 2004, p. 39). Ainda sobre os espirituais franciscanos, ver estudo de Nachman Falbel (1995).

chamaram a atenção de estudiosos para indícios de ter sido Jacopone um seguidor do movimento do “livre espírito”, ou ao menos simpático a ele. Observem-se particularmente os últimos versos da lauda:

Povertat'è null'avere
e nulla cosa poi volere
e onne cosa possedere
en spirito de libertate
(JT, 36, 119-122).

Para E. Menestò (2001, p. 17), a identificação de Jacopone com a mística herética do “livre espírito” não possui sustentação: na sua união com Deus, se a alma se sente imune à possibilidade de pecado, esta condição não é estável e definitiva, pois, após a embriaguez mística do aniquilamento em Deus, o poeta conhece a desesperada nostalgia do paraíso perdido, em meio à aridez do mundo e ao cerco dos inimigos de sempre (o mundo, a carne, o demônio).

Não esquecemos a difícil demarcação, nesses termos menos “extremos”, entre a ortodoxia e a heresia. Lembremos que a ascensão da alma a Deus é um elemento intrínseco à mística medieval. A questão principal de diferença em relação à ortodoxia estava na possibilidade de perfeição ainda durante a vida terrena, condição impossível segundo os dogmas da Igreja, e a isenção da mácula do pecado perante qualquer atitude.

56

Podemos destacar, entre os textos de Jacopone, a união da alma com o Deus, num “abraço místico completo” após o longo processo de renúncia de tudo que pudesse conturbar a mente: *lotemere e losperare, eldolore e 'l gaudiate* (JT, 36, 57-58):

Alta nichilitate [...]
Possedi posseduta
en tanta unione,
non c'è deisione,
che te da Lui retraga;
tu bivì et èi bevuta
en trasformazione
(JT, 92, 341-394).

En Cristo trasformata, è quase Cristo,
cun Deo conionta tutta sta devina
(JT, 89, 99-100).

Mas a questão se torna mais complexa ao nos determos em textos de laudas em que Jacopone se coloca frontalmente contra as distorções dogmáticas.

Amor che non n'è saio, de prudenza vestito,
non pò veder l'accessi, però ch'è ensanito;
rompe lege e statuti, onne ordenato rito

(dice ch'è salito a nulla lege servare).
O amor enfedele, errato de la via,
non repute peccato nulla cosa che sia,
va' sementando erruri de pessima risia,
tal falsa compagnia onn'om deia mucciare. [...]
Chi vive senza lege, senza lege peresce;
currenno va a l'onferno chi tale via sequesce;
loco sì lli sse acumula onne cosa ch'encresce;
chi ensemore fallesce, ensemore à a penare
(JT, 46, 15-22; 39-42).

Sua posição moralista e anti-herética o colocaria de encontro a uma consciente simpatia pelos irmãos do “livre espírito”. Franco Suitner argumenta que muito provavelmente as laudas em que encontramos referências à perspectiva heterodoxa (89, 90 e 92) seriam mais antigas, feitas em período logo em seguida à sua conversão. Entre estas, inclui a lauda 36 e tem, assim, uma hipótese para a aparente contradição: a influência do “livre espírito” seria coincidente ao período em que Jacopone estaria mais exposto a ela, no período em que vivia como penitente (SUITNER, 1999, p. 222-225). A entrada na Ordem e o contato com a crítica mais contundente às ideias heterodoxas justificariam a sua ausência em laudas posteriores e mesmo a crítica aos desviantes, assim como a advertência aos desavisados. A falta de datação das laudas, e mesmo ordem cronológica quanto às laudas místicas nos impossibilita avançar nesse sentido.

De todo modo, a situação que imprime a identificação de Jacopone com os espirituais não implicou questões dogmáticas, mas envolve as relações dos rigoristas franciscanos com o papado no último decênio do século XIII.⁸ Em 1294, foi eleito Pietro de Morrone como Celestino V, após dois anos de vacância no trono pontifício. A inusitada eleição de um eremita já bastante idoso (84 anos) para o posto foi a solução encontrada pelo colégio cardinalício para a crise instaurada, mas não se demonstrou muito duradoura. Os conflitos entre as famílias Orsini e Colonna, representadas em altos postos eclesiásticos, e a ingerência de Filipe, o Belo são elementos importantes para a compreensão de tão curto pontificado: após cinco meses, Celestino V renunciou, sendo eleito Bonifácio VIII. A saída do papa-eremita e a entronização de um eclesiástico bem integrado à vida político-diplomática, promotor da autonomia papal frente à casa de Anjou, ansioso por defender e ampliar o patrimônio eclesial e fortalecer o poder de sua hierarquia, certamente levou à construção de uma imagem positiva do papa ancião e uma verdadeira diabolização daquela de Bonifácio VIII.

Em lauda que escreveu dedicada a Celestino V, provavelmente pouco depois de sua posse, Jacopone alerta para o perigo da corrupção em torno ao cargo. Paira, ainda,

⁸ Nesse trecho do artigo, para nos referirmos à relação com o papado, reportamo-nos à nossa tese de doutoramento (2004).

a dúvida quanto ao motivo de seu aceite para a função. Desconsiderando o caráter profético de sua lauda, cremos que esta resultou de avaliação que contava com um conhecimento das práticas comuns à Cúria.

Questa corte è una focina,
ch'el bon auro se cci afina;
s'ello tene altra ramina,
torna en cennere e 'n carbone. [...]
L'Ordine cardenalato
posto s'è en basso stato,
ciascheun so parentato
d'ariccar à entenzione
(JT, 74, 19-22;47-50).

O papa-eremita recebeu com bons olhos a delegação de franciscanos que pedia a possibilidade de viver segundo o rigor proposto por Francisco. A *Crônica* de Ângelo Clarenó cita a presença de Corrado de Offida, Petrus de Monticulo, Thome de Trivio, Conrado de Spoleto e Jacopone da Todi (BRUFANI, 2001, p. 72-73). Sua presença na delegação e o fato de ser nomeado junto aos líderes espirituais denotam a importância do poeta para o movimento. Franco Suitner chega a afirmar que seu prestígio seria tal qual o de Corrado de Offida, personagem importantíssimo da história dos espirituais e depositário dos “segredos” e “carisma” de Francisco (2001, p. 107-108).

58

Da visita a Celestino, a delegação logrou a criação de nova comunidade: como “pobres eremitas”, da família dos celestinos, poderiam seguir a regra franciscana segundo o rigor ascético, *sine glosa*. Essa comunidade foi extinta por Bonifácio VIII pouco depois de sua ascensão, e as lideranças espirituais se exilaram na Grécia.

Quando o papado se voltou contra a família Colonna, Jacopone assinou como testemunha um documento de acusação da parte dos cardeais Giacomo e Pietro Colonna, em que afirmavam a ilegitimidade de Bonifácio e solicitavam a convocação de concílio para a solução do problema. O documento, conhecido por “Manifesto de Lunghezza”, data de maio de 1297.

A família Colonna era conhecida protetora dos mendicantes e simpática aos rigoristas. As disputas patrimoniais com o papado levaram à excomunhão dos dois cardeais da família, assim como ao confisco dos seus bens. Contra eles o papado organizou um exército para tomar suas possessões, e os conflitos se consumaram em Palestrina, próximo a Roma, onde se refugiaram os Colonna e seus aliados. O embate tomou caráter de Cruzada, conclamada por Bonifácio. Após longo período de assédio, o exército organizado por ele entrou na cidadela e, entre os que sofreram punição, estava o poeta todino. Franco Suitner levanta a hipótese de o poeta habitar num convento próximo ao local do confronto e de sua presença entre os sitiados se

justificar pela busca de proteção (SUITNER, 2001, p. 173-175). No entanto, não cremos que sua presença na Palestrina possa ser cogitada como resultado de coincidência, pois sua assinatura no documento de *Lunguesa* demonstrou seu partido declarado.

Os acontecimentos que cercam a condenação de Jacopone são também desconhecidos para nós, assim como o local de sua prisão. Há uma razoável probabilidade de Jacopone ter sido encarcerado no maior convento franciscano de Todì, San Fortunato (SUITNER, 2001, p. 179), mas as únicas fontes sobre esse período são suas próprias laudas, e nelas não há vestígios desses acontecimentos. Temos, contudo, um retrato detalhado de sua prisão e de seu estado de ânimo:

Que farai, fra' lacovone?
Èi venuto al paragone[...]
So' arvenuto prebendato,
ch'el capuccio m'è mozzato;
en perpetua encarcerato
encatenato co' llione.
La presone che m'è data
una casa sotterrata;
arèscece una privata,
non fa fragar de moscune.
Null'omo me pò parlare;
chi me serve lo pó fare,
ma èli oportto [a] confessare
de la mea parlazione.
Porto ietti de sparveri,
soneglianno nel meo gire;
nova danza ce pò odire
chi sta apresso mea stazzone.
Da po ch'eo me so' colcato,
revòltome nell'altro lato';
nei ferri so' enciampagliato,
engavinato èl catenone.
Aio un canestrello appiso,
che da surci non sia offiso;
cinqui pane, al mio parviso,
pò tener lo meo cestone
(JT, 53, 1-2; 11-34).

59

Na definição de Franco Suitner, há um "realismo exasperado" na descrição da prisão e das suas condições, mas não há traço de arrependimento. Pelo contrário, não há como negar um forte traço de arrogância no afrontamento de sua situação.

[...] Tanto so gito parlanno,
Cort'i Roma gir leccanno,
c'or è ionto alfin lo banno
de la mea prosonzione.
lace, iace enn esta stia
como porco d'[n] grassia!
Lo natal no 'n trovaria

chi de me live paccone.
Maledicerà la spesa
lo convento che l'à presa;
nulla utilità n'è scesa
de la me reclusione
(JT, 53, 91-102).

Interessante como a punição sofrida pelos cardeais da família Colonna permitiu sua liberdade: obrigados a pedir perdão publicamente, seu confinamento não durou muito e logo se refugiaram junto à corte de Filipe. Cabe lembrar que, no conhecido episódio de Agnani, em 1303, quando Bonifácio foi humilhado e esbofeteado por um enviado de Filipe, o Belo, um dos protagonistas foi exatamente um membro dessa família (SUITNER, 2001, p. 176).

60

A punição de Jacopone, no entanto, foi bastante rígida: condenado à prisão perpétua, privado do hábito franciscano e excomungado. A firmeza da posição de Bonifácio VIII pode ser particularmente medida no ano do jubileu. Pela bula de 22 de fevereiro de 1300, o papa estabeleceu o perdão para todos os peregrinos a Roma em data retroativa, a valer a partir do dezembro anterior. O grande perdão foi instituído para se repetir a cada cem anos e certamente deu um impulso ainda maior ao intenso movimento peregrinatório do período. Nesse ambiente, Jacopone escreve uma lauda dedicada a Bonifácio, em que o tom irônico é completamente ausente. Seu espírito é outro: cansado, refere-se à sua idade avançada e às suas doenças, pede sua reintegração à comunidade da Igreja (revogação da excomunhão) e a mudança (e não anulação) de sua punição (o silêncio), pois deseja se comunicar. Trata-se de um lamento, apresentando-se de modo humilde a Bonifácio. Afinal, diante da abrangência do perdão, se até mesmo os peregrinos que morressem no caminho peregrinatório estariam perdoados de seus pecados, imaginava Jacopone que após tanto tempo de cárcere e diante de sua submissão, poderia ele também ser agraciado. Mas apesar do tom respeitoso (Bonifácio é referido como "pastore"), o poeta não obteve o perdão. Somente após a morte desse pontífice e ascensão de Benedito XI, em outubro de 1303, é que Jacopone conseguiu sua liberdade. Junto à revogação da excomunhão de Filipe, o Belo, dos cardeais e apoiadores da família Colonna, o todino recebeu seu perdão. Já estava com 70 anos e viveria ainda aproximadamente dois anos e meio.

Como assinalamos anteriormente, o poeta franciscano foi o segundo da Ordem dos Frades Menores a compor laudas identificando-se, pois o primeiro havia sido o próprio fundador, Francisco de Assis. A possibilidade de uma identificação de Jacopone com o *poverello* perde, no entanto, seu significado quando aproximamos os textos escritos por ambos. Jacopone está distante da lírica de Francisco, do entrosamento deste com o universo criado expresso de forma suave e intensa no

“Cântico das Criaturas”. Jacopone não expressa seu otimismo, ainda que aquele tivesse vivenciado rigorosa disciplina ascética. Nem Jacopone, nem quaisquer outros autores de laudas conhecidas.

Stanislao da Campagnola (1976) chamou a atenção para o fato de ter Jacopone deixado poucos traços na história dos espirituais umbros. O autor, todavia, sugere o fato de ter sido o poeta muito mais um pregador que organizador da resistência franciscana.

Ao tentar estabelecer uma distinção, ainda que artificial, entre doutores e místicos franciscanos, Jean Leclercq identificou Jacopone ao segundo grupo, junto a autores como Adam Marsch (+1258), Conrado de Saxe (+1279) e Ângela de Foligno (1961, p. 378) Mas o exame da obra de Jacopone e a identificação de laudas não somente místicas, mas penitenciais e “políticas” dificultam enormemente o qualificativo de “místico” se o pensamos como indivíduo mais voltado para as questões do espírito e que pouca atuação tenha no mundo ao redor. Suas laudas não nos levam a essa compreensão, a não ser que as examinemos isoladamente.

Para S. Campagnola (1976, p. 99-100), a postura de Jacopone estava em consonância de espírito com as experiências dos franciscanos eremitas da Úmbria:

[...] ligado a uma prática ascético-mística, no convite à contemplação e na exortação ao distanciamento das coisas do mundo, que não se limitam a casos excepcionais e privilegiados, mas se propõem, mais largamente, em um tipo de religiosidade alheia a formas exteriores, mais atento à interioridade, pois acreditavam que a pureza das suas intenções pudesse salvá-los [...].

61

Jacopone é, para nós, antes de tudo um penitente que se inclui entre aqueles que clamam, choram e louvam por meio das laudas. Isso pode nos justificar melhor sua postura, levando em conta, ainda, o fato de Angelo Clareno inserir Jacopone entre os *pauperes eremite* no seu *Chronicon*.

Na *Franceschina* (7, 76), a vida de Jacopone na Ordem dos Frades Menores é assim descrita:

E benchè fosse molto letterato, non volse mai però altro stato che quello de la santa humilità, cicè semplice laico; et in quello stato humilmente perseverò fine a laudabile fine de la marabele vita sua. [...] Tutti li piú vili servitii e exercitii de casa cercava, et com omne sollicitudine facea [...].

As atitudes de Jacopone que causavam estranhamento à comunidade de Todi antes de seu ingresso na Ordem são justificadas na fonte como virtude e sabedoria que somente aos olhos de Cristo seriam reconhecidas, conforme nos indica a *Franceschina*. Suas opções (primeiro penitente, depois franciscano “espiritual”), sua forma de expressão verborrágica ao tratar das questões eclesiásticas, a consonância entre suas

laudas penitenciais com as anônimas, seu modo irônico e mesmo sarcástico em se referir à vida mundana nos leva a apreendê-lo como sujeito mais próximo do penitente (franciscano) que transita pelo meio eclesiástico sem absorver sua sobriedade.

O movimento franciscano se iniciou como penitencial, mas numa fase já bastante clericalizada, vivida por Jacopone, essa forma de vida já não era tão exemplar. O ideal era a entrada na ordem e a segurança que poderia proporcionar à alma de quem a ela se dedicasse. A vida religiosa de Jacopone se iniciou quando as ordens mendicantes investiam na organização dos leigos em confraternidades, quando a Igreja investia maciçamente contra o que considerava heterodoxo. Para ele próprio, tantos anos depois de ter tomado o hábito, a experiência penitencial foi “vergonhosa”.

Enrico Menestò (2001, p. 9), em Congresso que teve o poeta todino como objeto central, em 1992, chamou atenção para as “singularidades” de Jacopone:

[...] um temperamento exuberante, uma psicologia sempre em tensão, extrema, irreduzível, ignara de conciliação entre o mundo e o céu, entre o temporal e o eterno, uma personalidade, em substância, próxima ao limite da extravagância, se não de um efetivo distúrbio psíquico.

62

O comportamento constrangedor já era esperado por sua comunidade. O estranhamento provocado pelas atitudes do todino, mesmo depois de sua entrada na Ordem, auxilia na composição de personagem que marca sua posição não somente pelas laudas que compõe, mas pelo comportamento surpreendente, “carnavalizado”, como o diria M. Bakhtin. Para o estudioso russo durante o período medieval e no Renascimento, o riso se expressou mais abertamente nas cerimônias e espetáculos, festas, paródias, etc, e se manifestou no catolicismo de Francisco de Assis (1987, p. 10) Jacopone se coloca nessa esteira, apesar considerarmos profundas diferenças entre o risível em sua vida e na de Francisco.

Na *Franceschina* se nos apresenta, apesar de seu aspecto celebrativo e institucional uma grande possibilidade de nos aproximarmos de aspectos e personagens marginais da vida franciscana. Quanto a Jacopone, valorizado diante de sua produção poética nas compilações posteriores, apresentou-se como personagem marginal tanto em relação à hierarquia eclesiástica, quanto ao comportamento carnavalizado de suas expressões religiosas, mesmo frente aos irmãos de hábito. Giacomo Oddi nos apresenta uma construção narrativa que transforma a *pazzia* de Jacopone reconhecível pelo Cristo, ainda que incompreendida pelos frades, assim como anteriormente o fora pelos todinos leigos durante sua vida como penitente. O *outsider* religioso que vivia em situação “humilhante” se eleva na discrição do encontro solitário com o Cristo, transformando-se, assim, em modelo, ainda que para frades reformados, numa franja que ora se adequa aos estabelecidos, ora se distancia.

Referências

- AUERBACH, Eric. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1987.
- BRUFANI, Stefano. Francescanesimo e minoritismo nella crisi di fine sec. XIII. In: **IACOPONE DA TODI** – Atti del XXXVII Convegno storico internazionale (Todi, ottobre 2000). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'AltoMedioevo, 2001.
- CAMPAGNOLA, S. Gli spirituali umbri, In: **CHI ERANO GLI SPIRITUALI** - Atti del III Convegno Internazionale. Assisi (ottobre 1975). Assisi: Società Internazionale de Studi Francescani, 1976.
- CAROLI, Ernesto (a cura di). **Fonti Francescani**: scritti e biografie de San Francesco d'Assisi, cronache e altri testimonianze del primo secolo francescano; scritti e biografie di Santa Chiara d'Assisi. Padova: Edizioni Messaggero, 1977.
- DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma História do Paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 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: Zahar, 2000.
- FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva; Edusp, 1995.
- GINZBURG, C. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- GRENDI, Edoardo. Repensar a Micro-história? In: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de Escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GRUNDMANN, Herbert. **Movimenti Religiosi in el Medioevo**. Bolonha: Società Editrice Il Mulino, 1980.
- IACOPONE DA TODI. **Laude** (a cura de Franco Mancini). Bari: Laterza, 1980.
- LECLERQ, Jean; VANDENBROUKE, François; BOUYER, Louis. **La Spiritualité du Moyen Age**. S/L: Aubier, 1961.
- LE GOFF, J. et al. **São Francisco de Assis**: além do tempo e do espaço. Concilium/169. Petrópolis: Vozes, 1981.
- LEONARDI, Lino. Jacoponi poeta francescano. In: **Francescanesimo in Volgare (secoli XIII-XIV)** - Atti del XXIV Convegno Internazionale (Assisi 17-19 ottobre). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997.
- LIMA, M. A. Relações de poder entre estabelecidos e *outsiders*. **Holos**, ano 31, v. 6, p. 544-554, 2015.

- MENESTÒ, Enrico. La figura di Iacoponi da Todi. **IACOPONI DA TODI** – Atti del XXXVII Convegno Storico Internazionale (Todi, ottobre 2000). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001.
- _____. **Le vite antiche di Iacoponi da Todi**. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991.
- ODDI, Giacomo. **Franceschina** (Edito dal Nicola Cavanna, OFM). Firenze: Leo S. Olschki, 1931.
- RICCI, Angelo. **Umanità e Popolo nella lauda del secolo XIII**. Porto Alegre: Imprensa Universitária, 1957.
- SUITNER, Franco. **Iacopone da Todi**. Roma: Donzelli, 1999.
- _____. Iacoponi nel movimento di contestazione francescana, In: **IACOPONE DA TODI** – Atti del XXXVII Convegno storico Internazionale. (Todi, ottobre 2000). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001.
- VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.
- _____. **Cantando até que a morte nos salve**: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

HERÉTICAS À MARGEM: OS ESTABELECIDOS INQUISIDORES E AS BRUXAS *OUTSIDERS*

Geraldo Pieroni*

Alexandre Martins**

Resumo: O presente artigo analisa historicamente os hereges e as heresias, particularmente a feitiçaria perseguida pela Inquisição portuguesa no período Tardo Medieval e Idade Moderna. Muitas mulheres foram acusadas de práticas desviantes que maculavam a ortodoxia religiosa. Quem determinava estas condutas consideradas fora da lei? O que legitima a criminalização de um grupo acusado de heterodoxo? As leis são filhas do tempo no qual foram produzidas e, portanto, é inequívoco o embate entre duas visões de mundo, de um lado, a concepção erudita dos juristas e teólogos os quais definem situações e comportamentos como “certos” ou “errados”; e do outro, a da cultura popular do povo supersticioso. Neste embate, as feiticeiras não tinham a mínima chance de saírem ilesas. As bruxas acuadas e punidas pelos tribunais do Santo Ofício eram mulheres que não se enquadravam na sociedade normativa imposta pela Igreja e pelo Estado? Viveram elas à margem das convenções sociais e determinaram ao seu bel prazer o próprio estilo de vida através de suas crenças e valores? Seriam as feiticeiras proscritas *outsiders*?

Palavras-chave: Inquisição; Heresias; Feiticeiras; Normatização social.

65

Abstract: This Article historically analyzes the heretics and the heresies, particularly the witchcraft persecuted by the Portuguese Inquisition in the Medieval Late Period and Modern Age. Many women were accused of deviant practices that tainted religious orthodoxy. Who determined these behaviors considered outsiders? What legitimizes the criminalization of a group accused of heterodox? Laws are conditioned by the time in which they were produced, and therefore the conflict between two worldviews, on the one hand, the erudite conception of jurists and theologians, which define situations and behaviors as “right” or “wrong”, and on the other, that of the popular culture of the superstitious people. In this encounter, the sorceresses had no chance of getting away unharmed. Were the witches punished by the tribunals of the Holy Office women who did not fit into the normative society imposed by the Church and the State? Have they lived on the fringes of social conventions and determined their own style of life through their beliefs and values? Were witches proscribed outsiders?

Keywords: Inquisition; Heresies; Witches; Social normalization.

Submetido em: 26/08/2017

Aceito em: 11/10/2017

* Doutor em História pela Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Professor no Programa de Pós-Graduação (mestrado e doutorado) em Comunicação e Linguagem na Universidade Tuiuti do Paraná (PPGCom).

** Doutorando em Filosofia pela PUC-PR. Professor da área de Humanidades da Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba (FARESC).

Historicamente, hereges e heresias são comumente apontados como comportamentos e movimentos desviantes que maculam a ortodoxia religiosa. Quem determina estas condutas consideradas fora da lei? O que legitima a criminalização de um grupo acusado de heterodoxo? Em concordância com Becker a resposta repousa na questão de quem detém o poder político e econômico (BECKER, 2008, p. 29). Na Idade Média Tardia e na época Moderna (aproximadamente entre os séculos XIV e XVIII), período no qual o Trono e Altar formavam, cada vez mais, um só poder, unidos para combater o mundo da heterodoxia.

Estado e Igreja, não obstante governarem instituições com tarefas diferentes, tinham a missão conjunta de propagar os seus interesses em um movimento de interrelação. Contudo, entende-se aqui que estes espaços de poder não eram homogêneos e viviam em constante tensão. Entretanto, tais conflitos não parecem ter abalado as capacidades de execução de práticas de força em detrimento do controle comportamental, ao contrário, as reforçaram.

Para o teólogo Hortensis,¹ não era suficiente que os hereges fossem simplesmente executados. O suplício dos transgressores deveria ser exemplar e simbolicamente pleno de significação expondo publicamente a gravidade dos seus delitos:

66

O herético deve ser punido de penas severas, numerosas, diversas, porque ele traz prejuízo a todos, porque o que é cometido contra a divina religião é uma injúria contra toda a comunidade: é um crime público, como está dito no Código: lei Manichaeos [...] É, com efeito, muito mais grave ofender a majestade divina do que a majestade temporal (NAZÁRIO, 2005, p. 46).

Foucault observou que a prática de suplício, isto é, a pena corporal, obedecia basilares critérios tais como: produzir adequada quantidade de sofrimento, de modo ritualístico; destinar-se a tornar infame aquele que é a vítima, da mesma forma que, do lado da aplicação da justiça, ostentar, de modo público, o triunfo dos agentes de poder (FOUCAULT, 1987, p. 34). Por isso, mais do que punir, o propósito era afastar e cimentar os excluídos, em relação aos estabelecidos.

Neste sentido, desde o seu estabelecimento a partir de 1536, a Inquisição portuguesa não deixou por menos ao condenar a heterodoxia de muitos réus que foram submetidos aos cárceres, às torturas, aos degredos e até mesmo, para alguns, à morte na fogueira. Assim, ao combater os hereges, a Igreja produzia seus *outsiders*, por meio de uma série de mecanismos de poder.

¹ Hostiensis (Henrique de Susa, 1271), italiano que ensinou em Paris; a sua Summa tornou-se tão célebre que foi chamada a Summa Áurea. Foi cardeal-bispo de Óstia e um dos mais importantes especialistas em direito canônico. É conhecido como "rei da Lei".

Identificar os descaminhos e extirpar as ideias contrárias à doutrina adotada pelas autoridades eclesiásticas foi missão primeira dos padres inquisidores. No entanto, a heresia exerceu no decorrer da história, uma função positiva no sentido que ela servia de parâmetro para o discernimento da ortodoxia.

Agostinho (354-430) na sua obra *De vera religione*, enfatizou a importância dos hereges na “busca pela verdade”. A heresia, neste entendimento, não pode ter somente um teor negativo visto que na história da Igreja, houve heresias que antes de serem condenadas como heterodoxias, permitiram a definição de um dogma, como aconteceu com a polêmica ariana,² a qual presenciou bispos e escolas teológicas inclinados a se posicionarem de um lado ou a outro, mesmo depois do Concílio de Niceia (325) que decidiu qual era a verdadeira religião condenando como herético o arianismo.

Um estudo intitulado *Il valore dell’eresia*, escrito pelo italiano Enzo Mazzi e publicado em 2010, indica uma nova perspectiva no tratamento sobre as pesquisas referentes às heterodoxias. O autor evidencia o reconhecimento dos fluxos heréticos enquanto chave interpretativa da História. Para ele a heresia é, sobretudo, antitética ao sonho da imortalidade com o qual os homens buscam enfrentar a angústia da morte. Essa recusa da morte seria o primeiro dogma, a primeira ortodoxia, da qual todos os outros dogmas derivariam e da qual, por sua vez, descenderiam a cultura dos absolutos, a invenção dos deuses e do deus único onipotente, com a construção do sagrado.

Entre as muitas heresias praticadas no tardo medievo e no início da Idade Moderna, figurava a bruxaria. O combate dos homens da lei na manutenção da ordem social se chocava com a desordem da feitiçaria, “essa invenção de uma nova maneira de ser sujeito no mundo” (MUCHEMBLED, 1993, p. 33). Esta desordem, evidentemente representa um amálgama aos olhos do Estado e da Igreja que conceberam o modelo do Reino terrestre alicerçado sobre a autoridade do rei e o triunfo de Deus. No imaginário das feiticeiras, essa “contra-ordem é ainda uma ordem” (BERCÉ, 1976, p. 36) que se declarava, enquanto vivência cotidiana, o desconforto da espera da outra vida, aquela do céu, para se aprazer na felicidade.³ Para os juizes da fé, o diabo, o protótipo do mundo às avessas em relação à boa ordem divina, propunha às feiticeiras o regozijo já nesta terra. A doutrina da Igreja católica não abria mão do primeiro mandamento da Lei de Deus: “Amar a Deus sobre todas as coisas [...] Eu sou o Senhor teu Deus. Não terás outros deuses além de mim. Não te prostrarás

² Doutrina defendida por Ário (ano 318) a qual sustentava que Jesus não era Deus, pois não tinha a mesma substância do Pai, assim sendo não tinha existido desde sempre, não sendo portanto filho de Deus, não fazendo parte da Trindade.

³ Analisando as festas e revoltas nas mentalidades populares dos séculos XVI ao XVIII, Bercé (1976, p. 36) destaca que “a festa não se identifica à desordem, ela não é um retorno anárquico dos instintos. Ela é uma contra-ordem e a contra-ordem é ainda uma ordem”.

diante deles, nem prestarás culto, pois eu sou o Senhor teu Deus” (Ex. 20, 1-17). As feiticeiras, no entanto, ignoraram esta recomendação.

Mas existem as feiticeiras? Indagam os autores do Dicionário dos Inquisidores publicado em 1494. Pergunta retórica evidentemente, pois a intenção era demonstrar que elas são verdadeiras e estão espalhadas nos quatro cantos da Europa. Este prontuário que serviu de recurso normativo tratou a feitiçaria como manifestação tipicamente feminina:

É preciso dizer antes de tudo que mulheres celeradas, pervertidas por Satanás, dizem-se e crêem-se seduzidas por mentiras e enganos dos demônios [...] e as mulheres que sustentam tais propósitos? [...] E voltemos a essas feiticeiras, a essas mulheres que crêem se encontrar à noite com inúmeras outras mulheres ao lado de Diana, deusa dos pagãos... (*Le Dictionnaire des Inquisiteurs*, 1494, p. 410-11).

Na cultura dos inquisidores as mulheres eram consideradas como *malae bestiae*. Elas são facilmente seduzidas por Satanás, pois não são “da mesma terra de que Adão foi moldado” e elas não são feitas à imagem de Deus (PIERONI, 2000, p. 177). Para estes juízes, a mulher é naturalmente maléfica, uma presa que, com facilidade, cai nas armadilhas e ilusões do demônio.

68

A misoginia praticada pelo Santo Ofício é revelada nos muitos tratados demonológicos publicados na Idade Média, no entanto a construção do célebre mito europeu das noivas de satanás – as perversas bruxas, embebidas de poderes extraordinários e diabólicos - não corresponde, em geral, à feitiçaria perseguida pela Inquisição em Portugal. Os processos analisados neste estudo, grosso modo, não revelam uma continuidade no mito demonológico da imagem da feiticeira noturna que se transforma em ave de rapina, que voa vociferando medonhas blasfêmias, e que entra nas casas para devorar as inocentes criancinhas (SALLMANN, 1989, p. 27). As acusadas que se tornaram réis nos tribunais inquisitoriais confessaram os seus encontros para cultuar o demônio, no entanto, a maioria delas, negaram a participação macabra na festa profana e orgiaca: o sabá. Elas confessaram algum tipo de comunicação com o diabo, mas recusaram, com frequência, terem feito um pacto demoníaco (BETTENCOURT, 1987).⁴

A maioria das feiticeiras portuguesas, de alguma forma ou de outra, realizaram cultos ligados ao demônio, mas não eram totalmente dependentes dele. Elas não eram suas servidoras incondicionais, longe de serem as suas mensageiras fiéis até as últimas conseqüências, como foi definido os seguidores de Satã nas definições do Dicionário dos Inquisidores do ano 1494: “mulheres celeradas, pervertidas por Satanás” (*Le*

⁴ O autor afirma que, em Portugal, o sabá muito raramente manifesta-se de maneira articulada.

Dictionnaire des Inquisiteurs, 1494, p. 410), as esposas de Satã. No entanto não se pode negar a presença de alguns elementos “sabáticos” nas atitudes das condenadas. Os inquisidores, oportunamente, em suas minuciosas sindicâncias, encontravam indícios evidentes de participação no festim noturno, aos quais os demonólogos chamavam de sabá das bruxas.

De acordo com Carlo Ginzburg (1989, p. 17), a sequência que conduziu à sedimentação da imagem do sabá elaborada por juizes e inquisidores manifesta variantes específicas dependendo dos atores, tempos e lugares. Em nossas pesquisas em 98 processos referentes à feitiçaria e práticas mágicas, realizadas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa,⁵ encontramos poucas alusões aos rituais noturnos realizados para adoração ao diabo, no entanto em alguns desses processos é perceptível a efetivação destes agrupamentos. Ana Antônia de Lisboa e Margarida Gonçalves de Coimbra são exemplos confessos:

Ana Antônia, 60 anos, residente no arcebispado de Braga, foi presa no dia 22 de setembro de 1623 pela Inquisição de Lisboa. O Santo Ofício a condenou por feitiçaria e pacto com o demônio. Forçada a se confessar, Ana revelou que em uma encruzilhada ela se encontrou com outras mulheres e, uma delas, as convidou para untarem-se o corpo com um unguento que trouxera. Todas consentiram e se lambuzaram com aquela mistura oleosa nos braços, pernas e seios. Quando totalmente ungidas, despidas e com os cabelos soltos ao vento, gritavam *pilos... pilos... pilos...* e jogavam alguns objetos ao ar. Segundo a ré, este cerimonial resultava no imediato aparecimento de alguns demônios sob o aspecto de bodes. De joelhos, diante deles, elas proferiram repetidamente frases de veneração: “Eu te adoro, meu deus Barrabás!”... em seguida iniciavam uma dança macabra e grotesca (IANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11242).

Para Foucault (1999, p. 89),

[...] em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Essa hipótese de Foucault está presente nos trabalhos que tratam do discurso e do poder.⁶ Desvendar os mecanismos de constituição do poder é apontar seus efeitos e, ao mesmo tempo, entender suas formas de manifestação no nível micro-social. Ana

⁵ Todos os 98 processos analisados cumiram com a pena de degredo para o Brasil.

⁶ Esta hipótese corresponde aos estudos das duas primeiras fases de Foucault – fase histórica e a fase genealógica –, abarcam os anos 1960 e 1970. A primeira fase compreende os textos *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966), *A Arqueologia do Saber* (1969). As obras da segunda fase são *A Ordem do Discurso* (1970), *Vigiar e Punir* (1975), *História da Sexualidade* (1976) (vol. 1).

Antônia, ao estabelecer uma preleção rompendo com a fé ortodoxa, estava contrapondo-se ao poder eclesial vigente e, por isso, não ficou impune aos olhos inquisitoriais.

A outra mulher sentenciada por feitiçaria, Margarida Gonçalves, segundo os inquisidores, afastou-se “de nossa santa fé católica” perpetrando um pacto com o diabo, o qual lhe apareceu pela primeira vez sob o aspecto de um “mancebo” vestido de preto. Segundo suas afirmações, Satanás lhe havia proposto torná-la muito rica e salvar-lhe a alma, no entanto ela deveria adorá-lo. No seu processo penal consta, segundo os inquisidores, que ela tinha um instinto satânico, negligenciava a crença em Deus e não acreditava que poderia ser salva por Ele. Margarida continuou a sua confissão relatando que ajoelhada ela idolatrava o demônio dizendo que somente ele tinha poderes divinos. Foi mais além: à noite, ela e outras mulheres, circulavam publicamente descabeladas, com espetos de ferro nas mãos e, num determinado lugar, os diabos lhes apareciam incorporados em jovens rapazes com os quais elas tinham encontros carnavais, declaração esta típica de um sabá orgíaco.

Encarcerada e torturada, Margarida foi severamente repreendida. Desesperada e aos prantos implorou misericórdia, demonstrando sinais de arrependimento. Devido ao seu remorso, classificado pelos juízes da fé como sincero, lhe foi concedido ser novamente recebida na comunidade da Igreja. Não obstante o perdão, Margarida não escapou de uma grave punição: no dia 4 de maio de 1624, ela saiu penitente no auto da fé; vestia o sambenito (a túnica penitencial); foi condenada a três anos de degredo para as terras brasílicas e proibida, para sempre, de voltar para sua cidade natal (IANTT, Inquisição de Coimbra, processo 6808).

Como descrito nos casos mencionados acima, é nítido o arquétipo da feiticeira enredada em alegorias obscuras, hostis e horrendas. Suas atitudes, aos olhos de seus algozes, estavam próximas ao ridículo, ao grotesco o qual invertia a ordem sacramental ditada pela Igreja. Nos regulamentos aplicados pelos inquisidores os rituais destas mulheres representavam um mundo ao avesso que invertia a lógica doutrinal da Igreja deslocando o olhar do Alto Divino para o Baixo Infernal. As bruxas são descritas como ameaçadoras e cruéis, estão impregnadas da feiúra (ECCO, 2007), no entanto não passavam de ignorantes e humildes camponesas que carregavam, segundo Flávio Kothe, o peso da antítese da concepção do majestoso celestial:

O feio carrega as mesmas limitações do belo, exatamente porque se tornou um conceito dependente, ficando o belo com o ideal e o feio com o mal: antítese insuficiente. Seria somente uma deterioração da harmonia. O desordenado, o delirante, o desregrado, o disforme, o desproporcional, o desarmônico, o destoante, mas todos utilizados como exemplo, como elemento dentro do belo, segundo as regras. No entanto o feio se aproxima do grotesco e aponta para elementos tensos, ricos, promissores que se transformam em grotesco ordenado pelo alegórico... (KOHTE, 1986, p. 7).

Nesta época, os juízes do Santo Ofício, atribuíram às bruxas a proporção grotesca, “arte das esdrúxulas combinações” [...] “objetos combinados de maneira insólita ou fantasista” [...] aspecto anti-natural composto de partes naturais, fora do estético respeitável, indo parar no cômico e no carnavalesco adestrados [...] (KOHTE, 1986, p. 7).

Mikhail Bakhtin (1987), em outro contexto, teoriza com perspicácia algumas características que são, de certo modo, perceptíveis no caso das feiticeiras. O autor analisa o sentido do carnaval enquanto uma experiência que decorre de maneira inversa a certo modo de vida, o qual é comumente preestabelecido por determinada perspectiva da práxis cultural. Desta maneira, um mundo adverso onde as normas que o regem estão temporariamente suspensas e as leis e as hierarquias que o organizam são invertidas, de modo que as distâncias firmemente estabelecidas e preservadas pelas convenções são abolidas (LOPES, 2003, p. 77).

Os festejos do carnaval, embora ridicularizando a Igreja e a Monarquia eram temporariamente permitidos. O mesmo não pode ser aplicado às práticas de feitiçaria que provocavam a ruptura das convenções sociais e culturais do regime em vigor: um mundo improvisado que contrasta com a visão preponderante da Igreja e do Estado, principais representantes da cultura oficial. As nossas feiticeiras são *outsiders* do estético respeitável, área controlada pelos inquisidores, caindo na dimensão caricata, ridícula, porque é a antítese do ordenamento inquisitorial.

Ainda com referência ao célebre sabá noturno, Eliade recorreu-se à Hansen interpretando a perseguição epidêmica dos mágicos e bruxas como “um grande produto da tecnologia medieval, da organização eclesiástica e dos julgamentos mágicos levados a efeito pelo Papado e pela Inquisição” (ELIADE, 1979, p. 73). Estes “desvairados” festins do sabá representavam, aos olhos dos juízes da fé, o macabro bacanal diabólico, o mundo de ponta cabeça.

A invenção deste modelo de feiticeira grotesca e amedrontador, cujos poderes *malleus maleficarum* foi descrito no livro o *Martelo das feiticeiras*, obra que durante quatro séculos serviu como manual da Inquisição para caça às bruxas:

[...] heresia - a da bruxaria - difere de todas as demais (heterodoxias) porque nela não se faz apenas um pacto com o diabo, e sim um pacto perfeitamente definido e explícito que ultraja o Criador e que tem por meta profaná-lo ao extremo e atingir Suas criaturas. Pois que em todas as demais heresias não há pacto com o demônio, seja tácito ou explícito, embora seus erros e suas falsas doutrinas sejam diretamente atribuídas ao Pai dos erros e das mentiras. Ademais, a bruxaria difere de todas as outras artes maléficas e misteriosas pelo fato de que, de todas as superstições, é a mais vil, a mais maléfica, a mais hedionda - seu nome latino, *maleficium*, significa exatamente praticar o mal e blasfemar contra a fé verdadeira (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 77).

A bruxa ameaçadora e medonha, temida pela população, é uma construção dos inquisidores os quais exageraram nas suas descrições. Excessos evidentemente aos olhos dos estudiosos de hoje, pois ao escrever a história não é admissível analisar o passado com as categorias mentais de cinco séculos posteriores. Os notários registraram, nas atas dos processos, somente aquilo que os juízes ordenavam. Uma vez nos cárceres as feiticeiras não mais representaram nenhuma ameaça aos dogmas religiosos, ao contrário, se mostraram fracas e submissas aos padres que as julgavam.

O caso de Maria Simões, alcunhada de "a Branca", aponta esta fragilidade. Nos processos desta ré consta que o povo da redondeza a considerava uma feiticeira poderosa. A população de Casas Novas, paróquia de São Marinho do Bispo, distrito de Coimbra, temia os seus sortilégios os quais podiam arruinar todos aqueles que não faziam o que ela queria. Se Maria Simões fez uma aliança com o diabo, como consta no seu processo, ela o traiu afirmando decididamente que jamais havia afastado da fé católica e que nunca fizera um pacto demoníaco (IANTT, Inquisição de Évora, processo 6823). Bruxa ou feiticeira, nos julgamentos inquisitoriais, significava implicitamente que havia um pacto com o demônio. Diante dos inquisidores, Maria Simões negou mais uma vez o seu contrato com o diabo, dizendo que ela era uma boa cristã. O poder da feiticeira estava muito mais solidificado nas mentes dos juízes que propriamente nas práticas heterodoxas destas mulheres. O poderoso príncipe das trevas foi muitas vezes traído pelas feiticeiras as quais, durante o desenrolar dos julgamentos, arrependiam-se de seus erros e pediam, aos prantos e súplicas, perdão de seus pecados. Diante do poder de força dos inquisidores, as feiticeiras portuguesas, contrariamente ao arquétipo comum, mostravam-se medrosas, choronas e lastimosas, bem como suplicavam, humildemente, por misericórdia, gritando pelos santos de sua devoção jurando fidelidade à Igreja católica. Sinceras ou não, para evitar a fogueira elas não podiam agir de outra forma.

Certas acusadas, face aos juízes inquisitoriais, afirmavam que não sabiam que estavam sendo iludidas por Satanás. Ingenuidade ou esperteza? Frequentemente, elas são realmente ignorantes com relação à fé católica; entretanto, diante dos juízes e das ameaças dos enfadonhos castigos, podiam fingir-se simplórias e ingênuas. O que elas não tinham conhecimento era que os inquisidores não se deixavam impressionar pelos comportamentos das acusadas durante os interrogatórios, pois eles conheciam muito bem "as dez astúcias dos hereges para responder sem confessar", o que Eymerich e Peña haviam judicialmente detalhado em seu Manual dos Inquisidores; afinal, "[...] responder equivocadamente, fingir surpresa, fingir fraqueza corporal súbita, simular estupidez, dar-se ares de santidade [...]. Eis os estratagemas que os hereges usam para se proteger" (*Manuel des Inquisiteus*, 1376 e 1578, p. 126). Uma vez capturadas na rede, difícil era escapar.

A Inquisição, forte e dominante, impunha as regras já cristalizadas do seu mundo dado, mundo pronto e definido, alheio a qualquer possibilidade de intromissão. O Santo Ofício, amparado pela resignação e obediência dos súditos da Igreja e do Estado agia impondo a sua doutrina que fundamentava a constituição deste universo completo, mundo já feito.

Claudemiro Godoy do Nascimento (2007), no seu artigo "Sacralidade do poder", elucida que o homem, necessitado de respostas às suas interrogações a respeito do sentido e origem da vida, cria a ideia de um mundo dado por Deus para toda a humanidade. Neste *orbe* definido, neste mundo resoluto, o homem constrói seu próprio espaço utilizando-se da religião como uma das formas para afirmar sua fragilidade.

Mitos são edificados para justificar sua própria existência. Tais mitos são elaborações articuladas por meio de experiências comunitárias, de caráter antropomórfico, onde se ressalta o anseio humano em vencer seus próprios medos, inseguranças e incertezas. O mundo dado é o mundo oferecido, presenteado com generosidade pelas divindades supremas, pelo poder divino e celeste para que o homem estabeleça sua morada o que faz unir a dimensão natural e sobrenatural desta relação entre o transcendente e o imanente. Este mito se domestica simbolicamente através dos cultos e ritos religiosos, preces e sacrifícios oferecidos aos seres supremos. A própria tradição judaico-cristã traz em si mesma a ideia do mundo dado a partir do mito da criação como sendo uma doação divina (cf. Gn. 1-2).

73

As leis são filhas do tempo em que foram produzidas e, portanto, é inequívoco o embate entre duas visões de mundo, de um lado, a concepção erudita dos juristas e teólogos os quais definem situações e comportamentos como "certos" ou "errados"; e do outro, a da cultura popular do povo supersticioso. Nesta luta as rés não tinham a mínima chance de saírem ilesas. Seriam elas proscritas *outsiders*?

As bruxas perseguidas e penalizadas pelos tribunais do Santo Ofício são mulheres que não se enquadram na sociedade normativa imposta pela Igreja e pelo Estado? Viveram elas à margem das convenções sociais e determinaram à seu bel prazer o seu próprio estilo de vida, através de suas crenças e valores? As feiticeiras foram castigadas por estarem "de fora" das leis decretadas pelos magistrados inquisidores e pelos juristas do rei. Os dois maiores compêndios de leis seguidos tanto pela Igreja quanto pelo Estado eram as Ordenações do Reino e os Regimentos da Inquisição. Ambos são rígidos em relação aos comportamentos dos desviantes, aqueles que se colocam à margem dos preceitos criando novos estilos comportamentais não aceitos pelos já estabelecidos. O Regimento inquisitorial de 1640, por exemplo, delibera, entre outros, pesadas penas para os "feiticeiros, fazedores de sortilégios, adivinhadores, aqueles que invocam o Demônio e fazem um pacto com ele ou utilizam a arte da astrologia" (*Regimento*, 1640, Livro III).

Considerações finais

Segundo Becker (2008), normas, desvios e rótulos são sempre edificados sobre bases políticas nos quais alguns grupos conseguem impor suas posições doutrinárias como mais legítimas que outros. O autor afirma que o desvio, a irregularidade, não é inerente aos atos ou aos indivíduos que os praticam. Os desviantes são os divergentes da ortodoxia estabelecida. O desvio é determinado no extenso decorrer de processos jurídicos que envolvem contendas em torno de objetivos de grupos específicos, de um lado os estabelecidos Inquisidores; de outro lado os heréticos *outsiders*.

Para Becker (2008, p. 27), o "desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele". Como em todas as sociedades complexas, as relações sociais são sucessivamente mescladas por múltiplos grupos, interesses, imposições de regras. O desvio é um fenômeno construído socialmente que deve ser questionado: como alguns comportamentos são demarcados como desviantes e quais os motivos que determinados grupos, e não outros são assim rotulados? (cf. MOURA, 2009, p. 15).

O desvio ou transgressão face às regras socialmente estabelecidas é característico de todas as sociedades e de todos os grupos sociais em que se estabeleçam normas, princípios e valores morais que guiam a vida das pessoas, e servem como padrões de conduta. Quando alguns indivíduos não agem em conformidade com o padrão, são classificados como desviantes. Para esse autor, o desvio é uma concepção sociológica relativista, pois existe ambigüidade a partir do momento em que os indivíduos estão inseridos em vários grupos sociais ao mesmo tempo, e o referencial de cada um deles possui diferenças, que faz com que estas pessoas acabem infringindo as normas de algum dos grupos (cf. MOURA, 2009).

O desvio é criado pela sociedade não no sentido em que as causas do desvio estão simplesmente atreladas aos fatores sociais que o levam a agir de tal maneira. Mas sim, "que grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio, e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como *outsiders*". Ou seja, o desvio não é uma característica da ação de uma pessoa, mas consequência da aplicação por terceiros de regras e sanções a um infrator. Sendo assim, o desviante é aquele a quem aplicaram esse rótulo com sucesso e o comportamento desviante é aquele rotulado pelos subgrupos como tal (MENDES; VIEIRA, 2017, p. 7).

A instituição das leis e a obrigação do cumprimento de regras envolvem uma dimensão de relações de poderes. Pessoas impõem regras uma sobre as outras que são aplicadas, muitas vezes, contra a vontade e sem a permissão desses outros. Nos tempos inquisitoriais as normas eram ditadas pelos mais velhos, os legistas e eruditos

teólogos. Homens da lei que defendiam energicamente a manutenção da ordem social definida por eles. Esta imposição chocava com a “desordem” da feitiçaria: “essa invenção de uma nova maneira de ser no mundo” (MUCHEMBLED, 1993, p. 35). No entanto no seio dos grupos das feiticeiras existiam também suas regras que deveriam ser observadas. Desordem manifestada aos olhos do Estado e da Igreja que idealizaram o modelo do Reino terrestre alicerçado sobre o absolutismo do rei e o triunfo divino.

Estas histórias macabras, os sortilégios profanos e as curas supersticiosas, aos olhos da lógica estabelecida dos inquisidores, revelavam pelo menos dois pontos cruciais para a condenação das feiticeiras: a negação da fé católica e a invocação ou pacto com o demônio. Enquanto pivô da ordem cósmica, Deus era ameaçado pelas feiticeiras que anunciavam a vitória do anjo do mal num “mundo perverso” (DELUMEAU, 1983, p. 143). Mais ou menos conscientes, ou totalmente inconscientes, a ínfima infração à fé católica já era um sacrilégio, e os sábios clérigos do Santo Ofício sabiam que um herege é também aquele que se afasta, mesmo ligeiramente, do depósito da fé (*Le Dictionnaire des Inquisiteurs*, 1494, p. 239); “mesmo ligeiramente”, explica o Dicionário dos Inquisidores. Era impossível não encontrar o mínimo de heresia em qualquer dos suspeitos que caíam nas redes do Santo Ofício.

Encurraladas entre dois discursos opostos: o dos padres inquisitoriais que propunham a salvação da alma, e; as tentações sedutoras do demônio, que oferecia o alívio de todas as aflições terrestres. Estas mulheres, assustadas, aceitavam as condições de seus carrascos renegando o diabo e prometendo lealdade à fé católica.

75

Referências

Documentação primária

AGOSTINHO DE HIPONA. **A verdadeira religião/De uera religione**. Edição bilingue português/latim, tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Porto: Afrontamento, 2012.

EYMERICH; Nicolau; PENA, Francisco. **Manuel des Inquisiteurs**. (Avignon, 1376 e Roma, 1578). Introdução, tradução e notas de Louis Sala-Molins. Paris: Mouton, 1973.

IAN/TT. Instituto Arquivo Nacional/Torre do Tombo). Inquisição de Coimbra, processo 6808. Inquisição de Lisboa, processo 11242. Inquisição de Évora, processo 6823.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. **O martelo das feiticeiras**. 6. ed. Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.

Le Dictionnaire des Inquisiteurs. (Valence, 1494). Ed. Louis Sala-Molins. Paris: Galilée, 1981.

Regimento do Santo Officio da Inquisição dos reynos de Portugal: ordenado por mandado do Illmo & Revmo. Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do 16, Conselho d'Estado de S. Magde. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640.

Obras de apoio

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira: São Paulo; Brasília: Hucitec; Universidade de Brasília, 1987.

BARROS, José D'Assunção. Heresias entre os séculos XI e XV: uma revisitação das fontes e da discussão historiográfica – notas de leitura. **Arquipélago**, 2ª série, v. XI-XII, p. 125-162, 2007-2008.

BECKER, Howard S. **Outsiders:** estudos de sociologia do desvio. Tradução de Maria Luiza X. de Borges. Revisão técnica Karina Kuschnir. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BERCÉ, Yves-Marie. **Fête et révolte.** Paris: Hachette, 1976.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia:** feiticeiras, salutadores e nigromantes no século XVI. Lisboa: Projeto Universidade Aberta, 1987.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente:** 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1983.

DUBY, Georges. Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII. In: **Idade Média:** Idade dos Homens. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ECO, Umberto. **História da Feiura.** Rio de Janeiro; Bompiani: Record, 2007.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais:** ensaios em religiões comparadas. Belo Horizonte: Interlivros de Minas Gerais, 1979.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Vigiar e Punir.** Petrópolis: Vozes, 1987.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes:** o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

KOTHE, Flávio. **A alegoria.** São Paulo: Ática, 1986.

LOPES, Edward. Discurso literário e dialogismo em Bakhtin. In: BARROS, Diana Pessoa de; FIORIN, José Luiz (Org.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade:** em torno de Bakhtin. São Paulo: Edusp, 2003.

MAZZI, Enzo. **Il valore dell'eresia.** Roma: Manifesto libri, 2010.

MENDES, Maria Eugenia Gonçalves; VIEIRA, Natália Borges. As causas e efeitos da rotulação de "desviantes" na sociedade. **ViaJus**, v. 6, n. 4, p. 44-49, 2012.

- MOURA, Cristina Patriota de. Resenha de Becker, Howard S. 2008 [1963]. *Outsiders*. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar. 232p. **Mana**, v. 15, n. 2, p. 588-591, 2009.
- MUCHEMBLED, R. L'autre côté du miroir: mysthes sataniques et réalités culturelles au XVIe et XVIIe siècles. **Annales ESC**, v. 3, n. 2, 1983
- _____. **Société, cultures, mentalités dans la France moderne**. Paris: Armand Colin, 1993.
- NASCIMENTO, Claudeiro Godoy do. A sacralidade do poder. **Agência de Notícias Adital**, Fortaleza, 20 out. 2009.
- NAZÁRIO, Luiz. **Autos de Fé como espetáculos de massa**. São Paulo: Humanas, 2005.
- PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino**: a inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.
- SALLMANN, Jean-Michel. **Les sorcières fiancées de Satan**. Paris: Gallimard, 1989.

ENTRE A FÉ E O PECADO: O OLHAR FEMININO NA *INCIPIIT OBITVS CVIVSDAM ABBATIS NANCTI*

Germano Miguel Favaro Esteves*

Resumo: Tendo como fonte de análise a hagiografia do período visigodo *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (Vida dos Santos Padres de Mérida), redigida por um autor anônimo no terceiro decênio do VII século, nossa atenção se volta mais precisamente para a figura feminina presente na *Incipit Obitvs Cvivsdam Abbatis Nancti*. Interessa-nos, em relação ao conteúdo presente na obra, identificar e refletir sobre as passagens em que a figura feminina está presente, verificando a quais aspectos tal personagem está associada. Observamos que o personagem principal desse relato, Nanctus, tem uma relação curiosa com as mulheres, evitando que estas o vejam de qualquer forma.

Palavras-chave: Hagiografia; Hispânia Visigoda; Mulher/feminino.

Abstract: Having as a source of analysis the hagiography *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (Lives of the Fathers of Merida) written by an anonymous visigothic author in the third decade of the seventh century, our focus turns more specifically to the female present in *Incipit Obitvs Cvivsdam Abbatis Nancti*. Our interest is, regarding the content in this work, identify and reflect on the passages in which the female figure is present, checking what aspects of such a character is associated. We observed that the main character of this narrative, the abbot Nanctus, has a somewhat curious relationship with women, avoiding them anyway.

Keywords: Hagiography; Visigothic Spain; Woman/female.

78

Submetido em: 19/10/2017

Aceito em: 28/11/2017

* Doutor em História e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP). Realiza estágio pós-doutoral na mesma instituição.

Introdução

Os relatos hagiográficos, documentos dedicados a narrar as vidas dos santos, tornaram-se, nos últimos anos, uma importante fonte para a análise do período que compreende a Antiguidade Tardia e o Medievo. Relegados, por muito tempo, a um plano secundário em relação às outras fontes dos períodos destacados acima, as hagiografias, hoje, configuram-se como documentos privilegiados para a análise da sociedade, das relações de poder, da cristianização e, sobretudo, para o estudo do imaginário.

Desse modo, como muito bem explica Hilário Franco Júnior, em quase toda sociedade imaginária – e aqui poderíamos nos reportar à realidade hagiográfica, porque é quase sempre também imbuída do maravilhoso – ter-se-á a forte presença de uma sociedade concreta, por meio do exagero ou da inversão de suas características, da negação de seus medos ou da projeção de seus desejos (1990, p. 15). Sobre o pensamento analógico medieval, completa o autor: “[...] é por isso que o pensamento analógico privilegia a busca de semelhanças, sem negar contudo as diferenças entre os elementos comparados, sejam eles sociais, naturais ou supranaturais” (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 97).

Sobre as relações entre história e literatura, Franco Júnior destaca que a primeira é uma reconstrução imaginária do passado feita no presente, uma reconstituição realizada a partir de material fragmentário e necessariamente comprometido pelos dados sociais das épocas passadas que o produziram, e pelos dados culturais do historiador, que, na manipulação dessas fontes, não está isento de seu próprio momento histórico, sendo que, portanto, toda nova reformulação resulta da associação original de elementos até então dissociados, com cada nova associação respondendo a demandas, individuais ou sociais, do presente que a realiza (FRANCO JÚNIOR, 1998b, p. 271-272). Por sua vez, a literatura também é uma elaboração imaginária, que igualmente congrega referências ao seu presente. A literatura é menos ficcional e arbitrária do que pensam alguns, pois, em certo sentido, mesmo os sentimentos veiculados pela literatura escapam ao escritor, ultrapassando o indivíduo, ou melhor, trata-se em grande medida do coletivo falando através do indivíduo (FRANCO JÚNIOR, 1998b, p. 272-273). Tanto o historiador quanto o literato filtram e reconstroem o real nas suas obras, criações imaginárias que, devolvidas ao real, modificam-no, pois ambos os discursos são ideológicos e compensatórios na medida em que, tanto o historiador quanto o literato, dentro das especificidades de seus métodos de trabalho e de suas linguagens, concretizam o resultado de suas reflexões em mensagens dirigidas a determinados públicos.

O período sobre o qual nos debruçamos neste trabalho, a Antiguidade Tardia, segundo autores como Peter Brown, Jacques Le Goff e Michel Foucault, foi um momento de grandes mudanças com relação às atitudes do corpo e à própria percepção deste como veículo da dádiva divina, a alma. Desta forma, o mundo tardo-antigo, sob a influência dos escritos da Igreja Primitiva, dos padres do deserto e da Patrística, sofre quase uma revolução relativa aos conceitos e práticas corporais (LE GOFF; TRUONG, 2011, p. 29). No decorrer do tempo, o preço das ásperas lutas ideológicas tendo o corpo como foco, o sistema de controle corporal instituído, instala-se, segundo Le Goff, no século XII, mas tem suas raízes mais profundas na Tardo-Antiguidade. De uma forma depreciativa, quem pagará o preço mais caro por essa reviravolta, ligada à tradição bíblica, teológica, monacal e, sobretudo ao corpo, é a mulher.

Tendo essas breves considerações em mente, voltemos nosso olhar para o Reino Visigodo de Toledo do século VI, mais precisamente para a análise de um dos relatos que compõem a obra *Vida dos Santos Padres de Mérida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)*, na qual buscamos refletir e compreender a relação existente entre um homem que era tido como santo e seu temor pelo sexo feminino.

Obra, autoria e contexto histórico

80

Os feitos narrados na hagiografia¹ com a qual trabalhamos ambientam-se na cidade de Mérida do século VI, um importante centro de peregrinação graças à mártir Eulália, cujo manto a tradição afirma encontrar-se na basílica da cidade. O grande número de peregrinos que se dirigiam à Basílica de Santa Eulália também favoreceu o desenvolvimento das atividades urbanas, principalmente o comércio e serviços de Mérida e seus arredores. Com um grande número de igrejas, uma importante sé episcopal e a Basílica de Santa Eulália, Mérida possuía, cristalizado em sua arquitetura,

¹ O estudo que aqui se apresenta diz respeito a um conjunto de fontes que, relegadas por muito tempo a um plano secundário nos estudos históricos, nas últimas duas décadas têm-se configurado como documentos significativos para o estudo da sociedade e imaginário na época tardo-antiga e medieval: as hagiografias. Cabe, assim, destacar que o termo “hagiografia” não é contemporâneo à produção das obras. Este é utilizado desde o século XVII, quando se iniciou o estudo sistemático sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto esse novo ramo do conhecimento, como o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos religiosos. Verificamos assim que essas obras, atendendo a uma intenção e função social, eram voltadas fundamentalmente para propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores. Essas características eram postas por meio da narração dos feitos de um homem tido como santo e dos elementos vivamente inseridos na sua vida ou à sua margem. Para completar, essas vidas de santos oferecem para o historiador dados de enorme interesse. Refletem quadros do ambiente social a sua volta com grande vivacidade e brilho, permitindo dessa forma uma entrada mais segura e direta nas condições reais de existência da sociedade que outros tipos de fontes, tais como as legais (FRAZÃO DA SILVA, 2001, p. 167).

um vigor urbano que rivalizava só com Sevilha, Zaragoza e, tempos depois, Toledo (ZETOLA, 2005, p. 59).

Tratando diretamente da obra *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*,² deve-se dizer que esta se organiza em cinco pequenas obras quase totalmente independentes, as quais, assim divididas pelo autor, têm seu núcleo nos capítulos IV e V, em que se narram as “vidas” e “feitos” dos principais bispos da cidade, a saber, Paulo, Fidel e Masona.

Com relação à autoria, vemos que, através de estudos filológicos com base na transmissão manuscrita na obra, realizados por A. Maya (1992), as *vitae* compreendem, em uma primeira redação, um autor anônimo, que aparece nos códices visigóticos, um de são Milão de Cogolla, outro de são Domingo de Silos, sendo este o mais importante, e outro de Segorbe, que, segundo Isabel Velázquez (2008, p. 11-12), é escrito em papel do século XVI. A redação da obra, porém, estaria próxima do ano de 633, seguramente durante o bispado de Esteban de Mérida (633-638), conforme dados provenientes do próprio texto (VELÁZQUEZ, 2008, p. 12).

Nesse caminho, Esteves (2011, p. 26-27) faz uma breve reflexão sobre o período que se encontra presente nesta discussão:

Os visigodos, após um trajeto de grande extensão, que percorre uma extensa faixa territorial dentro do Império Romano, aparecem na Hispânia pela primeira vez no ano de 415. Após a vitória sobre os Suevos em 456, a fixação dos visigodos começou a configurar-se como um estabelecimento pacífico. Durante cinquenta anos, em intervalos irregulares e contínuos, os godos chegavam à península.

Estabelecida a capital em Toledo, o poder dos godos na Hispânia estendeu-se por quase toda a península sob a égide do monarca Leovigildo. Seu filho, Recaredo, foi o promotor da conversão do povo à doutrina católica, após uma longa discussão com o arianismo, iniciando assim a época da monarquia visigoda católica, que se estendeu até o início do século VIII. A primeira discussão que se coloca em pauta é em que medida a conversão operou-se após Recaredo, no reinado dos monarcas posteriores.

É necessário, neste ponto, também considerar o fato de que o texto foi redigido, como dito acima, no terceiro decênio do século VII, por volta da época da realização do IV Concílio de Toledo (633), o primeiro concílio geral após a conversão dos visigodos ao cristianismo nicênico, um período de instabilidade política dentro do reino de Toledo que ocasionou um espaço privilegiado para a afirmação política do episcopado visigodo. Portanto, não podemos desconsiderar os dois contextos que compreendem a *Vita*, o dos fatos narrados e o de sua produção, os quais são pontos de reflexão igualmente importantes dentro de nosso trabalho.

² Utilizaremos a edição seguinte: *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM*. Ed. bilingua (Latim-Ingês) by J. N. Garvin. Washington: The Catholic University of America Press, 1946. A partir de agora, citaremos como VSPE, o capítulo correspondente e a passagem.

A mulher no imaginário judaico-cristão³

Como nos mostra Rita Lourdes de Lima (2010, p. 1), “Ao longo da história humana, as mulheres conviveram com inúmeros discursos religiosos que lhes ensinaram seu papel no mundo”. Dessa forma, vemos que o discurso religioso judaico, que se desenvolveu em uma sociedade alicerçada sobre a figura do patriarca e baseado no aspecto biológico da gestação e da amamentação, estabeleceu que cabia às mulheres cuidar dos filhos e alimentá-los. Aos homens caberia o papel de provedor e, conseqüentemente, de mando na sociedade conjugal. Assim, no intuito de manter a ordem, estabeleceu-se uma série de restrições e interditos, nos quais se mostrava a necessidade do comando do homem e da obediência da mulher, pois essa era a vontade do Deus-Pai (LIMA, 2010, p. 1).

A partir da religião judaica, nascem duas grandes religiões contemporâneas – cristianismo e islamismo. Voltando nossa atenção para a sociedade ocidental cristã, nascida e alimentada com as crenças judaicas, verificamos que ela reproduz os valores mais tradicionalistas em relação às mulheres. Para discutirmos essas ideias, inicialmente apresentamos o imaginário judaico-cristão ocidental, partimos da leitura do Antigo e do Novo Testamento da Bíblia cristã.

Do ponto de vista judaico, existe um Deus-Criador que, mesmo se tratando de um espírito, é associado à figura masculina. De acordo com Ivone Gebara (1991, p. 35), a sociedade hebraica era eminentemente patriarcal e, conseqüentemente, a imagem do seu Deus correspondia à sua organização social:

De vez em quando alguém destoava do grupo e passava a chamar Deus de mãe, de Terra-mãe, de sabedoria infinita, de Mistério da Vida. Mas todos esses nomes e ‘jeitos’ diferentes de chamar Deus não eram muito freqüentes. Isso porque toda a organização política, social e religiosa desse povo repousava sobre os pais chefes e, portanto, Deus tinha que continuar sendo o Grande Pai para que se pudesse manter a estabilidade social e religiosa do grupo.

Ao que completa Rita de Lourdes de Lima (2010, p. 1):

Associar a figura de Deus ao masculino significou um distanciamento da mulher do divino. Qualquer mulher só pode se identificar com o Deus-Pai hebraico através da negação de sua própria identidade. Ser mulher passou a significar estar mais propensa ao mal, mais suscetível às ciladas do demônio. É neste contexto de sociedade patriarcal que se insere, portanto, a narrativa judaica da criação da mulher depois do homem e a partir dele (da costela), e o mito judaico do pecado original, no qual a mulher se torna responsável pelo pecado e sofrimento da humanidade.

³ Neste trabalho, utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada por Hilário Franco Júnior (1998a, p. 16): “[...] um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral”.

Seguindo o mesmo caminho, o texto veterotestamentário insere a mulher em uma posição misógina, secundária, a do sexo frágil, utilizando-se do mito da criação para justificar a posição feminina, que reflete em grande medida as tradições judaicas do período:

Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão e este adormeceu. E tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar. E da costela que o Senhor Deus tomou do homem formou uma mulher e trouxe-a a Adão. E disse Adão: essa é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada. Portanto deixará o varão o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne (Gn., 2, 21-24).

As mulheres em geral, e mais especificamente as esposas, não deveriam ser submissas somente aos seus maridos, mas também manter uma relação de estreita dependência com suas famílias, assim como nos mostra Vecchio, sobre os deveres das mulheres:

O primeiro dos deveres recomendados a Sara é o de honrar os sogros. Honrar os sogros, como explica Gilberto de Tournai, quer dizer manifestar-lhes uma reverência que se traduz em gestos e palavras respeitadas, em actos obsequiosos e em formas concretas de auxílio em caso de necessidade; quer dizer que se deve evitar qualquer agressividade, mesmo verbal, atenuando com doçura e benevolência qualquer conflitualidade eventual. [...] Honrar os sogros quer assim dizer que se devem estender aos genitores do marido as atenções devidas aos próprios, assimilar aos vínculos de sangue os novos vínculos que o contrato matrimonial institui (VECCHIO, 1990, p. 147).

83

José Rivair Macedo (2003, p. 26) argumenta que, nessa ótica, à inferioridade das mulheres ligava-se a sua fraqueza ante os "perigos da carne". No centro da moral cristã existia uma desconfiança aguda em relação ao prazer, este do ponto de vista físico, pois para os religiosos o sexo deveria ser compreendido apenas por sua função procriadora (MACEDO, 2003, p. 26). Nesse sentido, a respeito dos marginalizados no Ocidente Medieval, Le Goff e Truong (2011, p. 47-57) incluem as mulheres na categoria dos "desprezados", quer dizer, daquelas pessoas até certo ponto integradas, mas mal aceitas ou vítimas de preconceitos, sendo responsáveis pela reprodução biológica da família, encontrando-se enquadradas em seus respectivos grupos sociais, desempenhando seu papel na reprodução da ordem social vigente do período.

O cristianismo colocou a diferença dos sexos no centro de sua reflexão antropológica e tomou a categoria do feminino como instrumento conceitual. Desde a Antiguidade Tardia e os primeiros Pais da Igreja, o desequilíbrio entre os dois sexos e uma tendência a favor do masculino, bem como a constituição do feminino em conceito abstrato marcaram o pensamento ocidental:

Nos séculos IV e V, Ambrosio, Jerônimo, João Crisóstomo e em particular Agostinho de Hipona elaboraram um conjunto de comentários e interpretações dos textos bíblicos que os teólogos e filósofos posteriores vão considerar fundamentais e retomar indefinidamente quando eles se confrontarem com o problema da dualidade sexuada, ordenada e instituída por Deus no sexto dia da Criação (KLAPISCH-ZUBER, 2002, p. 138).

Diante de tal discurso, alicerçado por bases dualistas, os argumentos da tradição patrística serão repetidos ao longo dos séculos, e, como na Idade Média não se concebe a ordem sem hierarquia, a construção do masculino/feminino respeita essa noção e se esforça em articular entre eles os dois princípios da polaridade e da superposição hierarquizada, assim dizendo, uma classificação binária e horizontal, fundamentada na oposição, em uma interdependência vertical entre categorias que resulta uma imagem por muitas vezes inferior e negativa do feminino em sua relação com o masculino (KLAPISCH-ZUBER, 2002, p. 138-139).

As raízes dessa repressão, como demonstram Le Goff e Truong (2011, p. 47), remontam à Antiguidade Tardia, pois a recusa da sexualidade e a “renúncia à carne” se produziram, de início, sob a égide do Império Romano, no interior daquilo que se denominou paganismo. Nesse percurso, ilustram como o historiador Paul Veyne situa essa mudança precisamente nos últimos anos do século II da era cristã, no reinado do imperador Marco Aurélio, entre os anos 180 e 200 (LE GOFF; TRUONG, 2011, p. 47).

84

Assim, no decorrer do tempo, a Idade Média dará um impulso muito mais forte a essa depreciação corporal e sexual por meio de seus ideólogos, como citamos acima, na sequência de Jerônimo e Agostinho, assim como de seus praticantes. São os monges que instalarão por muito tempo na sociedade o elogio e a prática, em grande medida respeitada, da virgindade e da castidade feminina (LE GOFF; TRUONG, 2011, p. 49).

Christiane Klapisch-Zuber (1989, p. 193) ressalta que, de certa forma, os homens da Idade Média conceberam durante muito tempo a mulher como categoria, mas somente com o passar do tempo fizeram intervir distinções sociais e atividades profissionais que pudessem conferir determinados cambiantes aos modelos de comportamento que as propunham. Assim:

Antes de ser camponesa, castelã ou santa, a mulher foi caracterizada pelo seu corpo, pelo seu sexo e pelas suas relações com os grupos familiares. Quer se trate de esposas, viúvas, virgens, a personalidade jurídica e a ética cotidiana foram delineadas em função de um homem ou de um grupo de homens (KLAPISCH-ZUBER, 1989, p. 193).

Desse ponto de vista, o seu corpo (da mulher), que é tão necessário para a sobrevivência das linhagens, estaria sujeito a uma natureza demasiado inconstante. Se mal governado pela falta de razão, que é típica das mulheres, esse corpo exige que

seu senhor, o marido, satisfaça seus apetites de uma forma prudente e regular, sem se entregar à vertigem dos sentidos, o que arruinaria sua autoridade. Completa Klapisch-Zuber (1989, p. 205-206):

Esse domínio é, em primeiro lugar, a casa, espaço simultaneamente protegido e fechado e, dentro da casa, certos espaços mais reservados, como o quarto, [...] a sala de trabalho, a cozinha - por vezes isolada, em certas regiões, situada na parte superior ou ao lado da casa [...]. A fragilidade e a fraqueza das mulheres exigem proteção e vigilância. As suas andanças pelo exterior devem reduzir-se a percursos bem controlados: a igreja, o lavadouro, o forno público ou a fonte, lugares que variam de acordo com a condição social, mas que são designados de uma forma precisa. Lugares que, por outro lado, suscitam a curiosidade e angústia nos homens, a tal ponto têm a impressão de que as palavras que aí circulam escapam à sua vigilância.

Segundo Georges Duby (1989, p. 15), a mulher também era mantida sob a guarda da família, vigiada e cuidada até o momento em que contraísse casamento, que tinha como objetivo principal a procriação, visando a continuar a linhagem, englobando de um ponto de vista mais amplo filiações biológicas e alianças:

Seu papel é assegurar sem prejuízo a transmissão de um capital de bens, de glória, de honra e garantir à descendência uma condição, uma "posição" pelo menos igual àquela de que se beneficiavam os ancestrais. Todos os responsáveis pelo destino familiar, isto é, todos os homens que detêm algum direito sobre o patrimônio e, à frente deles, o mais velho, a quem aconselham e que fala em nome deles, consideram conseqüentemente como seu direito principal casar os jovens e casá-los bem. Ou seja, por um lado ceder às moças, negociar da melhor maneira possível seu poder de procriação e as vantagens que elas podem legar à sua prole; por outro, ajudar os rapazes a encontrar esposa. [...] Ela vai preencher sua função primordial: dar filhos ao grupo de homens que a acolhe, que a domina e que a vigia.

85

No contexto visigodo, tratando diretamente das virtudes descritas por Isidoro de Sevilha em sua obra *Etimologias*, a castidade é a virtude daqueles que "[...] haviam feito a promessa de manter perpétua abstinência sexual" (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, X, 33). O que se pretende casto escolhe para si uma vida de total falta de relações sexuais, o que por si só já lhe confere uma condição diferente dentro da sociedade medieval. Em última instância, o autocontrole que se imagina necessário para a manutenção de tal opção, mesmo em situações extraordinárias, confere também ao casto um perfil de elevação espiritual excepcional e, portanto, pouco existente entre os homens comuns (TOMAZ, 2011, p. 11). Isidoro, em suas *Etimologias*, também ensina como se devem portar aqueles, homens ou mulheres, que escolhem seus maridos e esposas:

Na escolha de marido, costuma-se atentar para quatro qualidades: virtude, linhagem, beleza e sabedoria. Destas, a mais forte para o amor é a sabedoria.

E, também na escolha da esposa, quatro são as qualidades que causam o amor no homem: a beleza, linhagem, riquezas e costumes. É melhor procurar mulher de bons costumes do que bela. No entanto, hoje, os homens vão mais atrás das que são recomendáveis pela riqueza ou pela beleza do que pela honradez dos bons costumes (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, IX, vii, 28-29).

Isidoro também faz considerações etimológicas que, em seu tempo, explicariam a diferença entre os sexos, e a justificativa de tais diferenças serem tão grandes entre homens e mulheres, salientando a inferioridade constitutiva da natureza feminina:

O nome de varão (vir) se explica porque nele há maior força (vis) que na mulher; daqui deriva também o nome de virtude; ou talvez porque obriga a mulher pela força. A mulher, *mulier*, deriva a sua denominação de *mollities*, moleza, como se disséssemos *mollier*; suprimindo ou alterando letras resulta o nome de *mulier*. A diferença entre o homem e a mulher localiza-se na força e na debilidade do corpo. A força é maior no varão e menor na mulher, para que a mulher possa suportá-lo, e ainda, não fosse que, ao ver-se rechaçado pela mulher, o marido se visse empurrado por sua concupiscência a buscar outra coisa ou desejar o prazer homossexual (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, XI, ii, 17).

E completa:

86

Hoje em dia se emprega a palavra *femina*, enquanto que na antigüidade se usava a palavra *vira* (i. e. a fêmea de vir, homem). *Femina* deriva a sua denominação das partes dos músculos, femur, pelas quais seu sexo se distingue do homem. Outros crêem que a etimologia é grega, fazendo derivar o nome de *femina* da força do fogo, porque a sua concupiscência é muito apaixonada. Afirma-se que as fêmeas são mais libidinosas do que os homens, tanto entre as mulheres como entre os animais. Devido a isso, entre os antigos, um amor ardente se chamava amor feminino (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, XI, ii, 23)

Isidoro ainda faz considerações sobre o sangue menstrual, que é visto como algo pestilento, o que compôs o imaginário das superstições medievais, adquirindo recrudescida virulência na Baixa Idade Média, na qual a mulher passa a ser objeto de um arraigado processo de demonização. Nas palavras de Isidoro:

Menstrua é o sangue supérfluo das mulheres. Denomina-se *menstrua* devido ao ciclo lunar, tempo que costuma mediar na repetição do fluxo; pois em grego a palavra lua é chamada *mene*. É conhecida também com o nome de *muliebria*, pois a mulher é o único animal que tem menstruação. Ao contato com este sangue, os frutos não germinam; os sumos das uvas azedam; as ervas morrem; as árvores perdem seu fruto; o ferro fica corroído com ferrugem; os bronzes se tornam negros. Se os cães comerem algo que tenha estado em contato com ele (o sangue menstrual), tornam-se loucos. E o betume asfáltico, que não se dissolve nem com ferro nem com água, dissolve-se espontaneamente quando salpicado por esse sangue (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, XI, i, 140).

Dessa feita, o sexo feminino em geral e o seu inexorável poder de sedução exercido sobre os homens eram considerados não só biologicamente adversos como também de infalível destruição. Apesar das interdições impostas pela doutrina religiosa na investigação da anatomia e fisiologia humanas na Antiguidade Tardia e na Idade Média, a autoridade de certos pensamentos científicos cunhados na Antiguidade foi convenientemente acatada. Conforme Maria Filomena Dias do Nascimento (1997, p. 86):

Estas ideias tiveram ampla difusão dentro do mundo medieval e eram principalmente os homens da Igreja os encarregados de disseminá-las. Para eles estava claríssimo que a mulher era um perigo carnal e espiritual a ser evitado. Desta maneira, os discursos que justificavam o repúdio não se basearam exclusivamente nos legados dos grandes teólogos e filósofos, mas também se nutriram fartamente de credências, que o baixo clero tratou de alimentar. Neste sentido, por exemplo, é bastante emblemático o significado de corrupção moral que adquiriu a menstruação.

Incipit Obitvs cvivsdam abbatis Nancti (Começa a morte de um tal abade Nanctus)

A vida do abade Nanctus, personagem santificado dentro do relato da *Vida dos Santos Padres de Mérida*, ocupa uma das menores passagens do conteúdo da *Vita* citada, tendo em vista, como personagens principais, os bispos Paulo, Fidel e Masona. Todos esses, incluindo Nanctus, têm a capacidade taumatúrgica e de operar milagres, embora não os tenham que levar necessariamente a cabo, sobretudo no caso dos bispos, convertem-se no braço justiceiro de Deus, não somente nas ocasiões em que são instrumento do castigo exemplar, da morte merecida de alguém. Não que eles se encarreguem de fazer justiça, mas, sim, porque predizem e têm um papel premonitório sobre a morte, tanto das pessoas más, dos ímpios e hereges, como daqueles que, embora arrependidos, encontram a morte quase como um consolo, um final adequado para suas vidas.

Adentrando diretamente o relato da vida do abade Nanctus, percebe-se que este não é originário da Hispânia visigoda. O autor anônimo da *Vida dos Santos Padres de Mérida* nos conta que, procedente da África, chegou à Lusitânia no período do reinado de Leovigildo, e que o monarca, conhecedor de sua fama como santo, concedeu-lhe terras para que assim instalasse sua comunidade monástica (VSPE, III, 1-2). Segundo Maria R. Valverde (1999, p. 123), não há razões para se duvidar da veracidade dessa passagem, pois o mero fato de que em uma obra de caráter hagiográfico se descreva a atuação de um personagem ariano a favor de um clérigo católico é, em si mesmo, um indício de confiabilidade. Corroborando tal afirmativa, Ruy de Oliveira Andrade Filho informa que o rei Leovigildodeterminou medidas que facilitariam o trânsito do

cristianismo católico ao ariano como, por exemplo, retirar a necessidade de um novo batismo. Ainda a favor da tolerância régia, pode-se apontar a recepção em território visigodo dos clérigos católicos africanos do abade Nanctus, já que o rei chegou a lhe ceder território, onde foi fundado o mosteiro Servitano entre os anos de 560-570 (ANDRADE FILHO, 1999).

Como vemos na *Vita*, o abade, depois de haver vivido no local santamente durante algum tempo, por uma fervorosa devoção desejou ingressar na basílica da virgem santa Eulália, onde descansa seu santíssimo corpo (VSPE, III, 2). O que nos chama a atenção no relato é a insistência de Nanctus em evitar que toda e qualquer mulher o visse:

Mas, segundo se conta, por todos os meios evitava o olhar das mulheres como a mordida de uma serpente, não por depreciar o sexo, mas sim porque temia cair em pecado, pela visão da imagem da tentação, e assim, quando caminhava por qualquer lugar, ordenava que um monge fosse diante dele e outro atrás, a alguns passos, para que nenhuma mulher o visse sob nenhuma circunstância (VSPE, III, 3).⁴

Nanctus, como presente na passagem acima, evitava o olhar feminino como a mordida de uma serpente, alusão, ao que tudo indica, direta à tentação de Adão e Eva no paraíso, com o porém de que não era o sexo (feminino) que evitava, mas sim o pecado: a visão poderia fazê-lo cair em tentação. Dessa forma, segundo o hagiógrafo, Nanctus suplicou ao reverendíssimo diácono Redempto, que era seu superior na basílica de Santa Eulália, que, quando fosse se dirigir, pela noite, desde sua cela até a basílica para suas orações, fosse protegido de forma que nenhuma mulher tivesse oportunidade de vê-lo (VSPE, III, 4).

Quando estava já há alguns dias na basílica, uma muito nobre e piedosa viúva de nome Eusebia desejava ardentemente vê-lo, sendo que muitos pediam com insistência para que Nactus aceitasse sua proposta, mas o santo era irredutível e não consentia de modo algum em atender o desejo da viúva (VSPE, III, 5-6). Mas esta, com uma decisão já tomada, rogava ao já citado diácono Redempto, para que de alguma forma conseguisse ver o santo (VSPE, III, 6). Assim, a viúva, juntamente com o diácono, forjou um plano para que, depois dos ofícios litúrgicos, quando o santo voltasse da igreja para sua cela, enquanto ela permanecesse em um lugar oculto, luzes iluminassem o santo para que mesmo de longe ela pudesse vê-lo (VSPE, III, 6).

⁴ No original: "Sed ut fertur, per omnia aspectum mulierum velut vipereum vitabat morsum, non quia aspernabatur sexum, sta ex contemplata specie tentationis metuebat incurrere vitium: [ita etenim ut quo cum que loco pergebat, unum Monachum ante se, et alterum post se eminus gradi praeci piebat, ne eum per quam cum que occasionem mulier videret".

O pedido da viúva foi atendido, e sua vontade realizada, mas com um resultado inesperado, uma consequência forte para o santo. Observemos:

Tão prontamente, sem ele saber, o olhar feminino o alcançou, caiu ao solo com um grande gemido como se uma grande pedra o tivesse golpeado com força. Imediatamente disse ao diácono: Que Deus te perdoe, irmão, o que fez? (VSPE, III, 7).⁵

Como mostra o relato, o simples olhar da mulher atinge o santo de uma maneira violenta, “como se uma grande pedra o tivesse golpeado com força”, sem que ao menos o próprio tivesse contato visual com a viúva, indicando a força da santidade que carregava Nanctus em seu interior. Santidade esta que, segundo o hagiógrafo, leva o santo a perdoar Redempto, aquele que traiu sua confiança ao orquestrar o plano juntamente com a viúva.

Diante das passagens acima, duas considerações devem ser feitas. A primeira, a respeito da condição de Eusébia, uma mulher viúva. Em relação à viuvez feminina, além de ser prescrita uma conduta marcada pela moderação, vemos que, depois da morte dos maridos, as viúvas poderiam exercer com maior liberdade seu poder pessoal, principalmente quando pertenciam às altas classes, como no caso de Eusébia. Como afirma Margaret Labarge (2003, p. 46), “[...] essas mulheres desfrutavam de uma série de anos ativos, quando jovens, especialmente nas classes altas”. A viúva, embora já tivesse perdido seu selo virginal, poderia permanecer sem marido e, com isso, privar-se da prática sexual. Como afirma C. Casagrande, as mulheres virtuosas “[...] sabem de facto praticar aquela singular e providencial forma de temperança, dita castidade ou continência, que põe ordem e medida no desordenado e perigoso mundo dos prazeres sexuais” (CASAGRANDE, 1990, p. 110). O ideal de virgindade pode ser em parte preenchido pela castidade e fidelidade. Nesse sentido o apóstolo Paulo, em uma reflexão sobre o matrimônio e o celibato, afirma:

Passemos agora ao que vocês escreveram: “É bom que o homem se abstenha de mulher”. Todavia, para evitar a imoralidade, cada homem tenha a sua esposa, e cada mulher tenha o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa, e a esposa faça o mesmo com o marido. A esposa não é dona do seu corpo, e sim o marido. Do mesmo modo, o marido não é dono do seu próprio corpo, e sim a esposa. Não se recusem um ao outro, a não ser que estejam de comum acordo e por algum tempo, para se entregarem à oração; depois disso, voltem a unir-se, a fim de que Satanás não os tente por não poderem dominar-se. Digo isso como concessão, e não como ordem. Eu gostaria que todos os homens fossem como eu. [...]. Aos solteiros e às viúvas,

⁵ No original: “At ubi ignorante illo femineus contigit aspectus, ita cum gemitu magno sese in terra prostravit, at si magni lapidis ictu graviter fuisset percussus. Mox ipsi redempto diacono dicere coepit: Indulgeat tibi Dominus. frater, quid est quod fecisti?”.

digo que seria melhor que ficassem como eu. Mas se não são capazes de dominar seus desejos, então se casem, pois é melhor casar-se do que ficar fervendo (1 Cor., 7, 1-9).

Como podemos observar, o ideal de conduta para uma mulher viúva é seguir o caminho da retitude, mas se não são capazes de resguardar seus desejos, devem-se casar novamente. Eusébia, tomada pelo desejo de ver o abade Nanctus, lança seu olhar sobre o homem santo. As consequências, como vimos, levam-no ao chão, e não por acaso. Segundo o dicionário de símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, o olhar tem um significado muito intenso, dotado de um simbolismo que avança ao simples “ver”, o que justificaria a reação do santo, pois “O olhar é carregado com todas as paixões da alma e dotado de poder mágico que tem uma terrível eficiência. O olhar é o instrumento de ordens internas: mata, fascina, fulmina, seduz, tanto como expressa” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 714).

90

Na narrativa hagiográfica em pauta, podemos interpretar tal passagem, em um primeiro momento, como se o desejo de Eusébia, carregado de algum modo pela impureza do sexo feminino, tivesse atingido de forma quase mortal o santo e, por consequência, a pureza de sua santidade. Após o episódio, Nanctus dirigiu-se a um lugar solitário, onde construiu uma morada muito humilde, abandonando a basílica de Santa Eulália com alguns poucos irmãos, sendo presenteado posteriormente por Leovigildo com uma importante posse de domínio fiscal. Por fim, em decorrência de sua humildade e por estar com suas roupas esfarrapadas e seu cabelo desganhado, foi depreciado por aqueles que habitavam tal lugar, e, em um momento em que estava sozinho pastoreando suas ovelhas, foi morto tragicamente, tendo seu pescoço cortado (VSPE, III, 8-12).

Os perpetradores da morte do santo foram presos e apresentados ao rei Leovigildo que, como salienta o hagiógrafo, “[...] embora não praticasse a verdadeira fé, ditou a sentença com retitude, dizendo: desate-os e deixa-os ir, e se eles realmente mataram o servo de Deus, Deus vai vingar a morte de seu servo, sem a nossa vingança” (VSPE, III, 14).⁶

E, como consequência de terem sido os algozes do santo, tão rápido como foram postos em liberdade, os demônios se apoderaram deles e durante muitos dias os atormentaram até que arrancaram as almas de seus corpos com uma morte cruel (VSPE, III, 15).

⁶ No original: Cui dictum est ipsos esse qui servum Dei interi missent. Ille autem quam vis non rectae fidei esset recte tamen promulgavit sententiam dicens: Absolvite eos avincoli set sinite abire, et sivere servum Dei occiderunt sine nostra ultione ulciscatur Deus mortem servi sui.

Considerações finais

Percebemos, no decurso da análise do relato hagiográfico, que o foco, no caso do abade Nanctus, é seu temor pelo olhar feminino, voltando a atenção não para a questão do sexo, mas, sim, para o pecado que ele próprio poderia cometer ao ver uma mulher. Ademais, o hagiógrafo esforça-se por caracterizar Nanctus como santo ao relatar que quem o viu foi a viúva, caracterizada como nobre e piedosa; ele não a vê, mas mesmo assim é atingido brutalmente pelo seu olhar. Ocorre, portanto, uma depreciação sexual, ainda que pequena, mais ligada ao santo em si, e sua santidade, do que ao olhar de Eusébia. Este, como pudemos verificar, não sendo carregado de nenhum vício, é a prova incontestada da pureza de Nanctus.

Dessa forma, não ocorre nenhuma punição por parte do santo, ou de Deus, contra a viúva/mulher ou o diácono Redempto, aquele que a ajudou no plano, eximindo, portanto, os dois da culpa. A passagem alicerça ainda mais a santidade de Nanctus frente aos seus pares, aproximando-o também dos escritos de Isidoro de Sevilha acerca da clemência ou misericórdia, que se caracteriza como o simples perdão de algum mal feito direta ou indiretamente ao santo ou a algum protegido seu por outrem que não se encontrava em perfeito controle de si ou não tinha ciência de quem estava vilipendiando (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, X, 36; X, 164). Assim, vemos que, pelo contrário, a punição é destinada àqueles que, ao interpretar o santo como um maltrapilho, sentindo uma depreciação por servir a um senhor de tal classe, mataram-no sem piedade.

Assim, nesse relato, é perceptível que tanto o credo ariano, que era considerado heresia pelos católicos, quanto o olhar feminino, que poderia levar ao pecado, não são postos em evidência como dignos de punição, mas a soberba daqueles que não queriam servir a um homem que não se alinhava com seus preceitos morais, ou seja, nesse contexto, está presente a humildade do santo, outra das virtudes elencadas por Isidoro em suas *Etimologias*, pertencente ao homem simples, que se afasta das paixões e futilidades da vida mundana. Dessa forma, os homens santos demonstram sua humildade em seus hábitos diários, seja fugindo para o exílio eremítico na prática da *fuga mundi*, seja quando são chamados a retornar à vida em comum, por pedidos de ajuda ou por imposições régias ou eclesiásticas, não deixando de lado a vida simples que desenvolveram no isolamento, diferenciando-se dos demais homens e por isso sendo em grande medida tidos, nesses relatos, como santos.

Referências

Documentação primária

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

ISIDORE OF SEVILLE. **The Etymologies of Isidore of Seville.** New York: Cambridge University Press, 2006. v. I-II.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. bilingual (Latin-English) by J. N. Garvin. Washington: The Catholic University of America Press, 1946.

Obras de apoio

ANDRADE FILHO, Ruy de O. A Tirania de um santo na Antiguidade Tardia (Século VI). In: Simpósio de sobre História das Religiões, I. **Anais...** Assis, 1999.

_____. O reino visigodo: catolicismo e permanências pagãs. **História Revista**, v. 17, n. 2, p. 15-50, 2012.

_____. A Conversão do reino Visigodo ao Catolicismo: circunstâncias e problemáticas. **Dimensões – Revista de História da Ufes**, v. 23, p.137-147, 2009.

_____. **Imagem e reflexo:** religiosidade e monarquia no reino Visigodo de Toledo (séculos VI e VII). São Paulo: Edusp, 2012.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente:** a Idade Média. Lisboa: Afrontamento, 1990, p. 99-141. v. 2.

CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los Símbolos.** Barcelona: Herder, 1986.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens:** do amor a outros ensaios. Tradução de J. Batista Neto. São Paulo: Companhia de Letras, 1989.

DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (Dir.). **História da vida privada:** da Europa feudal à Renascença. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. 2.

ESTEVES, Germano Miguel Favaro. **O Espelho de Sisebuto:** religiosidade e monarquia na *Vita Desiderii*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2011.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. Fontes da misoginia medieval: ressonâncias aristotélicas no pensamento religioso medieval. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis; MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho; SODRÉ, Paulo Roberto (Org.). **Fontes e edições.** Araraquara: ANPOLL, 2012, p. 160-183. (Série Estudos Medievais, 3).

- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.
- _____. **Os três dedos de Adão**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010.
- _____. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Márcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares (Org.). **Sobre as naus da Iniciação**: estudos portugueses de Literatura e História. São Paulo: Unesp, 1998b.
- FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas Medievais. **Humanas**, n. 10, p. 135-172, 2001.
- GEBARA, Ivone. Teologia Feminista. In: Beozzo, José Oscar (Org.). **Curso de verão**: ano V. São Paulo: Paulinas, 1991. (Coleção Teologia Popular).
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean- Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002, p. 137-150. v. 2.
- _____. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 193-210.
- LE GOFF, J; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LIMA, Rita de L. O imaginário Judaico-Cristão e a submissão das mulheres. In: Fazendo Gênero, 9: diásporas, diversidades, deslocamentos. **Anais...** Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade média**. São Paulo: Contexto, 2013.
- NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser mulher na Idade Média. In: **Textos de História**, v. 5, n. 1, p. 82-91, 1997.
- TOMAZ, Rodrigo Ballesteiro Pereira. Virtudes Cristãs em Isidoro de Sevilha. A construção de uma pesquisa. In: Simpósio Nacional de História, XXVI. **Anais...** ANPUH, São Paulo, 2011.
- VELAZQUEZ, ISABEL. **Vida de los santos padres de Mérida**. Introducción, traducción y notas de Isabel Velázquez. Madrid: Trotta, 2008.
- VALVERDE CASTRO, M. R. Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del Reino. **Iberia**, n. 2, p. 123-132, 1999.
- VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres no Ocidente**: a Idade Média. Lisboa: Afrontamento, p. 143-183. v. 2.
- ZETOLA, Bruno Miranda. **Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na Antiguidade Tardia**: o caso Emérita (550-633). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

AS MEMÓRIAS DE LEONOR LÓPEZ DE CÓRDOBA (1362/23-1430): INAUGURANDO LINHAGENS

Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne*

Resumo: O presente artigo se propõe a fazer uma reflexão crítica acerca de *As Memórias* de Leonor López de Córdoba (1362/23-1430), obra escrita nos primeiros anos do século XV e considerada a primeira autobiografia em castelhano. Dada a importância desta obra, tanto do ponto de vista histórico, quanto literário, o estudo busca evidenciar a contribuição das mulheres nos estudos sobre gêneros autobiográficos, adotando a perspectiva da História das Mulheres e da ginocrítica.

Palavras-chave: Leonor López de Córdoba; Autobiografia; História das Mulheres; Ginocrítica.

Abstract: This article proposes to make a critical reflection on the *Memoirs* of Leonor López de Córdoba (1362/23-1430), written in the early years of the fifteenth century and considered the first autobiography in Castilian. Given the importance of this work, both historically and literally, the study seeks to highlight the contribution of women in studies on the autobiographical genre, adopting the perspective of Women's History and the gynocriticism.

Keywords: Leonor López de Córdoba; Autobiography; Women's History; Gynocriticism.

94

Submetido em: 05/07/2017

Aceito em: 24/08/2017

¹ Professora Adjunto I do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da UFPB. Possui doutorado em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (2006), com estágio doutoral (com Bolsa da CAPES) na Université Blaise-Pascal, em Clermont-Ferrand, na França (2003-2004), e pós-doutorado pela Universidade Nova de Lisboa (2015-2016), com Bolsa Senior da CAPES).

Quando nasci um anjo esbelto,
desses que tocam trombeta, anunciou:
vai carregar bandeira.
Cargo muito pesado pra mulher,
esta espécie ainda envergonhada.
Aceito os subterfúgios que me cabem,
sem precisar mentir.
Não sou feia que não possa casar,
acho o Rio de Janeiro uma beleza e
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.
Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.
Inauguro linhagens, fundo reinos
— dor não é amargura.
Minha tristeza não tem pedigree,
já a minha vontade de alegria,
sua raiz vai ao meu mil avô.
Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.
Mulher é desdobrável. Eu sou.
(Com licença poética, Bagagem, 1976 - Adélia Prado).

Pretende-se, neste artigo,¹ analisar a primeira autobiografia escrita em castelhano, ditada em Córdoba, entre 1401 e 1404, por Leonor López de Córdoba, filha de Don Martín López de Córdoba, uma das figuras mais importantes durante o reinado de Pedro I de Castela. O texto relata os primeiros anos de sua vida, antes de ganhar notoriedade, como conselheira da regente Catalina de Lancastre.

O texto original de *As Memórias* de Leonor Lopez de Córdoba foi depositado no convento de São Pablo de Córdoba, o qual ela fez construir em 1409. Lá encontram-se também seus restos mortais, assim como o do seu pai. Segundo a medievalista Rivera Garretas, conserva-se hoje uma cópia do manuscrito em Sevilla, na Biblioteca Colombina, duas em Córdoba, uma na Biblioteca pública provincial e outra no Arquivo histórico Viana, e ainda duas cópias em Madrid, na Real Academia de la Historia. As demais cópias foram perdidas.²

Para fundamentar a análise de *As memórias* de Leonor López de Córdoba buscou-se a contribuição de teorias acerca do gênero autobiográfico, em diálogo com contribuições de medievalistas do campo de investigação da História das Mulheres e da perspectiva da ginocrítica,³ que se voltam à recuperação das primeiras auto-representações femininas da cultura Ocidental. O texto está estruturado em três momentos.

¹ Uma versão embrionária deste artigo foi apresentada no II Colóquio Internacional de Literatura e Gênero, na Universidade Estadual do Piauí- UESPI, de 24 a 26 de setembro de 2014, na mesa-redonda intitulada "Escritas de si".

² Consultar, a esse respeito a Biblioteca Virtual de investigación Duoda, da Universidad de Barcelona. Disponível em: <<http://www.ub.edu/duoda/bvid/text.php?doc=Duoda:text:2011.02.0001>>.

³ Termo da crítica literária feminista, cunhado pela estadunidense Elaine Showalter (1981), que defende a importância do estudo das mulheres escritoras, e os assuntos, estilos, temas, gêneros e estruturas dos escritos produzidos por mulheres; a psicodinâmica da criatividade feminina; a trajetória da carreira feminina individual ou coletiva; e a evolução e as leis de uma tradição literária feminina.

Na primeira parte, intitulada “O que sinto escrevo. Cumpro a sina/Inauguro linhagens, fundo reinos”, como os versos do poema de Adélia Prado utilizado em epígrafe desse artigo nos sugerem, buscaremos refletir a questão da linhagem feminina na Literatura assim como a ausência dos escritos autobiográficos de autoria feminina nos estudos teóricos e críticos definidores das particularidades do gênero literário que abarcam as escritas de si. Em um segundo momento, iniciaremos a análise da obra *Memórias* de Leonor López de Córdoba, focalizando a estrutura formal do texto, bem como a primeira parte da obra. A essa parte do artigo, demos o subtítulo de “Minha árvore ginecológica/me transmitiu fidalguias/gestos marmorizáveis”. Daremos continuidade à análise das memórias de Córdoba, em um terceiro momento intitulado “Vai ser coxo na vida é maldição pra homem. Mulher é desdobrável. Eu sou”. Pretende-se nesta parte do artigo, identificar dentre as particularidades da obra, a presença de uma “poética da dor” e de confissões plenas de ambigüidades neste relato de vida de fins do medievo, cuja busca pela formação de um sujeito autoral feminino é notável.

“O que sinto escrevo. Cumpro a sina/inauguro linhagens, fundo reinos”

96

A valorização das memórias individuais na contemporaneidade tem levado as várias modalidades que abrangem as escritas de si, como autobiografias, diários, biografias, cartas, relatos de histórias de vida, memórias a alcançarem o estatuto de objeto de estudo de várias áreas, em especial da Historiografia e dos estudos literários. No campo dos estudos medievais, desde o surgimento do interesse pelo período medieval no século XIX, tais gêneros literários sempre serviram em certa medida de fontes de pesquisas literárias, filosóficas, filológicas etc, como via de acesso a representações do sujeito em tempos remotos acerca do mundo exterior e de si mesmo.

De fato, não são recentes as edições das *Confissões* (século IV) de Santo Agostinho, obra considerada por muitos estudiosos como fonte de inspiração para textos de teor autobiográfico posteriores, ou *História das minhas calamidades* (século XII), de Pedro Abelardo, nem tampouco as *Confissões* (século XVIII), de Rousseau. Embora tais obras apresentem formas distintas de expressão conforme o contexto de produção e distanciamentos das preocupações e valores que estão na base dos tempos modernos, como pontua Cynthia Sousa (2006, p. 248) “[...] desde Santo Agostinho, as obras assinaladas são exemplos das formas aceitas, nesse largo período de tempo, de os homens escreverem sobre si”.

No entanto, no que concerne os textos de autoria feminina, anteriores ao século XIX, estes estiveram categoricamente ausentes dos estudos sobre narrativas

autobiográficas. Dado compreensível quando avaliamos o lugar marginalizado da produção feminina na historiografia tradicional dos diferentes campos do saber. A falta de edições e traduções de obras de autoria feminina, portanto, e a falta de conhecimento de tais fontes é responsável pela definição das marcas caracterizadoras do gênero autobiográfico com base em uma genealogia de escritos de autoria masculina desde a Antiguidade tardia.

Nesse contexto, falar em memórias de mulheres - coletivas e/ou individuais - é falar de relações de poder. Concordando com Le Goff (1992, p. 422),

[...] a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva.

Efetivamente, o silenciamento da historiografia face à autoria feminina anterior aos séculos XIX, XX é umas dessas manipulações da memória coletiva das quais nós leitores/leitoras, críticos/críticas, escritores/escritoras, professores/professoras fomos constantemente reféns. O efeito desse apagamento histórico levou-nos e ainda nos leva a acreditar que o silenciamento não foi da História, mas sim das próprias mulheres.

Neste sentido, os estudos críticos e teóricos sobre os diversos gêneros literários e sua evolução sofrem uma carência significativa de modelos, de exemplos de obras de autoria feminina. O gênero autobiográfico não poderia ser diferente.

Como atesta a pesquisadora Mercedes Arriaga Florez (2001, p. 9), os numerosos textos autobiográficos escritos por mulheres “[...] não foram tomados em consideração na hora de formular uma definição do gênero ou dos gêneros autobiográficos e, portanto, não puderam alcançar o status de “modelos” a imitar”.

Não é de se estranhar, se refletimos sobre a lamentável coincidência, como aponta Ria Lemaire (1994, p. 58), “[...] entre a sucessão cronológica de guerreiros heróicos nas sociedades patriarcais e a sucessão de escritores brilhantes, na história literária”. Nessa perspectiva, concordamos com Rivera Garretas (1995, p. 160) acerca da inserção das mulheres nesse universo tradicionalmente masculino da escrita, em especial da “escrita de si” nos séculos mais remotos:

[...] é óbvio que as mulheres que quiseram contar por escrito sua vida entraram, enquanto gênero (feminino), em condições de uma precariedade especial. Precariedade, porque a experiência da vida delas não é, por princípio, considerada representativa da experiência universal ou significativa da época, e porque o público a quem se dirige o texto autobiográfico vai julgá-lo (e as autoras são conscientes disso) através do prisma deformante da feminilidade da autora.

No entanto, apesar das barreiras impostas pela cultura patriarcal, a criação feminina sempre existiu paralelamente com a tradição literária masculina, inclusive na produção de relatos de sua própria experiência no mundo e da busca por sua constituição enquanto sujeito histórico e individual, como apontam estudos historiográficos mais recentes.

Desde as últimas décadas do século XX, pesquisadores dentre os quais Rivera Garretas, em *Textos y espacios de mujeres* (1995), Perrot e Duby, em *História das mulheres* (1990), Peter Dronke, em *Women Writers of the Middle Ages* (1984) vêm fazendo um importante trabalho arqueológico de resgate dessas pioneiras ocidentais e de revelação da variedade de seus escritos. Dronke analisa, por exemplo, o relato autobiográfico dos martírios de Perpétua, no início do século III, o manual de educação ao filho escrito por Dhuoda, no século IX, as peças dramáticas deixadas pela monja Rhosvita de Gandersheim, no século X, as cantigas de trobairitz, entre os séculos XI e XIII, as cartas de Heloíse, no século XII, as obras de místicas tais como Hildegarde de Bingen e Marguerite Porète, do século XII ao XV. Rivera Garretas destaca outras escritoras do período. Um dos capítulos de seu livro é dedicado aos relatos de viagem de Egeria, do século IV, intitulado *Itinerarium*, descoberto em 1884 e recentemente traduzido para mais de dez línguas, um outro trata da obra *A Cidade das Damas* de Christine de Pizan, do início do século XV.

98

Parte da produção das escritoras estudadas pela historiadora Rivera Garretas (1995, p. 161) constitui-se de relatos autobiográficos, o que a faz concluir que: “apesar de serem vistos muitas vezes como coisas raras, na Europa pré-industrial, não faltam escritos autobiográficos de mulheres”. A pesquisadora enumera alguns textos anteriores às *Confissões* de Rousseau e até mesmo às *Confissões* de Santo Agostinho, a saber: *As Memórias* de Agripina, no século I, *Memórias* de Vibia Perpetua, do século III, as auto-representações de Hildegard de Bingen, século XII, e de Christiana de Stommeln, século XIV, a autobiografia espiritual de Juliana de Norwich, século XIV, a autobiografia laica do *Livro da Mutaçãõ da Fortuna*, de Christine de Pizan, as primeiras autobiografias em castelhano e em inglês, escritas respectivamente por Leonor Lopez de Cordoba e Margery Kempe no século XV, e ainda o *Livro da vida* e *Castelo interior*, do século XVI, escrito por Teresa d’Ávila (GARRETAS, 1995, p. 161-162).

Propomo-nos a analisar agora um desses escritos autobiográficos, as *Memórias* de Leonor López de Cordoba, buscando refletir sobre os elementos de pertencimento ao gênero, a partir das contribuições entre outros de Lejeune, Ricoeur, Arriaga Florez, Leonor Arfuch (2010), e por outro lado, apontar as particularidades da obra, enquanto afirmação de uma voz marcadamente feminina na construção de um espaço de autoridade no campo das Letras.

Concordando com a pesquisadora Leonor Arfuch (2010, p. 57), em seu “O espaço biográfico”, que retoma os estudos de Starosbski:

É preciso evitar falar de um estilo ou mesmo de uma forma vinculados à autobiografia [...] mais do que em qualquer outro caso, o estilo será obra do indivíduo. No limite, e numa perspectiva dissociativa, é possível pensar inclusive que cada uma delas propõe seu próprio tipo, uma combinação peculiar de certos problemas comuns, em que se ganha a diversidade interna em detrimento de uma unidade global do campo.

“Minha árvore ginecológica/me transmitiu fidalguias/gestos marmorizáveis”

Como anunciado anteriormente, *Memórias* de Leonor de Córdoba correspondem à primeira autobiografia em língua castelhana. Nos últimos anos, a obra vem sendo objeto de investigação de vários pesquisadores e pesquisadoras não só na Espanha, mas na Itália e Estados Unidos, sobretudo depois da publicação da edição bilíngüe (castelhano, italiano), por Lia Vozzo, no final dos anos 90, do século passado. Trata-se de uma narrativa curta de 9 páginas, ditada por Leonor López de Córdoba, registrada em cartório provavelmente entre 1396-1397 (AYERBE-CHAUX, 1977, p. 26), que segundo a própria autora teve a intenção de tornar públicos os relatos de sua vida. Córdoba registra a infância no cárcere com a sua família, a morte desonrosa e injusta de seu pai e outros familiares, a perda de seu patrimônio e sua vida de luta e perseverança.

A obra pode ser dividida em duas partes: a primeira compreende seu nascimento até a liberação do cárcere, onde viveu 9 anos. A segunda parte relata a reconstrução de sua vida pós-cárcere.

No início da narrativa, De Córdoba se apresenta fazendo referência à sua alta linhagem e vinculação com a casa real. Ela busca, em um primeiro momento, a reivindicação genealógica como autoridade necessária que justifique os relatos de suas memórias. A obra, encabeçada por uma oração, como um ritual, inicia-se com o registro de sua voz autoral em primeira pessoa:

Yo, Doña Leonor López de Córdoba.... juro por esta significanza de en que yo adoro, como todo esto que aqui es escrito es verdad que lo vi y pasó por mi y escribolo a honra y alabanza de mi Senõr Jesu Christo y de la Virgen Santa Maria su madre que lo parió...[...] es mi intención que quede por memoria, mandélo escribir así como vedes.

Observa-se no trecho em destaque o estabelecimento do pacto de identidade,⁴ ao qual Lejeune (2008) se refere, ou seja o contrato com o/a leitor/a, selado pelo próprio nome do/a autor/a. Vale ressaltar que da mesma forma que a referência à Virgem Maria é uma constante em sua obra, como vinculação de ordem simbólica do materno - sugere Rivera Garretas (1990) - ao descrever sua linhagem, ela se refere tanto à família do pai, quanto à nobreza da família materna, acrescentando ainda a informação da morte prematura de sua mãe; “Soy fija de Donã Sancha Carrillo, sobrina y criada de el señor rei don Alfonso... y mi madre falleció mui temprano”.⁵

Após as descrições da nobreza de seu parentesco ao estilo dos Livros de Linhagem da época, De Córdoba relata seu casamento por aliança, ainda criança e descreve o contexto político das dinastias que estavam em disputa durante sua infância - de um lado o reino de Dom Pedro, de outro o rei Henrique II – bem como o pertencimento do seu pai a uma delas. Em mais de uma passagem, ela enfatiza os valores de lealdade e proezas em defesa da honra e da família real de seu pai, como uma estratégia de descrever não só sua herança material, mas também a das virtudes linhagísticas.

Os próximos episódios da narrativa correspondem a uma série de adversidades, tanto para ela quanto para toda família, descrita com grande clareza e forte teor de dramaticidade. Dentre eles podemos destacar o cerco da cidade de Sevilha por Enrique de Trastâmara. Em 1369, para tomar o poder, Enrique de Trastâmara consegue executar o irmão, o rei Dom Pedro, seus cavaleiros, e igualmente o pai de Leonor de Córdoba, ocasionando o seu encarceramento e da família, assim como o confisco de todos os seus bens.

Na busca por uma maior dramaticidade ao relato e a fim de reafirmar a lealdade e nobreza de seu pai, De Córdoba insere em seu relato um diálogo que seu pai teria tido com um ex-cavaleiro do rei Dom Pedro, que o havia covardemente abandonado para não ser pego pelas tropas de Enrique II: “Sõr Maestre, no os decia yo que vuestras andanzas havia de parar en esto? Y él le respondió: ‘Más vale morir como Leal, como yo lo he hecho que no vivir como vos vivis, haviendo sido traydor’”.

Segundo alguns pesquisadores como Ayerbe-Chaux, Randolph Pope e Bellido, que desde os anos 70 do século XX vêm estudando as memórias de D. Leonor, não apenas pelo seu caráter documental, mas igualmente pelo teor literário, esse diálogo historicamente não poderia ter acontecido, pois o cavaleiro Bertrand du Guesclin não

100

⁴ Segundo Lejeune (2008, p. 57), pacto autobiográfico seria “ o engajamento de um autor em contar diretamente sua vida (ou uma parte, ou um aspecto de sua vida) num espírito de verdade. [...] O autobiógrafo incita o leitor real a entrar no jogo dando a impressão de um acordo assinado pelas duas partes”.

⁵ Durante a Idade Média, eram bastante comuns os livros de Linhagem encomendados pelas dinastias reinantes com o intuito de estabelecer genealogias muitas vezes manipuladas para consolidarem o seu prestígio e autoridade (LE GOFF, 1992, p. 400).

se encontrava na cidade. O entrecruzamento entre verdade e ficção, que vemos nessa cena, característico da negociação que o/a autor/a trava no espaço autobiográfico com o leitor/a, serve, neste caso, de elemento construtor da representação de nobreza e de lealdade referente à sua descendência e, por se tratar de um fato que a narradora não vivenciou, o discurso passa de primeira à terceira pessoa. Estes dois elementos fazem parte da construção do *ethos*, no discurso retórico, como fator importante para o convencimento do orador, seguindo os ensinamentos de Aristóteles (1998, p. 33): “Obtém-se a persuasão por efeito do caráter moral, quando o discurso procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança.”

A retórica de vinculação de seu pai a um espírito de nobreza e de fidelidade, aos moldes dos heróis das novelas de cavalaria, revela também sua reivindicação, mesmo que indiretamente, a tais características, através dos laços familiares.⁶

No relato de suas memórias no cárcere, a narradora retoma a primeira pessoa. Nele, temos o testemunho comovente do sofrimento dos seus, enquanto memória coletiva e memória individual, e a denúncia da condição sub-humana da prisão Atarazanas de Sevilha, onde os membros de sua família sofreram até a morte, causada pela epidemia da peste. No trecho, descrito a seguir, é possível identificar o destaque da morte do seu irmão Lope de López, e o empenho da autora em comover o leitor inserindo as falas das personagens que antecedem sua morte, como havia feito na descrição da morte do pai:

Y nosos maridos tenian sesenta libras de hierro cada uno en los pies. Mi hermano Don Lope tenia una cadena encima de los hierros en que havia sessenta eslabones (ligações). El era niño de treze anos, la mais hermosa criatura que havia enel mundo. Y al mio marido en especial ponian enel Aljibe dela hambre é teniando seis a sete dias que nunca comia ni bebia por que era primo de las senhoas infantas, hijas del rey don Pedro: En este vino una pestinencia, é murieron todos mis dois hermanos y mis cunhados, é treze caballeros de la casa de mi padre, [...] mi hermano don Lope pidió al Alcayde que nos tenia que dixessen á Gonzalo Ruiz Bolante que nos hacia mucha Charidad, é mucha honrra por amor de Dios: Señor Alcayde sea agora vuestra merced que me tirase estos hierros en antes que salga mi anima, é que no me sacasen al desherradero; á el (dijole) como á moro, si en mi fuese yo lo faria: y en esto salió su anima en mis manos; que havia El un año mas que yo, é sacaronlo en una tabla ál Desherradero como á Moro, é enterraronlo con mis hermanos, é con mis hermanas.

A primeira parte das Memórias se encerra com a morte de Enrique II e a liberação dela e de seu marido, os únicos sobreviventes da família.

⁶ Interessante ressaltar que De Córdoba mandou gravar no túmulo de seu pai o seguinte epitáfio: “Aquí yace el Maestre don Martín López, a quien de Dios Santo Paraíso. Criado del señor rey don Pedro, el cual murió como noble caballero”.

“Vai ser coxo na vida é maldição pra homem. Mulher é desdobrável. Eu sou”

Na segunda parte de seu relato, De Córdoba se refere à busca de reconstrução de sua vida, destacando uma série de episódios nos anos seguintes à sua liberação. Ao contrário da primeira parte em que a narradora assiste à sucessão de desgraças ocorridas às personagens masculinas sem nenhum poder de intervenção, nesta segunda parte o núcleo central da sua narrativa é a sua habilidade na recuperação do patrimônio confiscado, sua persistência e sua relação privilegiada com a virgem Maria.

Seu êxito contrapõe-se à trajetória do marido que após a libertação, parte em busca dos bens perdidos durante sete anos e retorna pobre e fracassado à casa da tia de D. Leonor, quem os havia acolhido. De fato, De Córdoba narra que após sua liberação em Sevilla, seu marido “[...] fue á demandar sus vienes. é anduvo siete años por el mundo”. Ela, no entanto, voltará à Córdoba para morar com uma tia que a acolhe. Após sete anos, se dá o regresso de Ruy Gutiérrez de Hínestrosa, o qual retorna pobre e fracassado em seus propósitos. A breve participação do marido na narrativa se encerra, logo após a seguinte referência: “Entrose por la puerta de mi Señora mi tia”. O restante do relato segue com as ações de várias figuras femininas que estão em seu entorno: dela própria, de duas tias por parte de mãe: uma religiosa, madre superiora do convento de Guadalajara, e de outra tia, chamada de Maria Gomez Carrillo, além de primas e criadas desta última. O agenciamento feminino ao qual Leonor de Córdoba trata em suas memórias pode ser revelador de um possível protagonismo social das mulheres existente naquele período histórico, da Espanha do século XIV, XV. Tal fato sugere uma reflexão sobre a autoridade absoluta do *pater familias*, bem como da ideia de absoluta dependência das mulheres, em relação inclusive à gerência de seus bens, quadro geralmente utilizado na descrição da condição feminina no medievo.⁷ A recuperação de seu patrimônio se dá como ela narra: com “[...] ayuda de mi señora mi tia y de labor de mis manos”.

Desse modo, Leonor de Córdoba consegue convencer a tia a comprar um terreno e nele chega a construir não apenas uma casa para ela e o marido que, segundo o relato, viviam de favor em uma casa junto à da tia, mas ainda “[...] dois palácios, uma horta, outras duas ou três casas para serviço”.

⁷ A esse respeito, vale lembrar o estudo de Régine Pernoud (1981) acerca da gestão do patrimônio familiar e a autoridade patriarcal. A historiadora afirma, a respeito do *pater familia*, que “embora possua toda a autoridade necessária para as suas funções, está longe de ter, sobre a mulher e os filhos, esse poder sem limites que lhe concedia o direito romano. A mulher colabora na *mainbournie*, quer dizer, na administração da comunidade e na educação dos filhos; ele gere os bens próprios porque o consideram mais apto do que ela para os fazer prosperar, coisa que não se consegue sem esforço e sem trabalho; mas quando, por uma razão ou por outra, tem de se ausentar, a mulher retoma essa gestão sem o mínimo obstáculo e sem autorização prévia. Guarda-se tão viva a recordação da origem da sua fortuna que, no caso em que uma mulher morra sem filhos, os seus bens próprios voltam integralmente para a sua família; nenhum contrato pode opor-se a isto, as coisas passam-se naturalmente assim” (PERNOUD, 1981, p. 18).

Suas aquisições e conquistas são interpretadas por Leonor de Córdoba como sendo milagres da Virgem Maria, uma intervenção feminina do divino. Ao longo da narrativa, a autora descreve sua devoção mariana, suas promessas, orações e as consequências imediatas da sua fé.

No entanto, ao mesmo tempo em que se observa uma nítida busca por uma vinculação divina, com o intuito talvez de afirmar sua fé católica, dois episódios do seu relato, apontados a seguir, causam estranhamento:

Leonor de Córdoba testemunha em suas memórias a grande onda de violência da qual os judeus estavam sendo vítimas no final da Idade Média. De fato, o antijudaísmo desenvolvido durante os séculos XI e XIII em várias partes da Europa, só foi realmente observado no reino de Castela no século XIV. Como nos aponta Follador (2014, p. 87), é na guerra dinástica castelhana que “[...] o antijudaísmo foi usado como bandeira política pelo bastardo Enrique de Trastâmara, que almejava o trono de seu meio irmão Pedro I.” e foi se intensificando no século XV “[...] até se transformar em política oficial do governo castelhano, que impôs aos judeus em 1492 a conversão ou exílio”. Acontecimento que foi bastante ressaltado pelo historiador Jean Delumeau no célebre *A história do medo no Ocidente*, no capítulo que trata sobre “Os agentes do satã: o judeu, mal absoluto”. Como ressalta o autor, “[...] eles são a própria imagem do ‘outro’, do estrangeiro incompreensível e obstinado em uma religião, dos comportamentos, de um estilo de vida diferente daqueles da comunidade que os recebe. Essa estranheza suspeita e tenaz aponta-os como bodes expiatórios em tempos de crise” (DELUMEAU, 2001, p. 279).

Como ato de caridade, Leonor adota uma criança órfã, vítima da matança dos judeus pelos grupos chamados “matadores de judeus”, na Espanha. Anos depois, devido uma epidemia de peste, seu filho adotivo contrai a doença e por contágio muitos próximos a Leonor de Córdoba morrem, inclusive seu filho de doze anos. Fato bastante reprovável pelos seus familiares. Em forma de confissão ela declara: “[...] y por mis pecados, treze personas que de noche lo velavan, todos morrieron”.

O segundo episódio que pode nos causar estranhamento é referente à morte de uma criada da tia mencionada que a acolheu em Córdoba. Leonor relata os conflitos de relacionamento com suas primas, decorrentes de ciúmes devido ao tratamento privilegiado que a tia lhe proporcionava. Algumas criadas também buscaram atrapalhar a relação harmoniosa entre as duas. Uma delas tentou convencer a tia de Leonor a impedir a construção de uma passagem direta entre suas casas, e como narra De Córdoba, morreu depois em seus braços, como se fosse uma punição ou feitiço da mesma: “[...] y fui tan desconsolada, que perdi la paciencia, y la que me hizo mais contradicion con la senhora mi tia, se murió en mis manos, comiendo-le la lengua”.

Morte estranha, descrita como milagre da Virgem Maria, como se suas orações tivessem o poder de protegê-la, bem como de punir seus possíveis inimigos.

Alguns críticos apontam ainda para alguns detalhes da narrativa que podem suscitar uma desconfiança dessa aliança com o divino que a narradora busca demonstrar, sugerindo por vezes certa ambigüidade entre o divino e o satânico. Observa-se em seus relatos, por exemplo, a insistente repetição do algarismo seis - número, como é sabido, tradicionalmente associado ao Diabo, como percebe-se nos trechos abaixo destacados:

Rezaba 66 vezes a oração, seguida de 63 Ava Maria.
[...] nosos maridos tenian sesenta libras de hierro cada uno en los pies.
Mi hermano Don Lope tenia una cadena encima de los hierros en que havia sessenta eslabones.

Tal fato poderia talvez justificar o distanciamento da rainha Catalina de Lancaster, que logo depois do registro de suas *Memórias* corta o vínculo com sua conselheira. Seria, talvez, por suspeitas de bruxaria? Embora, crônicas da época comprovam, de fato, que a rainha a ameaçou com a fogueira, castigo, como sabemos, destinado aos acusados de heresia, tal questão permanecerá sem resposta, pois não correspondem ao propósito do presente artigo.

104

Últimas considerações

Lembrando a epígrafe do livro *Viver para contar*, de Garcia Márquez: “[...] a vida não é a que a gente viveu, e sim a que a gente ‘recorda’, e como recorda para contá-la”, concluímos a leitura desse singular relato autobiográfico com a percepção reveladora de uma auto-representação feminina vinculada, em certa medida, à dicotomia Ave/Eva. Associação, esta, tão difundida no imaginário medieval através dos discursos teológicos, jurídicos, literários. A partir da narrativa de De Córdoba, podemos perceber o espaço autobiográfico como um emaranhado tecido de identidades múltiplas, pois como ressalta Paul Ricoeur (1997, p. 425 e ss):

[...] a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas. [...] A identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas; assim como é possível compor várias intrigas acerca dos mesmos incidentes (os quais, com isso, já não merecem ser chamados de os mesmos acontecimentos), assim também sempre é possível tramar sobre sua própria vida intrigas diferentes ou até opostas.

Considerando que o espaço das escritas de si é constituído tanto de lembranças quanto de esquecimentos, causa-nos incompreensão a decisão de De Córdoba em não ocultar de suas memórias certos episódios comprometedores, como os acima mencionados. Malgrado o possível risco que algumas das revelações da autora pudessem suscitar, o registro das mesmas representa o maior traço de originalidade deste escrito.

Para finalizar, remetemos novamente aos versos do célebre poema *Com licença poética*, da poetisa Adélia Prado, para mostrar o diálogo da figura de Leonor López de Córdoba com a tradição masculina de textos autobiográficos, bem como a transgressão nele incutida. Por ser o universo da escrita, no contexto da obra, tão marcadamente masculino, ao adentrá-lo, De Córdoba não apenas transgride, mas ainda inaugura linhagens, ao deixar registrada a primeira autobiografia em castelhano. O ato de escrever parece exercer em algumas daquelas escritoras - "espécie ainda envergonhada" que aceitaram "cumprir a sina" - um modo de suportar e de dar sentido às suas existências. Lembrando a epígrafe que Hannah Arendt utilizou para anunciar seu capítulo V da *Condição Humana* (ARENDR, 1997b, p. 188), da escritora Ibsen Dinesen: "As penas, sejam elas quais forem, tornam-se suportáveis se as narrarmos ou fizermos delas uma história".

Como no poema de Adélia Prado, De Córdoba também "escreveu o que sentia", e aceitou os "subterfúgios" que lhe couberam, sem precisar mentir, mesmo quando as afirmações de seu discurso poderiam se voltar contra ela. Talvez, porém, o que realmente tenha buscado tenha sido demonstrar sua força para superar as penas, recusando, de certa maneira, a maldição da linhagem masculina, em seu entorno, a de ser "*gauche*/coxo na vida".

As reflexões apontadas no presente artigo sugerem, portanto, que o significado das narrativas autobiográficas de autoria feminina, no remoto período medieval, além de constituir tentativas de unificação e de construção de sentido dos fragmentos de suas vidas através da escrita, expressam também uma forma de registrar a existência das mulheres no campo das Letras, bem como suas percepções acerca do mundo e de si.

Resgatar, pois, textos produzidos por mulheres ao longo da História configura-se como o grande desafio contemporâneo para se construir uma genealogia feminina na História da Literatura, a fim de legitimar a autoridade feminina no cânone dos diversos gêneros literários.

Referências

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**. 14. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

- ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes. **Mi amor, mi juez**: alteridad autobiográfica femenina. Barcelona: Anthropos, 2001.
- ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- BELLO, Juan Félix Bellido. **La primera autobiografía femenina em Castellano**. Las memorias de Leonor López de Córdoba. Tese (Doutorado en Filología) - Universidad de Sevilla, Facultad de Filología, Sevilha, 2006.
- CALDERÓN, P. El género autobiográfico en las memorias de Leonor López de Córdoba. In: Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, V: Medioevo y literatura. **Actas...** Universidad de Granada, Granada, 1995, p. 463-470.
- DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DRONKE, Peter. **Women writers of the Middle Ages**: a critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- FLÓREZ, Mercedes Arriaga. **Mi amor, mi juez**: Alteridad Autobiográfica Femenina. Barcelona: Anthropos, 2001.
- FOLLADOR, Kellen Jakobsen. A Guerra Trastâmara como um exemplo da intolerância contra os judeus na Idade Média. **Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, v. 6, n. 1, 2014.
- HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: _____. **História e memória**. Trad. Irene Ferreira. Campinas: Ed. Unicamp, 1992, p. 419-476.
- LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LEMAIRE, Ria. Repensando a história literária. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 58-71.
- LEONOR LÓPEZ DE CÓRDOBA. **Memorie**. Parma: Lia Vozzo Mendia, 1992.
- PERNOUD, Régine. **Luz e sobre a Idade Média**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1981.
- PRADO, Adélia. **Poesia Reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Papyrus, 1997. t. III.
- RIVERA GARRETAS, Maria Milagros. **Textos y espacios de mujeres**. Europa, siglos IV-XV. Barcelona: Icaria, 1990, p. 159-178.
- SOUSA, Cynthia. Narrativas autobiográficas em perspectiva comparada: histórias de formação de professores universitários. In: SOUZA, Elizeu Clementino. **Tempo, narrativas e ficções**: a invenção de si. Porto Alegre: EDIPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2006.

ESTABELECIDOS E *OUTSIDERS* NA MEDIEVALÍSTICA CONTEMPORÂNEA

Mario Jorge da Mota Bastos*

Resumo: Aos europeus é vigorosa a sensação de que fazem a História Medieval como coisa sua, como história pátria que se projeta ao passado, com todos os ônus e bônus decorrentes dessa percepção. Mas, será que de fato lhes pertence, de alguma forma superior ou específica, o “passado” em questão? Seremos, todos nós “outros”, *outsiders* ao promovermos a medievalística desde as “periferias” do mundo contemporâneo? O presente artigo constitui uma primeira tentativa de abordagem das questões que acabo de evocar, considerando-as especialmente em dois níveis. Primeiramente, realizarei um inventário das posições assumidas pelas medievalísticas promovidas desde as “periferias” quanto às suas relações com o medieval para, em seguida, identificar as perspectivas de validação do estudo daquele passado no presente em curso, ou seja, da necessidade ainda atual do investimento no estudo da Idade Média.

Palavras-chave: História Medieval; Medievalística; Historiografia.

Abstract: Among Europeans there is a common sensation that Medieval History is written as a study of something that belongs to them. This approach to medieval times is often seen as national history projected into the past, carrying along several benefits and issues. However, would the medieval past belong to them in a superior or specific manner? Would all of ‘us’ be ‘others’, ‘outsiders’ as we promote Medieval Studies from the ‘peripheries’ of the contemporary world? The current article is built as a first approach to these questions, analysing them in two levels. First, the article will present an inventory of the different positions and relations with the Middle Ages promoted by ‘peripheral’ Medieval Studies. The second step will be to identify the perspectives of validation of this part of the past in the current present, i.e., the current need to invest on the study of the Middle Ages.

Keywords: Medieval History; “Medievalistic”; Historiography.

107

Submetido em: 14/09/2017

Aceito em: 27/10/2017

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2002), mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense (1995), bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1989). Atualmente, é Professor Associado IV no curso de graduação em História da Universidade Federal Fluminense, onde atua também no Programa de Pós-Graduação.

No ano de 2002, os(as) medievalistas do CNRS de Auxerre, encabeçados por Eliana Magnani organizaram um evento que pretendia que fosse dada a conhecer aos franceses a história medieval produzida por argentinos e brasileiros. Seja qual for a avaliação que se faça daquela jornada, ela representou ao menos uma espécie de marco histórico, a primeira manifestação de uma escola medievalística europeia visando a conhecer a produção específica realizada por duas escolas da “periferia do medievalismo”.¹

Três outros eventos completaram aquela iniciativa, que culminou com um livro editado pela organizadora das jornadas sob o título geral dos encontros, *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, em 2010 (MAGNANI, 2010). Outras obras vieram à luz, mais ou menos recentemente, baseadas na mesma perspectiva, dentre elas o número especial da *Revista de Poética Medieval*, publicado em 2008 com artigos dedicados aos estudos medievais promovidos em “países sem Idade Média”, o livro *Medievalisms in the Postcolonial World*, editado por Kathleen Davis e Nadia R. Altschul, em 2009, integralmente dedicado ao tema, além da obra *Creole Medievalism*, coeditado também pela última e por Michelle Warren, em 2011.

Vários são os aspectos suscitados ao debate por iniciativas como essas. Da primeira delas, de que participei, resalto a manifestação de um certo descalabro de perspectivas: por um lado, uma certa sensação, de nossa parte, de reconhecimento do nosso trabalho, que pareceu referendado pelo rigoroso crivo europeu. Por outro lado, porém, viu-se, após o encontro de 2003, realizado em São Paulo, a manifestação de um certo desânimo por parte de um dos participantes franceses quando constatou a radical semelhança entre as nossas medievalísticas. Resignado, concluiu que “a nossa Idade Média [promovida pelos medievalistas latino-americanos] podia até ser [uma Idade Média] vista “desde outro lugar”, mas não de outra maneira” (MORSEL, 2003, p. 3).

O que esperava o aparentemente frustrado Joseph Morsel de nosso olhar distanciado? Outro olhar em que sentido? Haverá uma condição específica da nossa prática, que os franceses esperavam ver se revelar na História Medieval que produzimos? Tais questionamentos, relativamente recorrentes, (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998; GUERREAU, 2001; HAMESSE, 2003; DEYERMOND, 2007; FREITAS, 2010) parecem relevar o fato de que a medievalística constitui um campo particularmente afeito à autorreflexão, especialmente nas últimas décadas, expressão talvez de um sentimento que se torna constante de “busca por sentido”.

¹ O primeiro encontro do Programa “Le Moyen âge vu d'ailleurs”, organizado pelo Centre d'Études Médiévales d'Auxerre e pela “Unité Mixte de Recherche” (5594 - ARTeHis (Archéologie, Terre, Histoire, Sociétés), ocorreu no ano de 2002, seguido pelos encontros de São Paulo (2003), Madri (2005) e Buenos Aires (2006).

A situação no Brasil não é diferente. A medievalística brasileira reúne já, a esta altura, um número considerável de trabalhos dedicados à promoção de balanços da sua produção (FRANCO JUNIOR; RUST; BASTOS, 2010; ASFORA; AUBERT; CASTANHO, 2010; PEDRERO-SÁNCHEZ, 1994; MACEDO, 2006; NOGUEIRA, 2006; COELHO, 2006; ALMEIDA; AMARAL, 2008; RUST; BASTOS, 2008; VIEIRA, 2009; SILVA, 2000). Onde advirá tal reincidente iniciativa? De uma sistemática necessidade de legitimação? Da necessidade recorrente de dar sentido atual, de afirmar o interesse e a necessidade de estudar no presente “aquele passado”? Tais demandas serão especialmente sentidas naquelas regiões “periféricas” em relação ao medievo, em que se faz sentir de forma mais candente o esforço sistemático por autorizar a promoção historiográfica da Idade Média?

Dedicarei o restante deste artigo à apresentação de uma primeira tentativa de abordagem das questões que acabo de evocar, considerando-as especialmente em dois níveis. Primeiramente, um inventário das posições assumidas pelas medievalísticas promovidas desde as “periferias” me permitirá compreender suas perspectivas com relação à ausência “em si” do passado que promovem, do que isso representa para a sua promoção e as vias de legitimação que requisitam para a sua prática. Em segundo lugar, pretendo identificar as perspectivas de validação por tais escolas do estudo daquele passado no presente em curso, da necessidade ainda atual do investimento no estudo da Idade Média. Finalizarei por ressaltar meu próprio esforço pessoal por dar o sentido indispensável a realização de um ofício que, há algum tempo, se confunde com minha própria vida.

109

Um breve balanço

Paul Freedman e Gabrielle M. Spiegel, em ensaio historiográfico dedicado à medievalística norte-americana, começam por destacar um ponto de relevo que generaliza as especificidades. Para ambos, toda a História, a Medieval inclusive, na medida em que carrega marca das tradições acadêmicas nacionais, revela sempre particularidades intrínsecas à sua prática. E assim, consideram que um dos aspectos decisivos das especificidades assumidas pela medievalística no seu país decorra do fato de que:

[...] falta à América do Norte um passado medieval. Qualquer iniciativa de considerar a importância e a relevância da história medieval nos EUA deve, portanto, superar a sua evidente “alteridade”, sua falta de correlação explícita com qualquer expressão cultural do passado ‘americano’ (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 679).

A medievalística de língua chinesa, especialmente em Taiwan, que conheceu enorme desenvolvimento nos últimos trinta anos, também se ressentiu, segundo I-Chun Wang, da ausência daquele passado. “Taiwan, assim como outras nações não-europeias, não vivenciou um passado medieval. Além disto, nos falta qualquer registro visível dele além daquele que encontramos em livros e imagens” (WANG, 2008, p. 310). O autor não deduz, da observação, nenhuma consideração acerca do que isso represente para a produção historiográfica especializada nacional, observando, apenas, que a História Medieval não integra o rol das disciplinas obrigatórias nos currículos universitários taiwaneses.

Um ensaio historiográfico dedicado à medievalística australiana concede um peso considerável à mesma “ausência”, revelado já no título do trabalho. Em “The Past is a Foreign Country: The Australian Middle Ages”, Louise D’Arcens começa por destacar que, “para qualquer superficial conhecedor da História, a expressão ‘Idade Média Australiana’, como se diz ‘Idade Média Francesa’ ou ‘Idade Média Irlandesa’” constitui um absurdo. “Qualquer iniciativa de requisitar uma Idade Média num local onde a colonização europeia data de 1788 seria uma [...] uma piada”. Assim, segundo a medievalista, “quando evocada neste contexto, a frase título [do seu artigo] assume um sentido menos metafórico; na Austrália, o passado medieval pertence literalmente a uma terra outra e distante” (D’ARCENS, 2008, p. 340).

110

Podemos colher o mesmo registro em balanços historiográficos semelhantes realizados no Chile, no México, no Uruguai, na Argentina... Para Luis Rojas Donat e Paola Corti Badía, medievalistas chilenos, a ausência de que tratamos demanda o diálogo entre historiadores do nosso quadrante e o do europeu: esses “contemplariam a Idade Média como sua própria história”, ao passo que nós latino-americanos a miramos *d’ailleurs*, com um certo – ainda que impreciso – distanciamento (DONAT; BADÍA, 2010, p. 121). Apreciação distinta por muito tempo predominante no México seria responsável, segundo Martín F. Ríos Saloma, especialista vinculado à Universidad Nacional Autónoma de México, pelo atraso relativo dos estudos medievais no país, por comparação ao quadro argentino e brasileiro. Segundo o autor, no caso mexicano o medieval foi considerado um “passado” não só radicalmente estranho ao longo de todo o século XX, como até mesmo rejeitado por suas potenciais projeções sobre o México em razão do processo de colonização (SALOMA, 2010, p. 105).

Parece lugar-comum, portanto, o fato de que os estudos medievais sejam fomentados por instituições acadêmicas das mais diversas latitudes do planeta, muitas das quais situadas em algum “outro mundo”, cuja historicidade específica não comporta “em si” mesmo a vigência do período medieval, além das europeias, em que o medieval é considerado uma realidade “doméstica” abordada em instituições universitárias

surgidas muitas delas como fenômenos históricos intrínsecos ao contexto em questão. Assim, segundo Freedman e Spiegel, “para os europeus a Idade Média, se não é ‘atual’, ao menos está ‘lá’, evidente nos monumentos erigidos durante aqueles anos e nas tradições que presumidamente deram origem às suas modernas nações” (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 678). Outro aspecto do problema, portanto, também ele árduo, diz respeito ao controverso – será inevitável? – caráter eurocêntrico da Idade Média tal como ela foi tradicionalmente “inventada”. Tratou-se de uma especificidade europeia, especialmente ocidental?

Desta diversa vinculação decorrerão condições distintas de produção da História Medieval? De que natureza? Objetivas? Subjetivas? A diferença se manifesta, também, nos resultados? Na sua qualidade? De novo para Freedman e Spiegel, “foi, em parte, a alteridade da Idade Média que propiciou aos medievalistas um sentimento de legitimidade, na medida em que seu próprio estranhamento e ‘diferença’ como passado distante constituem uma virtude especial requerida para o seu estudo” (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 678). Nunca é demais recordar que a Idade Média foi referência essencial de alteridade desde a sua “criação”, alteridade negativa e incivilizada que ajudou a moldar a ideia de Renascimento e o mito do progresso Iluminista, ou positiva, a “longa noite de um céu repleto de estrelas” da alteridade positiva e valorizada pelos Românticos.

De certo, objetivamente, o presente se impõe à abordagem do medieval naquilo que se refere, por exemplo, à posse e guarda dos fundos documentais que constituem matérias-primas indispensáveis à produção do conhecimento histórico. Porém, mesmo neste caso, penso que aqueles acervos cumpram tão somente a função de fiéis depositários de um conjunto de registros que deveriam se configurar, rigorosamente, como “patrimônio da humanidade”, estranhos a qualquer sentimento restritivo de propriedade ou de superior e inalienável direito restrito de uso. A digitalização e o livre acesso à consulta e utilização daqueles fundos a partir de computadores remotos de todo o mundo, tendência crescente nas últimas décadas, seria a expressão da forma mais adequada de disposição daqueles materiais.

Se a História que cada historiador promove é, em última análise, uma manifestação mais ou menos circunscrita do fenômeno geral constituído pela História da espécie humana no planeta, a cada profissional da História não lhe deve estar previsto ou destinado, por questões de qualquer natureza, muito menos de nacionalidade moderna, essa ou aquela fatia espaço-temporal específica de nossa enorme existência. Não há sentido efetivo nenhum, para além do que se pode evocar como praticidade, em torná-lo refém daquilo que se considera a história pátria, ou de parte dela, ou de parte interessante a ela. Aos historiadores compete toda a História humana, nas suas mais diversas latitudes de tempo e espaço.

Ademais, desde *ailleurs* nos manifestamos todos, europeus e demais que se dedicam ao medievo, graças ao nosso distanciamento temporal, dada à condição irreversível de nossa “disposição na cadeia do tempo”. Contudo, aos europeus parece vigorosa a sensação de promover a História Medieval como história sua, como história pátria que se projeta ao passado, com todos os ônus e bônus que derivam desta percepção (preconceitos, nacionalismos, etc.). Para um dos fundadores da medievalística norte-americana, Charles H. Haskins, nos EUA, a ausência de um passado medieval nacional era fator de vigor para a prática historiográfica que cultivavam, fomentando o desapego e o desprendimento dos seus estudiosos, a sua isenção (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 685).

Descartado o apelo positivista da historiografia norte-americana de então, intrínseco à posição de Haskins, não deixa de ser interessante verificar o ecoar recente de tal perspectiva numa tomada de posição “intra-europeia”. Julien Demade, medievalista vinculado ao CNRS francês, arrola entre as razões para o estudo da Idade Média o fato de se tratar de um objeto estranho (estrangeiro) aos seus estudiosos contemporâneos, o que tornaria possível a sua abordagem isenta de nossos interesses e anseios mais imediatos. Por seu intermédio seria possível, então, a nossa compreensão mais adequada do único objeto que mobiliza o interesse de todos os cientistas sociais, qual seja, o funcionamento de uma sociedade humana. Demade chega mesmo a declarar que pretendeu redobrar a alteridade de “seu objeto” dedicando-se não só ao período medieval, mas a uma região que não era a sua, no caso a Alemanha, para evitar a influência dos pressupostos nacionalistas (DEMADE, 2012, p. 39).

Não deixa de ser inquietante verificar que, em pleno século XXI, ainda seja possível encontrar defensores sinceramente convencidos de que haja, no estudo da História, qualquer objeto cuja suposta radical ou absoluta alteridade viabilize a sua isenta abordagem, suprimindo toda e qualquer empatia e permitindo ao historiador uma produção desinteressada, descompromissada ou desapaixonada de conhecimento. Como já afirmei certa vez, o ofício do medievalista parece configurar-se, para muitos dos meus confrades, como um suposto porto-seguro no passado que os isentaria, ademais, de tomadas de posição explícitas no presente em curso. E, no entanto, a cada projeção “retroativa” no tempo, mergulham pesados com seus escafandros compostos de tecido grosso, urdidos por camadas e camadas de posição política, orientação ideológica e visão de mundo no presente, que os condiciona desde o início, desde a escolha de seus objetos de estudo até seus referenciais e perspectivas de abordagem.

Tentativas de validação

Ato contínuo ao destaque dado à ausência do passado medieval nos contextos de muitas das escolas historiográficas nacionais que, no entanto, promovem o seu estudo, o que se verifica são as alternativas de validação daquele esforço no quadro de estruturas acadêmicas altamente competitivas, em geral marcadas por intensa disputa em tudo o que diga respeito à obtenção e manejo de verbas. O alvorecer da medievalística norte-americana teria dependido profundamente, segundo Freedman e Spiegel, do esforço dos pioneiros em estabelecer a sua relevância para a constituição do mundo moderno, inclusive do americano. A superação da “ausência” e do “estranhamento” envolveu, para os estudiosos do passado medieval nos EUA, a caracterização da alteridade como elemento de origem, isto é, de identidade (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 679).

Desde as primeiras décadas do século passado e do nascimento da medievalística estadunidense, buscou-se afirmar uma natural afinidade com a história da Inglaterra, declarando-se mesmo que a “história Inglesa é, de certa forma, a “primitiva” história da nação” (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 684). Impunha-se, assim, uma espécie de senso de continuidade que teria atravessado o Atlântico a bordo das embarcações que singraram os mares e submeteram o Novo Mundo. Dentre os objetivos da Medieval Academy of America, criada em 1925, conta-se ajudar os cidadãos do país norte-americano a “compreenderem nossos [seus] *ancestrais* medievais” (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 678, grifo meu).

A perspectiva de requisitar as “heranças medievais” que se concebe partilhadas, em algum nível, mais ou menos diretamente, nas mais distintas regiões do planeta é estratégia primeira recorrente, em graus e sob ângulos diversos, de legitimação das medievalísticas “periféricas”. O medievalista norte-americano John Matthews Manly sintetizou suas principais premissas, que orientariam o campo até a década de 1980, quando a introdução do paradigma pós-moderno iria alterar significativamente as posições de partida: “[...] nenhuma análise atual será capaz de promover uma caracterização plena da nossa civilização se não for suplementada por um estudo aprofundado das forças e das formas de vida, boas e más, que herdamos dela [da Idade Média]” (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 683).

Perspectivas semelhantes fundamentam a legitimação requerida para o campo dos estudos medievais no Chile, na Argentina, no Uruguai, no México, no Brasil, na Austrália e mesmo em Taiwan, guardados certos matizes e especificidades. Nesta última, o interesse acadêmico pelos estudos medievais é recente, datando apenas de 2007 a criação de uma Associação de Estudos Clássicos, Medievais e Renascentistas, culminando o período em que a cultura medieval ocidental passou a exercer considerável

atração sobre os intelectuais (WANG, 2008, p. 297). Neste caso, a cristalização acadêmica dos estudos medievais acompanharia o interesse “popular” manifesto pelos mitos, romances e histórias medievais: “o fascínio exercido pelo período remete ao princípio do século XX, quando foram traduzidas *A Divina Comédia*, de Dante, e as histórias do Rei Artur e dos cavaleiros da tábua redonda, que passaram a ser lidas pelos jovens das famílias de prestígio” (WANG, 2008, p. 295).

Quanto aos argumentos da validação acadêmica, neste caso, a valorização de um passado não só remoto, mas, *a priori*, europeu ocidental requisita a participação dos países de língua chinesa numa cultura medieval ocidental que se supõe seja partilhada por todos os seres humanos: “algumas heranças humanas, como os códigos e histórias medievais, ainda são consideradas luminárias em diferentes partes do mundo” (WANG, 2008, p. 296). Para Louise D’Arcens (D’ARCENS, 2008, p. 320), na Austrália a ausência da Idade Média, longe de representar um obstáculo à sua sobrevivência transistórica, é a condição que garante a presença permanente desse período no imaginário cultural moderno.

Tais ausência e distância garantiram, desde os seus primórdios, ao medievalismo australiano uma significativa liberdade interpretativa, favorecendo um vigoroso e fértil engajamento num mundo que só pode, no seu sentido mais concreto, ser imaginário para os australianos. Tendo se constituído, inicialmente, como um legado do colonialismo britânico, esta origem reflete a extensão em que a nação manteve, não obstante sua distância física e declarada da modernidade, um senso de proximidade e de continuidade com a herança medieval europeia na cultura dos colonizadores. Porém, teria sido também decisivo o intuito de escamotear a sua origem como colônia penal britânica e, especialmente, seu passado aborígine, que foi tratado com enorme desprezo e violência (D’ARCENS, 2008, p. 340).

Considerando-se, comparativamente, o caso do medievalismo mexicano teríamos a expressão inversa em relação à Austrália, a do peso do passado autóctone que impediu, por um longo período, o desenvolvimento local dos estudos medievais. Segundo Martín F. Ríos Saloma, uma das consequências do “vigor indigenista” do discurso pós-revolucionário e nacionalista das décadas de 1920 e 1930 foi a rejeição da herança cultural ibérica dos conquistadores recebida pelo México, a par da valorização histórica do passado pré-colombiano. Sob tal perspectiva, a influência europeia ou, mais propriamente, hispânica, foi tomada como estrangeira, importada, estranha e nefasta à cultura mexicana.

Assim, segundo o autor, mesmo o famoso estudo de Luis Weckmann permaneceu exceção por um longo período. Fenômeno recente, a medievalística mexicana também teria sido precedida e apoiada, como no caso de Taiwan, por um

vigoroso e crescente apelo popular manifesto desde o início do século XXI. Desde então, a mudança do discurso oficial requisita o passado medieval hispânico como raiz importante da história mexicana, tendência que favorece o – ao mesmo em que se apoia no – investimento acadêmico, dinamizado, inclusive, pela frequência no país de acadêmicos estrangeiros, como Jérôme Baschet, que lecionou na Universidad Autónoma de Chiapas (SALOMA, 2010, p. 95).

Na Argentina, num recente confronto com o ministro da Ciência, Carlos Astarita (2017, p. 1) esclarece ao Sr. Lino Barañao que as mais essenciais determinações do mundo em que vivemos derivam da Idade Média:

Do feudalismo originaram-se o modo de produção capitalista, o regime político moderno, a sociedade civil, o sistema parlamentar, as condições do racionalismo, as comunas, as lutas sociais (entre as quais as lutas antifeudais), a forma de família que se encontra hoje em crise, a Igreja, a religiosidade moderna, a discriminação das minorias confessionais, o empréstimo e os bancos, as primeiras configurações nacionais e o colonialismo.

A vinculação, portanto, a uma mais geral projeção do medieval no mundo contemporâneo, ou o registro de manifestações estruturantes suas nas sociedades atuais, mesmo naquelas que não tiveram a colonização europeia como vetor de transmissão da “herança” em questão, são expedientes correntes da medievalística promovida nas periferias. No Brasil, desde os esforços iniciais para o estabelecimento da área foram requisitadas, em níveis diversos, as supostas “sobrevivências medievais” que, fosse qual fosse o nível e o grau de suas manifestações – essencialmente concebidas como expressas no “âmbito” das mentalidades e/ou da cultura –, serviram de argumento decisivo para a promoção de eventos, de grupos de trabalho e, em todos os casos, a requisição do apoio institucional e financeiro indispensáveis às atividades.

Impõe-se, a esta altura, me parece evidente, um outro nível de legitimação demandada, que envolve a questão dos sentidos e das razões, no presente em curso, do esforço da promoção do cultivo daquele passado. Para Nadia R. Altschul, “a Idade Média já não está mais situada no pedestal em que foi colocada no século XIX, e é impossível não reconhecer que o período há muito não predomina no contexto intelectual internacional e nem está no centro do diálogo acadêmico” (2008, p. 594) Ademais, a urgência de reafirmação do sentido do seu estudo não se impõe apenas às medievalísticas promovidas desde as periferias. Em fevereiro de 2007, Joseph Morsel, na condição de medievalista e professor da Universidade de Paris I, dedicou uma obra inteira ao questionamento dos estudantes universitários franceses acerca da serventia do estudo da História da Idade Média (francesa).

Se mesmo aqueles que tropeçam diariamente, a caminho das suas aulas de História em prédios universitários medievais, em ruelas medievais mal pavimentadas,

que habitam e estudam em moradias erigidas há séculos, topam com monumentos medievais nos seus trajetos e deslocamentos diários e amaldiçoam os grupos de turistas maravilhados que empenham elevadas somas para fotografar os sítios históricos do Velho Mundo – aqueles, enfim, que convivem intimamente com a herança material explícita daquelas fatias de duração – questionam a necessidade e o sentido do cultivo intelectual e acadêmico da História Medieval, o que esperar da exigência por sentido e significação daqueles tantos estudantes com os quais insistimos em que reconheçam, para valorizar no presente em curso, algumas aparentemente fugidias heranças imateriais que partilharíamos do mundo medieval? Nem mesmo aos europeus, “estabelecidos” que abordam a História Medieval como coisa sua, o sentido atual do cultivo intelectual e acadêmico daquela história não lhes parece, nem a eles próprios, imediatamente evidente. Por quê?

Creio que os profissionais que lecionam História, em qualquer nível em que seu magistério se exerça, estejam cada vez mais desafiados no exercício de sua atividade pelo crescente sentimento de desprezo histórico pelo passado, em especial os mais remotos, no quadro de sociedades capitalistas que, cada vez com maior intensidade, se reconhecem especialmente em projeções ao futuro. Ao futuro dedicamos, cada vez mais, o nosso maior sentimento de empatia! O “desmanche cotidiano no ar de toda e qualquer expressão de solidez histórica” parece nos livrar da sensação do peso do tempo sobre nossas costas, acelerando a história num presente que é vivido como mudança constante que só nos vincula ao futuro, só nos projeta à frente, ao vir a ser. A historicidade parece cada vez mais residir na ficção científica, e o tempo pretérito nos romances que celebram um mundo perdido ou que talvez nem tenha de fato existido, vivido por seres “meio-humanos-meio-bestiais” mais admissíveis como extraterrestres! Na Austrália, por exemplo, para Matthew Chrulew o medievalismo local seria menos uma herança do colonialismo britânico do que manifestação de uma nostalgia de um passado cavalheiresco idealizado. “Aqui o medievalismo recria a fantasia como um substitutivo da História!” (D’ARCENS, 2008, p. 325).

De qualquer forma, a necessária ressignificação do estudo do medievo envolve, tradicionalmente, como vimos, por vias diversas a proposição de que ali se encontram as raízes da constituição do presente tal como ele se apresenta. Trata-se, aqui, da perspectiva das “origens” que, ainda que correta, creio que seja insuficiente se não formos capazes de configurá-las – às raízes – como fonte sistemática de alimentação do presente pela captação dos elementos essenciais à constituição da sua seiva vital, que o segue alimentando e animando. O passado não é como um deus demiurgo distante que, tão logo estabeleceu seu devir, ausentou-se da criação para morrer em paz.

Uma outra via do mesmo esforço de legitimação, que opera com base em perspectiva semelhante, porém contrastante, investe não no sentimento de identidade profunda com o passado em questão, mas na sua propalada radical alteridade em relação ao presente. Tal tendência parece associada, onde promovida, à manifestação do paradigma pós-moderno no campo dos estudos medievais, como nos EUA, por exemplo, segundo Freedman e Spiegel (FREEDMAN; SPIEGEL, 1998, p. 678). Neste caso, a Idade Média seria valorizada no presente nas mais extremas manifestações do seu suposto irracionalismo, extremando-se o grotesco e a abissal diferenciação de um passado que se revela ao presente pela sua absoluta estranheza, a de uma fatia de duração essencialmente estrangeira, ponto de contraste perdido no tempo.

Creio que, em ambos os casos, o que precisa ser considerada é uma “redefinição da noção de presente”. Talvez o exemplo da Antropologia clássica nos auxilie. A disciplina considera o curso de diferentes níveis de temporalidade na sua prática de campo, a do acadêmico observador – que se insere no presente – e a das comunidades estudadas – tomadas como manifestações vivas de uma temporalidade pretérita. Segundo Dipesh Chakrabarty, este “deslocamento” situa-se também no cerne da disciplina histórica tal como ela foi constituída ainda no século XIX pelo historicismo. Neste sentido, qualquer testemunho histórico “só é ‘reconhecível’ graças à nossa capacidade de perceber nele uma manifestação que nos é contemporânea – produzidas por humanos e expressas em práticas, instituições, inscritas em pedras e outros registros – em sua condição de “reliquia” proveniente de outras épocas e lugares” (CHAKRABARTY, 2000, p. 12).

117

Ainda que os historiadores possam tomar o objeto da História como “morto” até que seja trazido de volta à vida pela promoção de sua história, Chakrabarty propõe que os seres humanos de qualquer época e lugar são sempre, em algum nível, contemporâneos, condição indispensável à sua (nossa) inteligibilidade. Da empatia primordial necessária à prática do ofício decorre a perspectiva de que a produção da História deve assumir, implicitamente, a existência conjunta, coetânea, de uma pluralidade de tempos, talvez em uma espécie de desconexão do presente consigo mesmo (CHAKRABARTY, 2000, p. 109).

O presente não é homogêneo em sua condição temporal desarticulada: qualquer “presente” em que nos situemos abrigará uma série de “passados” vivos co(n)temporâneos “em si”. “Esta co(ou hetero)temporalidade do presente pode ser expressa de outra forma como a não-contemporaneidade do presente consigo mesmo, mas de uma forma que contrasta com a noção anteriormente referida de “alteridade” – em especial na sua versão mais radical –, já que essa toma o passado como definitivamente realizado, e como tal alheio ou separado do tempo do analista. Todo presente é uma multiplicidade de tempos simultâneos! (CHAKRABARTY, 2000, p. 243).

A perspectiva que acabo de enunciar, de “vigência” do passado no presente, me parece não só equilibrada como consequente com outras dimensões necessárias à História que promovemos. Em primeiro lugar, ela dimensiona a perspectiva, cara a Benedetto Croce (1938) e reafirmada pelos fundadores do *Annales* (2002 [1949]), de que só há História contemporânea, de que toda História é promovida num presente e em benefício de sua própria compreensão, ao mesmo tempo em que a disciplina constitui o único antídoto necessário ao risco do “presentismo”. Só o dimensionamento temporal do presente, razão de ser da História disciplina, nos dá o sentido de nossa identidade essencial – a natureza humana é a História! – as vias do seu agenciamento e a percepção de que a transformação é a expressão mais efetiva de nossa forma de estar no mundo.

Em segundo lugar, ela reafirma a perspectiva de que o exame da historicidade do presente fomenta não só a promoção do que Walter Benjamin designou por “escovar a História a contrapelo” (LÖWY, 2005), ou seja, a partir de um presente que fustiga o passado desrespeitando a sua “economia política” de legitimação, e vice-versa. Tenha o historiador em vista, inclusive, como propõe João Bernardo, que o presente, em História, é “uma ilusão do observador”, na medida em que sua essência decorre das porções do passado que ele arrasta e as do futuro que nele despontam. “O historiador não é tributário de uma visão do passado, mas de um desejo do futuro” (BERNARDO, 2007, p. 4).

118

Finalizando, enfim, este ensaio, retomo a interrogação com a qual lhe dei início. Haverá estabelecidos e *outsiders* na medievalística contemporânea? Estabelecidos serão apenas os europeus, e *outsiders* seremos todos aqueles que abordamos a História Medieval como objeto que não nos pertence? Ou já seremos capazes de fazer História Medieval como fazem os europeus? Deve ser esse o nosso horizonte de expectativas? No que diz respeito às exigências de máximo rigor no exercício do ofício, não tenho a menor dúvida. Mas, que parâmetros devemos assumir? Que Idade Média nos diz respeito? De certo não a francófila, que assumimos pelo peso daquela tradição historiográfica na academia brasileira, ainda mais vigorosa na medievalística pelas particularidades da constituição do campo. Devemos deslocar no eixo geopolítico de abordagem para Portugal? Não creio que a esta altura seja ainda defensável o argumento nacionalista do passado partilhado como elemento de orientação de nossa prática.

De minha parte, creio que nossa “distância” e nossa condição, enfim, de “outsiders” talvez nos permita adotar postura pautada antes do mais no desrespeito a nacionalismos tão cultivados quanto extemporâneos ao medieval, superando fronteiras fictícias para promover uma História Medieval que, em bases comparativas, constitua-

se de forma ainda mais global. Há que ser essa a nossa escala de referência, demanda complexa e difícil que se tornaria mais viável, rica e interessante se fôssemos capazes de dar ensejo a pesquisas que se realizassem em parceria – envolvendo mais participantes (Latinos? Uma medievalística latino-americana? Europeus? Africanos? Asiáticos?) – e ampliássemos, então, o nosso escopo de observação.

Por fim, penso que a História assim promovida precisa transcender o âmbito acadêmico para se envolver com a práxis que, no Brasil e em muitos dos contextos aqui referidos, já é promovida pelos movimentos sociais, em especial os movimentos camponeses. É urgente, portanto, que redimensionemos a caracterização global do milênio pré-capitalista, assim como de outros recortes de duração, superando, com base na melhor tradição da crítica ativa do marxismo, as visões idealistas que põem em questão, mais do que a compreensão do passado, o entendimento da historicidade que constitui nosso presente. Neste sentido, impõe-se enquadrar no centro daquelas formações sociais essencialmente agrárias a diversidade de relações, de práticas sociais e de experiências do campesinato em sua luta cotidiana pela existência, pela reprodução social e material e em suas formas de resistência à dominação imposta por aristocracias várias (SCOTT, 1985). Revelar-se-ão, assim, as expressões de um sujeito histórico camponês que, inscrito na longa duração, desvele seu protagonismo, fundamente sua ação no presente e apoie os seus (os nossos!) anseios de futuro!

Referências

- ALTSCHUL, N. R. Postcolonialism and the Study of the Middle Ages. **History Compass**, v. 6, n. 2, p. 580-597, 2008.
- ASFORA, W.; AUBERT, E. H.; CASTANHO, G. de C. G. L'Histoire médiévale au Brésil. Structure d'un champ disciplinaire. In: MAGNANI, E. (Ed.). **Le Moyen Âge vu d'ailleurs**: voix croisées d'Amérique latine et d'Europe. Dijon: EUD, 2010, p. 55-113.
- ASTARITA, C. **El ministro Barañao y la historia medieval**. Texto divulgado pelo autor, 2017, p. 1-4.
- BERNARDO, J. Propostas para uma Metodologia da História. **História Revista**, v. 11, n. 2, p. 1-7, 2007.
- BLOCH, M. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

- COELHO, M. F. Breves reflexões acerca da História medieval no Brasil. In: SILVA, A. C.; SILVA, L. R. da (Org.). **Atas da VI Semana de Estudos medievais**. Rio de Janeiro: PEM, 2006, p. 29-33.
- CROCE, B. **La storia come pensiero e come azione**. Bari: Laterza, 1938.
- D'ARCENS, L. "The Past is a Foreign Country": The Australian Middle Ages. **Revista de poética medieval**, v. 21, p. 319-356, 2008.
- DAVIS, K.; ALTSCHUL, N. R. (Ed.). **Medievalisms in the Postcolonial World**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2009.
- DEMADE, J. L'histoire (médiévale) peut-elle exciper d'une utilité intellectuelle qui lui soit spécifique? In: MÉHU, D. et al. **Pourquoi étudier le Moyen Âge?** Les médiévistes face aux usages sociaux du passé. Actes du colloque tenu à l'université de São Paulo du 7 au 9 mai 2008, Paris: Publications de la Sorbonne, 2012, p. 7-39.
- DEYERMOND, A. (Ed.). **A century of British medieval studies**. Londres: British Academy, 2007.
- DONAT, L. R.; BADÍA, P. C. Les Études Médiévales au Chili. Bilan et Tendances Actuelles. In: MAGNANI, E. (Ed.). **Le Moyen Âge vu d'ailleurs**: voix croisées d'Amérique latine et d'Europe. Dijon: EUD, 2010, p. 119-128.
- FRANCO JUNIOR; H.; RUST, L. D.; BASTOS, M. J. da M. Historiographie et médiévistique brésilienne: une approche d'ensemble. In: MAGNANI, E. (Ed.). **Le Moyen Âge vu d'ailleurs**: voix croisées d'Amérique latine et d'Europe. Dijon: EUD, 2010, p. 39-52.
- FREEDMAN, P.; SPIEGEL, G. Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies. **American Historical Review**, v. 103, p. 677-704, 1998.
- FREITAS, J. A. G. de. La Médiévistique au Portugal (1970-2005): genèses, héritages et innovations, In: MAGNANI, E. (Ed.). **Le Moyen Âge vu d'ailleurs**: voix croisées d'Amérique latine et d'Europe. Dijon: EUD, 2010, p. 151-174.
- GOBIERNO DE NAVARRA, Departamento de Educación y Cultura. La historia medieval en España: um balance historiográfico (1968-1998). In: **XXV Semana de Estudios Medievales**. Estella, 14 a 18 de julio de 1998. Estella: Gobierno de Navarra-Departamento de Educación y Cultura, 1999.
- GUERREAU, A. **L'avenir d'un passé incertain**: quelle histoire du Moyen-âge au XXIe siècle? Paris: Seuil, 2001.
- HAMESSE, J. (Ed.). **Bilan et perspectives des études médiévales en Europe (1993-1998)**. Turnhout: Brepols, 2004.
- LAMEIDA, A. C.; AMARAL, C. de O. O Ocidente Medieval segundo a historiografia brasileira, **Medievalista online**, v. 4, n. 4, p. 1-41, 2008.

- LÖWY, M. **Walter Benjamin**: Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de História". São Paulo: Boitempo, 2005.
- MACEDO, J. R. Os estudos medievais no Brasil: tentativa de síntese. **Reti Medievali – Rivista**, v. VII, n. 1, p. 1-10, 2006.
- MAGNANI, E. (Ed.). **Le Moyen Âge vu d'ailleurs**: voix croisées d'Amérique latine et d'Europe. Dijon: EUD, 2010.
- MORSEL, J. Le Moyen Âge vu d'ailleurs. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA**, v. 7, n. 3, p. 1-5, 2003.
- MORSEL, J.; DUCOURTIEUX, Ch. **L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...** Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent. Paris: LAMOP, 2007.
- NOGUEIRA, C. R. F. Velhos temas, novos objetos: os estudos medievais no Brasil de hoje. In: COGGIOLA, O. (Dir.). **Caminhos da História**. São Paulo: Xamã, 2006, p. 29-37.
- PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. Los estudios medievales en Brasil. **Medievalismo**, v. 4, n. 4, p. 223-228, 1994.
- RUST, L. D.; BASTOS, M. J. da M. "Translatio studii". A história medieval no Brasil. **Signum**, v. 10, p. 163-188, 2008.
- SALOMA, M. F. R. The State of the Discipline of Medieval History in Mexico. **Imago Temporis. Medium Aevum**, n. 4, p. 93-116, 2010.
- SCOTT, J. C. **Weapons of the weak**: everyday forms of resistance. New Haven; London: Yale University Press, 1985.
- SILVA, M. C. da. **Les études médiévales au Brésil**. Disponível em: <ciham.ish-lyon.cnrs.fr/Brazil.html>. [s.d., final dez. 2000].
- VIEIRA, Y. F. Os Estudos Medievais no Brasil: peso (ou leveza) de uma tradição. In: PONTES, R.; MARTINS, E. D. (Org.). **Anais do Residualidade**. Fortaleza; Rio de Janeiro: UFC; ABREM, p. 75-85, 2009.
- WANG, I-C. Medievalism in Taiwan: Constructing Western Medieval Heritage as Cultural Memory. **Revista de poética medieval**, v. 21, p. 295-317, 2008.
- WARREN, M. R. **Creole Medievalism**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2011.

REVENDO A IDEIA DE TOLERÂNCIA: OS CONTORNOS DA MARGINALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES MUDÉJARES CASTELHANAS NO SÉCULO XIII

Renata Vereza*

Resumo: Mesmo que a absoluta maioria dos pesquisadores que estudam o fenômeno do mudejarismo já tenham revisto o conceito de convivência harmoniosa para a qualificar as relações entre as comunidades cristãs e muçulmanas submetidas, muitos ainda consideram que o enorme acirramento que culminou com a conversão forçada em 1502, foi abrupto. Assim, o presente estudo tem por objetivo que as bases para a exclusão já estavam constituídas no século XIII e que a convivência já podia ser considerada conflitiva, mesmo que transcorresse em certa normalidade.

Palavras-chave: Minorias; Muçulmanos; Mudéjares; Castela.

Abstract: Even though the clear majority of researchers studying the phenomenon of Mudejarism have already revised the concept of harmonious coexistence to qualify the relations between the Christian and Muslim communities submitted, many still consider that the enormous upheaval that culminated in the conversion forced on 1502, was abrupt. Thus, the present study has as its objective that the bases for the exclusion were already constituted in the thirteenth century and that the coexistence could already be considered conflictive, even if it transpired in a certain normality.

Keywords: Minorities; Muslims; Mudejar; Castile.

O extenso processo de expansão cristã sobre o território islâmico ibérico durante a Idade Média gerou uma realidade social que impôs a coexistência de diferentes grupos étnicos e religiosos. Esta coexistência, longe de ser um espelho de tolerância, expunha os limites de cada grupo, sua articulação sócio econômica e os vieses de construção de suas identidades. Os ritmos de convivência são muitos diversos, tão diversos quanto os grupos envolvidos, atendem às conjunturas, quer do mundo cristão, quer do muçulmano e a hegemonia que cada grupo consegue impor dentro do seu cenário social.

Por outro lado, estes grupos não eram homogêneos internamente. Os cristãos não eram todos os mesmos, bem como os muçulmanos também não o eram. Diferenças étnicas, sociais, culturais, linguísticas cindiam comunidades e provocavam conflitos, mesmo que de magnitudes distintas. A história da Reconquista cristã é também uma história de conflitos entre cristãos, da construção de suas comunidades políticas e de suas "nacionalidades". Os parcelamentos da unidade política islâmica, naquilo que denominamos de Taifas, e as resistências as subseqüentes dominações norte-africanas dão notícia das cisões internas no mundo muçulmano.

Dentre essa miríade de relações, optou-se por focar naquela que implicava na dominação cristã sobre as comunidades muçulmanas que permaneceram após a conquista de seus territórios entre os séculos XI e XV (isto é, desde a efetiva ocupação de territórios habitados pelos muçulmanos até o decreto de obrigatoriedade de conversão de 1502), fenômeno que convencionalmente é chamado de mudejarismo. O olhar recai sobre aqueles chamados de mudéjares, muçulmanos que, ao permanecer no que passa a ser território cristão, se submetem a sua dominação e passam a ser considerados "estrangeiros em suas próprias terras". Contudo, na aproximação a este fenômeno, é importante considerar a advertência de Ladero Quesada (2010, p. 67) de que "desde el punto de vista de la historia social, los mudéjares no fueron un Islam "residual" sino una forma distinta de presencia musulmana en el seno de una sociedad de componente mayoritario y organización cristiano-medieval".

Discute-se sobre a pertinência do uso do termo mudéjar para classificar este grupo, uma vez que o uso da palavra é tardio. Cabe salientar que a documentação usa, em geral, os termos mouros ou sarracenos para se referir tanto aos que aqui qualificamos de mudéjares, quanto aos muçulmanos de forma geral, mesmo os de fora da Península. Ana Echevarría (2008, p. 48) entende que exatamente a diversidade de apelativos utilizados pela documentação cristã condiciona a necessidade dessa convenção, "pero su uso colisiona con el deseo de los propios mudéjares de autodefinirse como simples 'musulmanes', miembros de la comunidad islámica". Contudo, o uso do termo é bastante bem reconhecido pela historiografia e não deixa dúvidas acerca dos

limites do grupo ao qual se refere: muçulmanos submetidos ao poder cristão. Sendo, portanto, operacional.

Várias são as discussões da historiografia sobre o grau de relação entre estas comunidades, a cristã e a muçulmana, discussões estas que engendraram a construção de mitos, em especial o da tolerância, e foram permeadas por múltiplos posicionamentos políticos. Desde as primeiras preocupações lançadas por Ladero Quesada (1973), passando pela realização dos simpósios sobre mudejarismo do Instituto de Estudo Turolenses, muito se escreveu e se avançou na compreensão desse grupo social, de suas estruturas internas e de suas interações com a sociedade cristã na qual estavam inseridos. Diante disso, podemos perceber que as soluções encontradas pelos personagens e grupos aqui abrangidos variam no tempo e no espaço, e a mesma flutuação é vista em relação ao status dessas comunidades.

Em função disso a análise centra-se no período que se inicia no século XIII, não de forma aleatória, mas porque este século marcou definitivamente a virada de hegemonia na Península Ibérica. Os avanços reconquistatórios que vão de 1212 até meados da década de 1260 significaram a absorção de praticamente toda a porção sul da Península, reduzindo al-Andaluz (a Península Ibérica islâmica) ao reino de Granada, que mesmo autônomo era vassalo do reino cristão castelhano. A anexação de um território tão extenso, implicou também na incorporação de numerosas comunidades muçulmanas pelos reinos de Leão e Castela, Aragão e Portugal. Mas a insistência ou ênfase no século XIII tem também outro mérito, aquele de contestar a construção de um espaço/tempo imaginário de convivência harmoniosa que seria rompido dramática e inesperadamente com a exclusão do século XVI.

O mito da tolerância e da convivência harmoniosa e pacífica estranhamente sobrevive aqui e acolá (SOUHILA, 2015), até mesmo para o período posterior ao século XIII (MOLINA MOLINA, 2014). Inclusive documentos que não tem um tom declaradamente discriminatório são utilizados para provar tal hipótese. É o caso da análise de um curioso documento de 1484 da confraria de ferreiros de Segóvia onde cristãos e muçulmanos são listados lado a lado sem diferenças. A autora insiste que a não diferenciação é prova da integração. Esquecendo que o próprio fato dos mudéjares estarem incertos em uma confraria, dedicada a San Eloy e San Anton, que tem diversos serviços religiosos e inclusive estabelece multa para os confrades que não forem a missa nos dias de jantares da confraria, por si só explícita a violência simbólica e a dominação (GOMEZ GARCIA, 1998).

Hinosoja Montalvo (2004, p. 346) diz que todos os autores concordam que as relações entre cristãos e mudéjares se deterioram muito a partir de meados do XIV, mas, segundo sua perspectiva, sem motivo aparente. A hipótese que ele levanta relaciona o acirramento das posições discriminatórias com a crise do reino neste período.

Contudo, a conflitividade que emana da documentação desde o século XI, quando ao fenômeno do mudejarismo se coloca como uma realidade social, impede considerar a existência de um momento de perfeita harmonia, mesmo que a degradação das relações seja patente com o avançar em direção ao século XV.

Conviene también evitar confusiones entre dos series de hechos que no se pueden superponer: uno, los restos y testimonios de mudejarismo artístico; otro, la realidad social de los mudéjares como grupo minoritario, sujeto a fuertes restricciones jurídicas, de libertad de acción, movimiento y capacidad legal (LADERO QUESADA 2010, p. 404).

É possível afirmar que as bases da marginalização estão dadas desde o princípio da própria geração do fenômeno, e que a transição entre marginalização e exclusão não é abrupta e inesperada, mas resultante de um longo processo de construção de elementos identitários e de crivos diferenciadores, que já se tornam bastante explícitos no século XIII, quando esta convivência se intensifica.

A questão dos mudéjares é mais bem conhecida no século XV, em geral por ser mais bem documentada neste período do que nos anteriores. Como também é mais bem estudada para os reinos de Aragão e de Valencia, onde o fenômeno do mudejarismo teve um impacto mais acentuado (projeta-se que representavam 20% e 30% da população total respectivamente). Boa parte dos estudos concentra-se nos aspectos relacionados com sua integração ao modo de produção feudal e seu aporte à economia e ao regime fiscal, às mudanças sociais e ao urbanismo (ABAD, 2004). Estima-se que a população mudéjar no reino de Castela, espaço abordado preferencialmente aqui, rodaria em torno de 20 a 25 mil membros nos finais do século XV, diante de uma população que contava com um pouco mais de quatro milhões de habitantes. Acanhamento quantitativo que parece não ser muito diferente desde finais do século XIII (LADERO QUESADA, 2010, p. 401). Esse acanhamento também implica em um menor impacto econômico das comunidades mudéjares e, conseqüentemente, nas políticas de relacionamento implementadas pela Coroa

As comunidades mudéjares, tanto as residuais (no sentido das que permanecem), quanto aquelas formadas pelo deslocamento de contingentes por determinação das Coroas, não são homogêneas e contam com diferenciações internas correspondentes às questões clânicas ou ao estatuto sócio-econômico de seus membros, como bem emana a documentação (BARROS, 2012; ECHEVARRÍA; MAYOR, 2010). Essa hierarquização interna dos indivíduos pertencentes a comunidade, principalmente de matriz socioeconômica, é, segundo Ana Echevarría (2008), fundamental para entender as diferentes formas de integração destes elementos na sociedade cristã, pois acredita-se que a marginalização incide de forma mais acentuada sobre os grupos economicamente menos privilegiados.

Contudo, e apesar de todos os empecilhos colocados, as comunidades mudéjares foram corpos sociais ativos. Tinham um estatuto específico, estatuto este aceito e garantido pelo poder “público” cristão e pelas leis. Submetidas e obrigadas a tributar por sua condição, parcialmente “excluídas” da sociedade cristã onde se inseriam, mantinham, apesar disso, certo contato com o restante do islã, liberdade de culto e de suas formas sociais de identificação: língua, jurisprudência, casamentos, festas, etc. (RUFAZA GARCÍA, 2004, p. 22).

De toda forma, a presença de grupos muçulmanos é uma realidade em toda sociedade ibérica, acentuadamente nas regiões mais ao sul onde a própria existência do povoamento é consubstancial ao fenômeno mudéjar. E, mesmo ciente da distância ente a teoria e a prática, ou melhor, entre o enunciado e o vivido, é possível acreditar que as formulações que o mundo cristão fazia sobre os mudéjares incidia na prática cotidiana das relações entre ambas as comunidades. Ao mesmo tempo, sem dúvida, é possível considerar que estas formulações são também fruto dessa prática.

Assim, se os estereótipos e os interditos criados contam, muitas vezes, mais sobre os limites daqueles que os formulam – os cristãos - e permitem aceder de forma limitada à dinâmica das comunidades mudéjares, deixam, por outro lado, perceber o grau de conflitividade a que estavam expostos esse grupo minoritário e que de fato caracteriza-se a marginalização.

126

Alguns exemplos ajudam a pensar isso. Começemos por exemplos mais gerais, que não se remetem a casos pontuais e sim a formulações que se pretendem referentes a todo conjunto da comunidade mudéjar dos reinos, como é o caso das *Siete Partidas*.¹ Legislação composta em meados do século XIII sob a direção da Coroa Castelhana, tem por intenção ter abrangência territorial e legislar sobre todos os aspectos da sociedade. De início, é perceptível a opção de alocação das leis sobre os muçulmanos na Sétima Partida, dedicada ao que chamaríamos de direito penal, onde se legisla sobre crimes, judeus e hereges. Ou seja, reúne-se em um livro aquilo que é considerado anômalo, desviante e delituoso. O título 25 refere-se somente aos mudéjares, que são qualificados, a priori, como pessoas crentes em uma fé falsa, igualando-os aos judeus (grupo também marginalizado) em sua cega perfídia.

Moros son una manera de gente que creen que Mahomat fue profheta, e Mandadero de Dios: e porque las obras que fizo non muestran del tan grande Santidade, por que atan Santo estado pudiesse llegar [...] (Partida VII, Título 25, prólogo).

¹ Todos os documentos serão citados a partir de sua organização interna para e não pelas páginas da edição utilizada, para que seja possível a sua localização independente da edição.

Apesar da lei garantir a segurança física destes muçulmanos, bem como de seus bens e de seu culto, indica que todas as mesquitas devem pertencer ao rei e que nenhuma fique em mãos da comunidade (mesmo que isso não ocorresse exatamente desta forma na prática). Muçulmanos não devem ser convertidos por força, mas todas as condições para a sua conversão devem ser oferecidas. Ao fim, o que se depreende é que, apesar de consentir na permanência destes elementos, o objetivo final é a conversão deles para a fé que se considera verdadeira. O contrário, por seu turno, a conversão ao islamismo, não só não é permitida como punida por morte na fogueira (ley IV). O próprio contato carnal entre uma mulher cristã e um mouro é vedado e punido com apedrejamento (ley X).

Emilio Mitre reforça que a desqualificação da fé islâmica, não só aqui, mas na retórica em geral, por parte dos cristãos será a moeda mais corrente, rotulando os muçulmanos de pagão, infiéis, blasfemos, etc. Insiste ainda que “[...] la desqualificación personal de Mahoma cegaba cualquier posibilidad de diálogo sincero” (MITRE FERNÁNDEZ, 2003, p. 72).

Em outra obra do mesmo século XIII, as Cantigas de Santa Maria (METTMAM, 1986-89), também oriunda do *scriptorium* real, os muçulmanos aparecem em caracterização pouco amistosa. Estas “Cantigas” formam um conjunto documental riquíssimo, não somente pelo seu teor, mas por conta da diversidade das suas origens. Mesmo tendo um conjunto de cantigas compostas especialmente para integrar o cancionero, muitas das quais teriam sido inclusive compostas pelo próprio Alfonso X de Castela, boa parte foi composta a partir da recolha do repertório popular e de outros cancioneros contemporâneos e apresenta diversidade de formatos, temáticas, temporalidades e situações.

Em 52, das 420 cantigas que compõe a obra, os mouros aparecem, sendo que em absolutamente todas são tratados de forma pejorativa. Mesmo naquelas em que se referem explicitamente aos mouros que chamamos de mudéjares. Seria possível especular que as referências em relação aos muçulmanos de Granada e do Norte da África, com os quais Castela ainda mantinha conflito aberto, suscitasse visões mais depreciativas do que aquelas referentes aos mudéjares com quem as comunidades castelhanas já conviviam. De certo que os muçulmanos de fora são mostrados com mais violência e fúria, enquanto os internos com traços de submissão mais pronunciados, mas igualmente negativos, nos quais se enuncia a propensão para a traição e a falsidade. A narrativa da cantiga 185 é bem exemplar disso. Relata o que seria uma armadilha entre um castelão mouro, que tem relações de amizade próxima com um castelão cristão, e o rei mouro de Granada para conquistar um castelo na fronteira deste reino que estaria em mãos cristãs.

Este grand' amor avía | con un mouro de Belmez,

que do castél' alcaid' éra; | mas o traedor, que fez?
Falou con rei de Grãada | e disse-lle:
"Desta vez vos darei éu o castélo | de Chincioia en poder"
(Cantigas de Santa Maria, CSM 185).

A depreciação da figura de Maomé é também aqui recorrente e inspira a mesma conflitividade relatada acima. Cão raivoso, cão do demônio, irado, falso crente...são alguns dos qualificativos usados para descrevê-lo. Como esse cancionero foi composto com a intenção de integrar as festas religiosas e procissões, é plausível imaginar que seu conteúdo não ficasse restrito a esfera cristã.

Não é possível esquecer que neste século a fronteira ainda é local de intensos conflitos. A submissão do reino de Granada é vacilante e a entrada constante dos exércitos norte-africanos com a intenção de retomar al-Andaluz gerava aflição permanente e mantinha todos em estado de alerta. A revolta mudéjar de 1264, incentivada por aqueles, inicia, segundo García Sanjuán (2004), uma sequência de enfrentamentos, entre Castela e Granada, que com variáveis intensidades, se manteve até 1492.

128 Não se encerrando, portanto, com a expulsão das comunidades sublevadas e significando para as que ficaram a anulação dos direitos obtidos pelo Pacto de Alcaraz de 1243. Para além disso, a conspiração e a revolta, apesar de justificadas em função das pesadas obrigações que recaiam sobre essas comunidades, lançou uma aura de suspeição sobre todas as outras comunidades e marcou acentuadamente a política monárquica. Essa conjuntura deixa marcas no cancionero mariano, onde diversas cantigas se dedicam a narrar estes conflitos.

Em outra obra do mesmo período, mas não oriunda do círculo real, o mesmo padrão pode ser verificado. No Poema de Fernán Gonzales, o caudilho muçulmano Almançor, por exemplo, quando teve "[...] su poder ayuntado, movió pora Castiella sañado e irado..." (*estrofe 198*). Esta obra do século XIII é atribuída ao Mester de Clerezia, indicando sua origem erudita e monástica. De cunho bastante "nacionalista", a obra se dedica a narrar a histórias da independência castelhana e da Reconquista levada adiante por seus condes. Boa parte do texto, dedica-se, portanto, a narrar os conflitos com os muçulmanos, que são pintados com cores fortes e negativas e cuja fúria serve para engrandecer a bravura cristã.

As crônicas do século XIII também seguem pelo mesmo caminho, acentuando a cólera, o comportamento violento e desleal do muçulmano como viés de enaltecimento dos feitos e vitórias cristãs. Assim, Fernando III é o rei Santo porque derrotou muitos mouros, como caracteriza a *Primera Crónica General*, insistindo na vontade islâmica de fazer mal aos cristãos: "[...] muchas vezes salien los moros de rebato por la puerta del

alcazar do es agora la luderia, et pasauan vna ponteçilla que era sobre o Guadayra, et fazien sus espolonadas en la hueste, et matavan a muchos cristianos, et fazien mucho danno" (p. 760/ f 350). Da mesma forma, a traição mudéjar que levou ao conflito de 1264 e a posterior expulsão das comunidades envolvidas aparecem com clareza na *Crónica de Alfonso X*.

Já o *corpus* documental que permite uma aproximação maior do cotidiano destas relações não adjetiva os mudéjares com frequência, mas explicita os crivos reais aos quais os elementos da comunidade estão sujeitos e, mesmo que se remetam a questões mais pontuais, são exemplos que podem ser generalizados para espaços mais amplos. Os cadernos de ordenanças do Concelho de Sevilha, por exemplo, compilados em 1290 (mas com muitos itens referentes a décadas anteriores), publicados por González Arce (1995), também dão conta da presença de mudéjares no interior da cidade. Os diferentes cadernos, que se debruçam sobre tema cotidianos, proibem a contratação de carpideiras mouras para enterramentos cristãos, estabelece impostos específicos para as "*carnicerias*" mouras e judaicas e o interdito de misturar a carne comum com a carne *rahali*, proibem também que mouros usem punhais na vila. Essas ordenanças foram copiadas e aplicadas pelo concelho de Murcia, cujo *alfoz* era tal qual o de Sevilha, extenso e englobando diversas aldeias, vilas e localidades.

Sobre estes mudéjares recaem também pesados tributos, mesmo aqueles que não se referiam a sua confissão religiosa. É o que pode ser visto em um diploma de 1254, onde Alfonso X manda que os mouros da aljama cordobesa paguem dízimo pelas propriedades compradas ou arrendadas dos cristãos (DIPLOMATÁRIO ANDALUZ DE ALSONSO X, DOC 125). Ainda nesse ano, Alfonso determina que os mouros da aljama de Córdoba paguem um tributo anual de 500 *maravedis* para os reparos da muralha (DIPLOMATÁRIO ANDALUZ DE ALSONSO X, DOC 119). Um ano depois, em 1255, o rei promulga outro documento, com as mesmas disposições referentes ao pagamento do dízimo de propriedades em Sevilha (DIPLOMATÁRIO ANDALUZ DE ALSONSO X, DOC 158).

Os exemplos se somam e permitem afiançar que os contornos da marginalização das comunidades mudéjares já estavam traçados. Seu acirramento, desta forma, não pode ser considerado uma mudança de rumo, mas sim o aprofundamento de uma política já estabelecida, ao menos desde o século XIII. Contudo, é importante ressaltar que:

[...] permitir la presencia mudéjar en el territorio no era una manifestación de la benignidad y clemencia de los conquistadores, sino mas bien una forma de mantener en explotación los campos de Andalucía y prorogar, mediante la fiscalidad, los beneficios que la guerra de conquista les había deparado (GONZALEZ GIMÉNEZ, 2010, p. 88).

Apesar de alguns exemplos pontuais apontarem para elementos muçulmanos mais bem integrados na comunidade cristã, em seu conjunto, as relações eram conflitivas. Conflito que não necessariamente era patente, mas cuja latência é perceptível pela documentação. Não é possível esquecer que se trata de uma relação de dominação e que o fato de ser considerada uma minoria, mesmo que protegida pela lei, implica em uma carga de violência simbólica e marca a sujeição.

Considerações finais

Os diferentes níveis de contato entre muçulmanos e cristãos, gerados pelos sete séculos de dominação muçulmana na Península Ibérica, implicaram na constituição de um conjunto de conflitos que concorreram na formação das identidades dos diferentes grupos sociais envolvidos. Os conflitos, quer em forma quer em intensidade, apresentam, mesmo durante a Idade Média, profundas variações tanto em termos temporais, quanto espaciais.

Interessam-nos, aqui, especialmente os processos sociopolíticos e econômicos que estão articulados com a dominação por parte dos cristãos de um contingente islâmico, transformado politicamente em minoria desde o século XI e que foi gradativamente asfixiada até a sua expulsão no início do século XVI.

Contudo, a especificidade deste grupo não reside simplesmente nesta permanência em territórios sob a dominação cristã, mas no fato de sua conservação permitir para o grupo cristão, por oposição e por conflito, a construção de nexos identitários de difícil definição diante de um panorama feudal, sem contar a efetiva necessidade de manutenção das atividades produtivas, especialmente nos campos.

A identidade estabelecida a partir da religião permite, acentuadamente desde o fim do século XI, a construção de laços mais dilatados do que os familiares e os das comunidades locais, reforçados por relações sociais de produção que supervalorizam os vínculos particulares e parcelados. E a medida que esta identidade se constrói, cada comunidade vai tomando consciência de si mesma.

Assim, para além do mito da tolerância construído pela historiografia do século XX, a representação do elemento islâmico na sociedade ibérica baixo medieval indica o alto grau de conflitividade, tanto nas relações geoestratégicas mais amplas, quanto nas relações cotidianas. A oposição que esta representação evidencia comporta a constituição da identidade cristã como pertença a uma comunidade política mais ampla, a Cristandade, e, conforme avançam na edificação dos Estados Feudais, a uma comunidade político territorial.

O grupo islâmico remanescente, chamado mudéjar, não foi numericamente relevante (salvo exceções) e nem economicamente proeminente em Castela. A valorização da cultura árabe atendia a outros tópicos e os mudéjares permaneceram, via de regra, como elementos dos estratos mais pobres da sociedade, o que corrobora a ideia de que a redução da distância cultural não implicou na diminuição da distância social (GLICK, 1995, p. 187).

A evidência que o conflito e a convivência entre cristão e mudéjares ganha na documentação pode ser relacionada, por um lado, ao processo longo de construção identitária cristã e, por outro, ao processo de formulação de um determinado tipo de Estado, que, quando se sentiu com suficiente capacidade articuladora e aglutinadora das forças sociais, passou da marginalização desse grupo para sua exclusão. É no século XIII que os projetos de centralização monárquica começam a ganhar fôlego e já se anunciam de forma mais clara. A construção de nexos identitários e de natureza entre rei e reino passam pela territorialização do poder e o desenvolvimento do sentimento de pertença, por parte dos súditos, a uma comunidade política e religiosa. Neste contexto, as minorias religiosas cada vez têm menos espaço e possibilidades de real integração no mundo peninsular. Como bem definem as *Siete Partidas*, é castelhano que nasceu em Castela e é cristão.

Referências

Documentação primária

ALFONSO X. **Las Siete Partidas del sabio Rey D. Algonso el nono**. Valência: Consejo Real, 1758.

Cantigas de Santa Maria. Ed. W. Mettmam. Madrid: Castália, 1986-89

Poema de Fernám Gonzáles. Madrid: Espasa Calpe, s.d.

Primera crónica general de España. Ed. Ramon Menendez Pidal. Madrid: Gredos, 1977.

Diplomatario Andalus de Alfonso X. Ed. Manuel González Jiménez. Sevilla: El Monte; Caja de Huelva y Sevilla, 1991.

Obras de apoio

ABAD ASENSIO, José Manuel. Las comunidades mudéjares en el reino de Aragón durante los siglos XI-XIII. Cambios de perspectiva y mentalidad en el paso de musulmanes

a mudéjares. In: Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambio sociales y culturales. **Actas...** Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, p. 27-46.

BARROS, Maria Filomena. Categorias sociais nas comunidades mudéjares ibéricas (séculos XIV-XV), In: VILAR, H.; BARROS, F. (Ed.). **Categorias sociais e mobilidade urbana na Baixa Idade Média**. Entre o Islão e a Cristandade. Lisboa: Colibri, 2012.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana; MAYOR, Rafael. Las actas de reunión de una cofradía islámica de Toledo, una fuente árabe para el estudio de los mudéjares castellanos. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, t. CCVII, cuadernos III, p. 257-293, 2010.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. Los mudéjares: minoría, marginados o "grupos culturales privilegiados". **Medievalismo**, n. 18, p. 45-65, 2008.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Causas inmediatas y alcance de la revuelta mudéjar de 1264, In: Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambio sociales y culturales. **Actas...** Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, p. 505-518.

GLICK, Thomas. **From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain**. Manchester: University Press, 1995.

GOMEZ GARCIA, Luz. Los mudéjares menestrales segovianos, **Sharq al-Andaluz**, v. 14-15, p. 35-45, 1997-1998.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián. Ordenanzas, usos y costumbres de Sevilla en tiempos de Sancho IV. **Historia. Instituciones. Documentos**, n. 22, p. 261-292, 1995.

González Jiménez, M. Los otros andaluces: Los moros que no se quisieron ir. **Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras**, v. 38, p. 85-98, 2010.

HINOJOSA MONTALVO, José Ramón. Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares. In: Semana de Estudios Medievales, XIV: Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. **Actas...** Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2004, p. 335-392.

LADERO QUESADA, Miguel Angel. **Andalucía en el siglo XV: estudios de Historia política**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo-Zurita, 1973.

LADERO QUESADA, Miguel Angel. Los mudéjares de Castilla cuarenta años después. **En la España medieval**, n. 33, 2010, p. 383-424.

MITRE FERNANDEZ, Emilio. **Fronterizos de Clio**. Marginados, disidentes y desplazados en al Edad Media. Granada: Universidad de Granada, 2003.

MOLENAT, Jean Pierre. Minorité em miroir: mozarabes et mudéjars dans la Péninsule Iberique médiévale. In: BARROS, M. F.; HINOSAJA MONSALVO, J. **Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica**. Lisboa: Colibri, 2008, p. 279-290.

- MOLINA MOLINA, Angel Luiz. De mudéjares a moriscos: El ejemplo de Murcia, **MVRGETANA**, año LXV, n. 131, p. 187-202, 2014.
- RUFAZA GARCÍA, Manuel. Em torno al término 'mudéjar'. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media. In: Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambio sociales y culturales. **Actas...** Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, p. 19-26.
- SOUHILA, Markria. Navarra entre mudéjares y moriscos. **Príncipe de Viana**, año, v. 76, n. 262, p. 557-564, 2015.

ENTRE A LONGA-DURAÇÃO E A RUPTURA: A CONSCIÊNCIA MÍTICA MEDIEVAL APREENDIDA PELA DIALÉTICA DO EU E DO OUTRO NO MESMO

Ronaldo Amaral*

Resumo: Desejamos promover nestas páginas uma reflexão auxiliar à questão do problema da possibilidade de apreender o pensamento do homem histórico em suas singularidades espaço-temporais, uma vez afastado de nós pelas sedimentações de temporalidades constituídas por tantas outras percepções socioculturais e mentais que se imbricam. Contudo, não havendo a possibilidade de encontrar o pensamento e o *modus* desse pensar do homem do pretérito por ele e nele mesmo, só poderemos apreendê-lo a partir de nós, no interior de nosso próprio espírito, e por meio de uma dialética entre a alteridade e a identidade, quando sobretudo esta última poderá sobreviver ainda que obnubilada e ressignificada pela primeira. Uma análise a partir da literatura nos permitirá esse exercício de tentar compreender a visão de mundo, sentida e concebida, do homem medieval por sua consciência mítica.

Palavras-chave: Consciência mítica; Pensamento; Literatura.

134

Abstract: In these pages it is intended to develop an auxiliary reflection on the problem of the possibility of apprehending the thought of historical man in his space-time singularities, away from us by the sediments of temporalities constituted by so many other sociocultural and mental perceptions that imbricate. However, since there is no possibility of finding the thought and modus of this this past man thought's modus by himself and in himself, we can only apprehend it from within our own spirit, and by means of a dialectic between the otherness and identity, when, above all, the latter can survive, even if it is obscured and re-signified by the first. An analysis from the literature will allow us this exercise of trying to understand the felt and conceived world view of medieval man by his mythic consciousness.

Keywords: Mythic consciousness; Thought; Literature.

Submetido em: 06/10/2017

Aceito em: 30/11/2017

* Professor Associado da Faculdade de Ciências Humanas no curso de filosofia da UFMS-Campo Grande. Possui doutorado em História e pós-doutorado em Filosofia. Atualmente, investiga a apropriação e ressignificação da metafísica platônica pela patrística tardo-antiga, assim como ao neoplatonismo também deste período.

Desde pelo menos a década de sessenta do século passado, ou antes, e, sobretudo sob os auspícios de Fernand Braudel (2013, p. 41-78), em um artigo célebre, a historiografia, e a francesa em particular, preteriu a História dos eventos, dos grandes eventos especialmente, dos acontecimentos extraordinários e consignados à diacronia na qual se inscreveria mormente o político e seus grandes personagens, por uma história de longa duração, das permanências em lugar das rupturas, do ordinário em detrimento do extraordinário, das estruturas ou mesmo das superestruturas em lugar das conjunturas, do social, do cultural e do mental em lugar do político e do econômico, por fim, do coletivo em lugar do individual.

Mas logo descobriríamos que também esses elementos mais estáveis e desconcertantes que perduram ou renitem por gerações, descobertos pelas análises das estruturas do mental, não devem se apresentar como simples heranças, de forma objetiva, *per se*; as continuidades haverão de inscreverem-se, imperativa e necessariamente, em ressignificações, em novas fenomenologias diante de sua reinscrição em novos e mais precisos quadros sociais e culturais. Contudo, trazem consigo valores, cosmovisões fundantes de certo modo de pensar ou mesmo de imaginar que, uma vez emergidos do inconsciente, acabam por assaltar as mentes e os corações dos homens, sobretudo porque tais valores ou percepções já não possuem coerência ou lugar na ordem ordinária da vida exterior dos seus sujeitos.

Os trabalhos que cuidam de viragens de períodos, eles também artificiais e produtos de certas opções ideológicas da historiografia, reclamam, a meu ver, ainda mais a adoção desta perspectiva da continuidade, da permanência, mas sempre e desde que inscritas, como já dissemos, em ressignificações ou em manifestações estéticas e culturalmente mais consoantes às condições fenomênicas do momento sócio-histórico por meio do qual se apresenta. Fiz essa breve digressão para justificar uma abordagem que, neste artigo em particular, não contemplará essa perspectiva da longa-duração ora defendida. Mas também não privilegiará aquela do evento, do pueril credo positivista que o passado deva existir e que possa ser vislumbrado por ele mesmo, como o corpo exumado e incorruptível de um santo. Deus nos livre deste milagre!

Tentaremos, entretanto, privilegiar aqui uma perspectiva que demonstra a singularidade, a propriedade de certo modo de pensar e conceber o mundo inerente à uma determinada época e que já não acompanhamos ou vivenciamos, não ao menos ordinária e conscientemente. Estamos nos referindo a consciência mítica, própria das sociedades primeiras e que fundamentou igualmente a visão de mundo do homem medieval, assim como, no interior de sua mesma lógica própria, o pensamento

analógico.¹ No entanto, esta forma de pensamento e, ao mesmo tempo, de sensibilização do homem do pretérito, só poderá ser alcançada por nós desde que descoberto por uma fissura feita naquelas superpostas camadas de segmentos temporais a que chamamos História. Com efeito, se partirmos ainda da premissa que o conhecimento histórico se constitui no e pelo pensamento, que é vivo, dinâmico, transformador de si mesmo e das circunstâncias mais exteriores dos homens, o pensamento ou, melhor, a consciência mítica, poderia ser aqui também vislumbrada a partir de uma perspectiva da diferença, no entanto, que só pode residir, ainda que sob um aparente paradoxo, em um *continuum* e em uma análise temporal regressa, ou seja, de nós para eles.

Propõe-se aqui e mesmo no seio desta continuidade, um corte arqueológico, ou um corte de natureza arqueopsíquica (LE GOFF, 1995, p. 72), precisando aqueles estratos já estranhos a nós, mas, de qualquer forma, que podem e devem ser contemplados por também hoje ainda que sob o véu ou sob a camada última constituída pelas conjunturas sociais e culturais mais exteriores e plenamente vigentes. Dito de outra maneira, permitir-nos-á um exercício de reestabelecer em nós, na organicidade de nosso pensar, o próprio *modus operandi* do pensar do outro, uma vez que ele também é ainda nosso, embora já não sendo em sua melhor clarividência. Por fim, tentemos esse exercício aqui, fazendo uma breve exposição das estruturas e das vicissitudes do pensamento mítico e, logo, de sua manifestação na literatura e, por meio dela, do mundo do homem medieval.

136

A consciência mítica, tendo em vista sua vigência natural até a Idade Média, teria também nesta época uma fonte privilegiada para seu registro: a literatura, e a hagiográfica em particular. Por isso nos parece correto dizer que a realidade que assiste sua pregnância na literatura medieval, fora aquela própria desta percepção mítica do mundo, a mesma que, por premissa, fundaria a própria realidade dos seus sujeitos e, logo, de toda e qualquer realidade mesma, pois não há realidade que não seja humana. Acreditamos desta forma, que a busca por esta determinada percepção do ser e do agir no mundo, próprios à Idade Média, nos permitirá um conhecimento mais profundo, uma compreensão mais arrazoada acerca daquela consciência que ordinariamente não é mais a nossa.

¹ O pensamento analógico pode ser identificado ou intercambiado com a consciência mítica na medida em que um e outro lançam mão da percepção simbólica do mundo, ou seja, tanto um como outro percebem a realidade das coisas e dos seres como algo que esta fora ou transcende a percepção mais imediata que constitui a concretude do existir. No entanto, para a consciência mítica, o valor oculto, a realidade mais verdadeira, ou se quisermos, o significado mais profundo e não objetivamente apresentável reside nas consciências de seus iniciados e, portanto, são particularmente inescrutáveis. Quanto ao pensamento analógico, a coisa visível ou a parte exterior do símbolo (significante) tem seu significado em um pensamento ou consciência que esta culturalmente melhor dada, melhor identificável sobretudo tratando da cultura cristã que é mais diligente quanto ao fornecimento de um banco de imagens possíveis especialmente a partir das Sagradas Escrituras e sua exegese.

Ademais, a presente empreitada, só nos parece possível e realizável pelo exercício intelectual/espiritual, entre nós e eles, ora marcados pela alteridade, ora pela identidade projetada em um outrem; de fato, o homem medieval, assim como o homem pré-moderno de um modo geral, gozaria de uma percepção da realidade que definimos aqui, sob os auspícios de Ernest Cassirer (2004), por consciência mítica. Doadora da mais ordinária forma de ser e perceber-se no mundo daquele período e, logo, de poder codificá-lo e legá-lo ao devir, assim a concebemos na sua importância para o investigador desse período.

Não tardaremos por isso mesmo, em demonstrar aqui, pela análise de uma fonte hagiográfica medieval em específico, nossa defesa de que esse gênero de literatura histórica deva ser contemplada pelas “lentes” de uma hermenêutica que privilegie exatamente essa sua natureza portadora de existências humanas fundadas em uma percepção mítica do mundo ou em uma percepção simbólica do mundo, ou seja, em consciências que desconheciam nossa mensuração da realidade fundada na lógica-cientificista e empírica da realidade.

Mas o contrário não é verdade, pois mesmo nossa forma de pensar regida por arrazoamentos filosóficos especulativos, assim como nossa visão de mundo fundada no pensamento analítico-crítico, ainda esta mergulhada na consciência mítica, ou no pensamento simbólico que vive lado a lado, ou melhor, em sedimentos, com nosso modo lógico-cientificista de ser e compreender o mundo e a nós mesmos. Filósofos, sociólogos e hoje historiadores não mais vêem ruptura entre a consciência mítica e a consciência reflexiva crítica do homem moderno; tem-se observado, ademais, que mesmo a objetividade que é o arauto da razão empírica não decorre da ciência, mas sempre da validação transcendente da sociedade, como nos lembra George Gusdorf (1980, p. 202).

O antropólogo Lévy-Brühl, já falava desta mentalidade mítica, equivocadamente chamada de razão pré-lógica “O que existe é uma mentalidade mística mais acentuada e mais facilmente observável nos ‘primitivos’ que em nossas sociedades, mas que está presente em todo o espírito humano” (GUSDORF, 1980, p. 205).

Esse modo de conceber e viver a realidade pelos homens daquela civilização e, logo, de representá-las para si mesmos e para o porvir, possuía, portanto, seu lugar privilegiado na literatura sagrada. É nela, inclusive, que encontramos não só o registro mais ou menos explícito da realidade do homem medieval impregnado pela sacralidade, mas acima de tudo, a tessitura desse modo de ser no mundo que constitui sua realidade mesma, ou seja, aquela que lhe seria a mais possivelmente vívida e experienciada. Com relação a esta última, aliás, só poderá o historiador dela se acercar a partir de uma autorreflexão sobre sua realidade mesma, sobre a realidade do seu

presente e de como a experimenta no espírito (COLLINGWOOD, 2001, p. 221-243), e ora por meio decerto estranhamento, como resultado das transformações materiais e socioculturais mais céleres, ora pela identificação com algumas estruturas daquele período, sobretudo as mentais mais renitentes as mudanças abruptas, embora não menos desconcertantes ao perceber que ainda se vale de uma consciência que não parece ser mais a sua.

Partindo, portanto, daquela premissa que ensina que toda realidade é, em grande medida, uma feitura da consciência humana que se impõe e ressignifica a própria realidade exterior, assim também se passa com a realidade histórica e de modo ainda mais grave, pois exige que nos interroguemos sobre a própria natureza da consciência que a constitui mais do que a problemática em relação as suas manifestações exteriores e objetivas. A obsessão que a ciência histórica tem pela precisão dos dados e em função deste, pelo encontro da realidade enquanto objeto exterior e passível de ser compreendido por si mesmo (datas, lugares, indivíduos, etc.), cai por terra segundo essa perspectiva, uma vez que a impressão sensível da realidade não é realizável em si, mas só enquanto constituída por “[...] unidades espirituais que podem exhibir novamente em si mesmas os mais diversos matizes de significação [...]” (CASSIRER, 2004, p. 62).

Tais matizes de significação nos levam ao coração da consciência mítica medieval, que pensa, por assim dizer, em forma de imagens; imagens ademais que carregam sempre um potencial simbólico, portanto, portadoras elas mesmas de significantes mais do que de significados, precisos e absolutos. A literatura medieval, mesmo como fonte histórica, passa então a ser entendida aqui como uma elaboração humana duplamente realizada. A “realidade” que ela testemunha não é um estado puro, um mero dado que pode ser acolhido em si e por si, que teria sido simplesmente vivida pelas pessoas como uma experiência objetiva, exterior e, portanto, exatamente assim testemunhada.

É, sim, e no melhor dos casos, o produto de uma dada visão de mundo, mais requerida, desejada e experienciada no espírito do que concretamente no mundo empírico, é produto de um pensamento de si e, a partir dele, de um mundo para si. Em segundo lugar, sua interpretação, sua configuração última pelo conhecimento histórico, é agora e, uma vez mais, produto do pensamento do leitor, ou do historiador se quisermos, que reconfigura esse conhecimento em conhecimento histórico mais do que conhecimento do passado, ou se quisermos, mais do que uma temporalidade por ela mesma e de todo assertiva.

Georges Gusdorf muito acertadamente percebeu que a literatura, e acrescentemos a sagrada em particular, veio a se constituir em um salvo-conduto nas sociedades modernas de uma História cujas estruturas fundam-se na consciência

mítica, ou seja, aquela que escapa a consciência histórica científica e fundada na inteligência secularizada que busca o conhecimento na realidade objetiva, obediente, portanto, às estruturas históricas que sejam ou desejam ser, elas mesmas, objetivas. Por isso, a literatura permitiu, ainda que condicionada as especificidades socioculturais e espaço-temporais mais precisas de quem a produzira ou a interpretara, deixar verter a percepção mais essencial e profunda daquele modo de ser no mundo e para o mundo.

Tal observação é particularmente elucidada se tivermos diante de nós, insistamos, a literatura hagiográfica que contempla tanto aquela percepção onde o *ser* se funde com o mundo que é inextricavelmente sagrado, quanto aquela percepção do sagrado enquanto forma especializada e professada por lugares de poder. Daqui surge uma primeira e essencial consideração para a literatura hagiográfica medieval: engendrada por um período onde o sagrado abarca todas as circunstâncias da vida humana, e tanto as interiores quanto as socialmente apresentadas, ele não deveria ser uma especificidade constituinte deste ou daquele gênero de fontes, mas sim, uma forma essencial de se conceber o ser e o agir humano diante do mundo e em sua dimensão cósmica mesma.

De todo modo, a literatura hagiográfica é, sensivelmente, o mais ressoante dos testemunhos acerca do sagrado na experiência humana, na qual o próprio homem – o homem santo de modo especial – o retém, o representa e o personifica, mesmo diante de seus limites e insuficiências, tornando-se uma expressão sua, uma hierofania encarnada. O faz em grande medida graças a essa consciência mítica que o conduz a uma experiência de transcendência mais do que puramente secular do seu ser e do seu conduzir-se no mundo. Promove uma passagem permanente e oscilante entre o mundo do sonho ou do sobrenatural e o mundo da “efetividade” (CASSIRER, 2004, p. 74).

Dito isto é chegado o momento de convergirmos nossas considerações a uma experiência medieval precisa. Escolhemos, não gratuitamente, os escritos hagiográficos do monge-eremita Valério do Bierzo (Hispania, século VII) que ao menos em quatro de seus inúmeros opúsculos, buscou se autodesignar como santo, o santo exemplar do seu período. Por isso, tais escritos foram designados mais recentemente como de natureza auto-hagiográfica (COLLINS, 1986, p. 431), o que, alias, nos parece tão elementar quanto óbvio diante do gênero desses textos e das vicissitudes que narram. Vamos nos deter aqui no personagem hagiográfico, ou seja, o Valério do Bierzo autodesignado enquanto sujeito histórico literário e que emergiria desta sua autoconsciência mítico-religiosa ou de um *eu* que se prestasse a justificar essencialmente essa feitura de si enquanto homem santo mais do que um homem de carne e osso, cuja existência mesma era tão débil quanto digna da mais possível nulidade e, logo, de nenhuma de nenhum potencial possível para ser testemunhada.

Como disse Ernest Cassirer, a consciência mítica não distingue as experiências oníricas das experiências do ser e do agir humanos assentadas na efetividade da existência concreta que chamamos, hoje, de realidade. Por isso, para a consciência mítica, caberia ao onírico, ao sonho, o mesmo status de "verdade" e, logo, de "realidade", quanto caberia à experiência vivida em vigília, desperta, haja vista que "[...] tampouco há para o pensamento mítico um corte nítido que separe a esfera da vida da esfera da morte [...]" (CASSIRER, 2004, p. 75).

Sobre esta circunstância que abole a ruptura entre a vida e a morte ou as inverte segundo nossa perspectiva secular, encontraremos em muitas hagiografias produzidas no alvorecer da Idade Média. Damos aqui, pois, dois exemplos antes de chegar a Valério. Na *História Lausiaca de Paládio*, escrita por volta de 419 ou 420, na qual se narra a "História" dos monges da Palestina e Egito, conta-se que um asceta ao regressar a seu mosteiro encontrou morto um irmão de profissão e amigo; inconformado com o amigo ter morrido sem que se despedisse dele, mandou que o morto se levantasse e lhe desse um abraço de despedida e logo que voltasse a dormir o sono dos que passam (PALADIO, 1991, p. 42).

Na História dos Monges de Síria escrita por Teodoreto de Ciro por volta de 444, um morto desperta deste seu estado ao ser chamado por um monge santo para indicar seu assassino e fazer justiça ao santo que fora acusado injustamente de ter matado àquele que, inda que morto, então dialogava; tão logo delatado seu algoz pelo morto regresso, este volta a seu estado natural de morte (TEODORETO DE CIRO, 2008, p. 93). Em dois opúsculos de Valério do Bierzo não será diferente. Em "*dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadvn scripta*" (VALÉRIO DO BIERZO, 2006, p. 201), Valério do Bierzo nos conta que presenciou um monge que estando enfermo, morreu; morto saiu do corpo para visitar o paraíso sob a tutela de um anjo, paraíso, aliás, cuja descrição não retrataria outro lugar que não a flora primaveril da própria região do Bierzo onde habitava.

O inferno, também visitado pelo monge peregrino de nome Máximo no além-mundo, também tinha suas dívidas para com a geografia e a topografia do Bierzo, lugar montanhoso com abismos e rochedos a pino, cuja queda levaria certamente a morte do corpo, enquanto sua queda correlata no abismo do além-infernal levaria, muito mais gravemente, a própria morte do espírito no sentido de seu usufruto da vida eterna. No fim do abismo deste mundo, ademais, estava também o inferno representado pela sociedade humana, o mundo dos prazeres e dos poderes seculares que prendiam as pessoas às coisas desse mundo, portanto, o lugar da morte do espírito que busca a santidade na solidão.

Nessa sua narração acerca dos lugares do além, acreditamos, portanto, que Valério não só falaria pela boca de Máximo, mas por evocar seu próprio espírito, tão

temerário em relação ao seu mundo tomado pelo pecado e pelos demônios quanto desejoso daquele que haveria de vir. Deveria viver uma grande catarse ao descrever ora o que almejava exasperadamente, ora o que temia tenazmente, a ponto de refigurá-los com tanta plasticidade e cor em seus escritos.

Em outro opúsculo, haveremos de encontrar mais um dado próprio da consciência mítica. No *"Replicatio Sermonvm a prima conversione"* Valério nos conta que anunciou em alto e bom som, propagados ainda pelos ecos das fragosidades das montanhas do Bierzo, que um rapaz, seu ajudante, distribuisse esmolas em alimentos. Tendo descumprido a máxima evangélica "Tu, porém, quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que fez tua direita" (Mt. 6, 3) foi castigado em sonho, recebendo de dois entes golpes de punhais cortantes nas costas (VALÉRIO DO BIERZO, 2006, p. 283). Vale lembrar que São Jerônimo já havia recebido chicotadas durante o sonho e despertara todo machucado por ler os clássicos em lugar das Escrituras Sagradas que despreza vapor seu aspecto estético-literário.

A dor fora tanta que Valério chegou por isso a despertar! Mas tendo novamente dormido, voltou a receber os golpes, cujas lacerações foram curadas após o perdão de Deus (VALÉRIO DO BIERZO, 2006, p. 285). Fora, ademais, igualmente em um sonho que Deus indicou a Valério o sucesso da construção de um oratório. Com efeito, se aqui percebemos a aparente oposição, entre a "realidade onírica noturna" de um lado, e a "realidade própria da existência desperta" do outro, esta oposição marcada por um senso espacial de ruptura brusca não deveria se dar de fato na consciência do monge Valério do Bierzo, sobretudo por ver-se realizada em um quadro existencial marcado por uma integração quase natural entre estas respectivas realidades, pois elementos, situações e desdobramentos de um e outro âmbito, se conversariam e se fundiriam em uma só e mesma realidade vivenciada.

A integração do homem de consciência mítica com o mundo, do ser particular com o ser universal, no qual o primeiro nunca deixa de algum modo de sentir-se imanente ao todo, embora, não por isso, perca a consciência de seu ser particular, endossa uma vez mais essa sua essencial percepção enquanto ser cósmico, pelo qual seu eu individual há que se encontrar integrado e de modo inextricável ao ser universal. Como nos lembra Aron Gurevich (1991, p. 70-71), o homem medieval não se via senão integrado organicamente a natureza; desse modo, mais do que especulá-la, transformá-la e submetê-la a sua razão prática e exploratória, secularizando-a ao apartá-la de si, sentia-se imanente a ela, era seu sujeito tanto quando os demais elementos que compunham sua fauna e flora.

Tal cosmovisão o levava ainda quase sempre a evasões cósmicas, pois esta aguda percepção de pertencimento ao Todo e a natureza de forma particular, que era sagrada,

implicava-o em certa dimensão panteísta. Daqui que, o homem medieval, deveria possuir uma percepção sua onde seu eu, enquanto ser vivo e animado, deveria permanecer inseparável do corpo do mundo, de suas manifestações puras e naturais que deveriam ser sempre e de algum hierofânicas dos bons propósitos de Deus em relação a sua criação. Assim, tanto o espiritual quanto sua emanção no sensível, constituir-se-iam em um todo existencial e consoante, cuja existência universal seria regida pelo próprio homem, ou pelo menos por aquele que se via animado e infuso no sagrado.

Não poderia haver realidade externa e objetiva que não aquela projetada pelo homem interior e em direção ao sagrado; não pelo menos aquela realidade que pudesse ser a mais sensivelmente sentida e vivida, a mais fartamente "real". E no que se refere ao homem santo, é ele que transfigura o mundo em um lugar de maior excelência para si e para os seus, os quais o têm como uma verdadeira personificação do sagrado enquanto uma epifania sua eficaz; a partir dele, o divino, Deus mesmo, pode abrir-se para o mundo e nele se manifestar.

Por isso poderia Valério do Bierzo ver total consonância entre sua realidade mais concreta com aquela própria do sagrado, do espiritual transcendente, quando, por exemplo, personagens que descreve como Flaíno, Justo, Isidoro, Recimiro (todos alias encarnando alguma forma de poder mundano, secular ou eclesiástico) seriam vistos na verdade, mais do que enquanto pessoas humanas, personificações ou instrumentos animados do próprio diabo. O diabo lhe apareceria no cotidiano, se lhe apresentaria com contumácia, com uma freqüência quase familiar. Personificar-se-ia nas pessoas, como já dito, se infundiria, embora sempre como simulacro, na natureza animal e vegetal, próprio, aliás, ao pensamento da época em relação aos espíritos.

Filho que fora da Antiguidade Tardia e de sua percepção essencialmente dualista, Valério do Bierzo só poderia sentir os demônios os senhores deste mundo. Segundo as mesmas palavras relevadas pela Escrituras Sagradas, satanás era o Príncipe desse mundo (Jo. 12, 31; 14, 30; 16, 13), ou ainda o deus desse mundo (2 Cor. 4, 4), e se não obstasse, o próprio apóstolo Paulo já havia advertido que nesse mundo "[...] nossa luta não é contra pessoas, mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais [...]" (Ef. 6, 12).

Por isso o demônio, segundo Valério, pudera provocar uma tempestade que descobriu sua cela e o deixou a céu aberto na intempérie e, não contente, lhe enviou uma peste de pulgas para lhe chupar o sangue. Haveríamos de notar que não há aqui lugar para qualquer consideração de cunho biológico ou de fenômenos naturais entendidos por sua natureza mesma. Tudo é dado, manipulado ou subtraído pelo sagrado, divino ou demoníaco. Mas, para a consciência mítica de Valério e dos seus, da

mesma forma que os espíritos do mal jogam contra, os espíritos do bem podem jogar a favor, mas com menos anuência que os primeiros, uma vez imbuídos de uma visão de mundo na qual o demônio dominava o cenário.

Por isso, sem dúvida, o proscênio de tal visão mítica do mundo é dado ao protagonismo do diabo nesses escritos de Valério. É o demônio que personifica a fusão mais ordinária entre os dois mundos: o espiritual e o secular. Deste modo, e não obstante já tivesse colocado entraves à vida bem-aventurada de Valério, possuindo aqueles que o maltratavam ou se infundindo na natureza física para impedir suas obras de caridade e penitência, o demônio agora lhe aparece como um homem de grande estatura que chegava até as nuvens, tal como, alias, já havia aparecido a Antão (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 1988, p. 62).

Tal ocasião se dera em um dia que, logo pela manhã, Valério deixara, em um momento de intervalo, a igreja onde se dedicava a salmodia para fazer suas necessidades fisiológicas em um descampado; lá se deparara com o também gigantesco demônio. Vale comentar que este mesmo contexto fisiológico escatológico encontramos também na *Vita Martinii*, de Sulpício Severo, escrita por volta de 397em que o demônio já havia aí sido identificado às fezes, pois, exorcizado de um energúmeno, deixaria o possuído em meio aos excrementos liberados por uma diarreia (SULPÍCIO SEVERO, 1987, p. 159). Vemos, pois, um esforço de coadunar as realidades espirituais e humanas por elementos que lhe seriam simbolicamente consoantes; ou seja, o diabo ao mau odor, a excreção mórbida, a sujeira, à parte mais degradada do corporal, já que o próprio corpo é em si pouco ou nada quisto ao asceta deste período.

Como já precisamos em mais de um trabalho, as circunstâncias e vicissitudes vividas por Valério são, na sua essência, a reconfiguração daquelas mesmas que leu e encontrou nas *vitae* de outros santos eremitas; portanto, segundo acreditamos, não podendo se sustentar minimamente seu teor "autobiográfico" e suas consequências como quisera até a pouco a tradição filológica e histórica, herdeira da escola bolandista (GAJANO, 1976, p. 9). Valério leu e tomou para si muitas das circunstâncias encontradas nas "vidas" de monges santos como na *Vita Antonii* escrita por Atanásio de Alexandria entre tantas outras.

Como também já observamos, encontramos duas passagens relativas ao aparecimento do demônio ou de sua ação epifânica que são idênticas a encontradas na *Vida de Santo Antão*, escrita por volta de 356: o demônio negro que se alça até as nuvens e sua aparição que causaria o estremecimento e o abalo das estruturas das celas de um e outro eremita. Também já havíamos insistido que tais apropriações das circunstâncias lidas na *Vita Antonii* por Valério do Bierzo foram mais do que apropriações literárias; foram experiências as quais, embora dessa natureza, deveriam

ser efetivamente acreditadas e vivenciadas por Valério que, regido por uma visão de mundo próprio da lógica da consciência mítica não conheceria a diferença entre as experiências objetivas e as subjetivas, as quais não só se fundiriam em uma mesma e absoluta realidade, mas a segunda chegaria mesmo a se alçar sobre a primeira.² Valério do Bierzo, portanto, haveria que reorientar tais quadros de uma vida monástica ideal (as engendradas pela literatura) para sua própria experiência monástica. Tal vivência que passa do *afetivo* do texto lido e meditado para o *efetivo* da experiência exterior seria, pois, mais um *modus operandi* próprio da consciência mítica.

Quanto ao próprio Valério, enquanto personagem histórico dado a conhecer por ele mesmo, vale anotar que, para além das circunstâncias por ele vividas por sua vontade, é ele também resultado desta consciência mítica, agora aplicada a si enquanto ente literário, ou seja, um *eu* histórico-literário que é produto de um desejo de si. É sabido que a percepção do sujeito enquanto constituído por um *eu* autoconsciente de sua plena individualidade não se realizava ainda nesse período (GRACIA, 1987, p. 43). Não haveria uma consciência-de-si que tornasse possível o sujeito se auto reconhecer como ente objetivo, individual e individualizante, sobretudo em relação ao outro, enquanto percebido ele também por uma total alteridade em relação a seu eu.

O ser cognoscente não se distinguiria, portanto, do ser conhecido. Por isso, para a consciência mítica, o *eu*, enquanto ente individual esmaece-se ou ainda não se constituía frente àquela sua natureza ainda não estabelecida de limites estanques e de uma alteridade radical frente ao outro. Aqui, na verdade, ele se une quase que por uma relação de imanência com o outro ao identificar-se com ele afetivamente e, logo, efetivamente. A categoria espiritual se alça àquela que se refere à existência empírica e social. Para nossa fonte, isso quer dizer que o *ser* monge, o estar em plena e gratificante posse dessa condição, é o que justifica e funda a própria existência daquele que a abraça na sua melhor e maior razão de *ser*, ou neste caso, do seu *não ser* neste e para este mundo. Esta condição que supera o homem secular em direção a um ente exemplar, de um desejo fundante deste *ser* para si, oblitera mesmo aquela lógica que busca definir as existências por sua natureza assertiva e objetiva, ou ainda, enquanto pessoas substantivas e singulares.

Ademais, é por meio da leitura e meditação dos livros sagrados, geradores de uma autorreflexão transformadora, que se promoveriam as mudanças mais profundas e eficazes no próprio eu. Elas levam a transubstancialização do humano, do homem velho em homem novo, do homem carnal de morte ao homem espiritual transfigurado,

² Schopenhauer (2014, p. 66) demonstra magistralmente, no que se refere à produção do conhecimento ou de qualquer outra forma produzida pela arte, a qual acrescentamos a literatura, que sua regência é conduzida pelo conhecimento intuitivo, imediato e espontâneo mais do que pelo conceito.

mesmo na densidade desse mundo. Dão à vida outra intensidade e constância, pois a realidade lida e meditada deverá ser tão ou mais real que aquela que se experimenta nas situações mezinhas e pouco atraentes da vida prática, sobretudo nesse período de instabilidades materiais e temores existenciais. Além do mais, podíamos considerar que a dinâmica histórica, não era aquela temporal e culturalmente referenciada pela dinâmica e percepções que são próprias do nosso presente; era marcada e sentida por uma quase anistoricidade tanto quanto aquela encontrada na realidade literária para nós hoje. Nisso também eram consoantes.

O rechaço ou a ausência de ideia do progresso, próprio do período, levava ao cultivo, a valorização e a atualização do mesmo. Queremos com isso dizer que para a consciência mítica a mensuração do tempo e do espaço e, nela, a percepção do eu e do outro, não fora de todo consoante à nossa. O desejo de *ser* e de *ser* no mundo, com toda a ambiguidade que isto encerre para o período, ultrapassava sua experimentação mais externa e dura. Não haveria maiores incongruências entre a realidade lida e meditada de um lado e a experiência do espaço-temporal e materialmente vivida de outro; ambas as realidades se encerram em uma mesma e só realidade que, sonhada é vivida, pois só pode ser vivido o que é sonhado por um sonho exemplar e auspicioso para guiar e realizar a própria vida desperta. Regida soberbamente por sentimentos e razões mais conduzidos pelo desejo e pelas vontades do ser espiritual do que pela percepção racional e empírica da existência cinzenta, tal realidade não promoveria nem dissensões nem rupturas entre o onírico e a vida desperta; nela se conjugariam uma só e mesma realidade.

Nas palavras de Cassirer (2004, p. 269-270), a realidade melhor exequível é aquela constituída pela força do desejo e a partir dela "Há somente uma única esfera indivisa de eficácia, dentro do qual ocorre uma continua passagem, uma constante permuta entre os dois círculos, os quais costumamos distinguir como o mundo da "alma" e o mundo da "matéria". Arthur Schopenhauer (2014, p. 23), sem se referir propriamente ao pensamento mítico, já anotara o quão difícil parece ser na verdade distinguir a realidade da vida desperta daquela constituída pelo sonho noturno. Talvez a distinção entre elas se deva ao fato da primeira ser longa e a segunda curta e por haver o abrupto acontecimento do acordar. Da mesma forma é difícil saber se uma coisa foi percebida ou simplesmente sonhada, sobretudo quando oriunda da memória, seja aquela da experiência mais imediata, seja aquela, e talvez mais gravemente, consignada a relação passado-presente, isto é, ao tempo.

A realidade onírica, portanto, seja a do sonho profético ou do sonho noturno, ou mesmo aquela que arrebatava o homem a plena luz do dia e em meio a percepção tangível do mundo, não se difere substancialmente para o pensamento mítico daquela

que, por exemplo, constitui nossa percepção secular e ordinária da vida exequível; sua lógica é aquela regida e auferida pelo imperativo dos sentimento e das emoções, sobretudo em relação aos desejos, necessidades, medos e satisfações:

Oliveiras, teixos, louros, pinhos, ciprestes, rosais, tamarindos de verde folha perene, por todas as partes esta horta com estas plantas podem em rigor ser denominado louros e a quantidade de arbustos formando linhas, surgindo aqui e ali os filamentos das vinhas trançadas por suas ramas, todo verdejante e frondoso, com a vegetação alta e abundante, até tal ponto refresca o corpo dos ardores do sol abrasador, como se o protegesse uma cova ou a sombra de um rochedo. Enquanto se relaxa o ouvido com o correr da água do regato próximo e presenteia o olfato o odor embriagante das rosas, dos lírios e de todas as outras plantas aromáticas e acalma o ânimo a frescura de todo o verde do pequeno bosque, um sentimento de satisfação sóbria e não fingida senão fiel nos domina (VALÉRIO DEL BIERZO, 2006, p. 309).

Agora, em outro momento e opúsculo:

Pois toda a paisagem, deleitosa pela variedade das plantas, parecia como pintado com os diversos toques de cor de suas flores nunca murchas, com o encarnado rutilante das rosas, com a brancura deslumbrante dos lírios, com as púrpuras e amarelos e suas distintas e mescladas tonalidades: tudo enfim relumbrava com uma crepitante luminosidade, e surpreendido contemplava de um lado a outro maravilhosos bosques e a abundante espessura que se estendia por todas as partes, todo crepitante com um verdor maravilhoso que provocava a admiração. Com esplendores de primavera, a preciosidade inefável de todas as criaturas, relumbrava nas grandes flores de vivas cores, enquanto um perfume de odor embriagador embalsamava o ambiente e um aroma ambrosíaco espalhava seus eflúvios, impregnando tudo com sua névoa de néctar (VALÉRIO DEL BIERZO, 2007, p. 203).

146

A primeira das descrições se refere ao átrio do eremitério em que habitava Valério no fim de sua vida, lá mesmo nos altiplanos montes do Bierzo; a segunda, se refere a visão do paraíso obtida pela morte-temporária do monge Maximo que Valério anotou com tintas próprias. A primeira das paragens, como se vê, é um lugar "material" repleto de razões, elementos e sentimentos espirituais; a segunda é um lugar "espiritual", ainda que todo formado pela "matéria" do mundo. Eis, portanto, por meio desses dois fragmentos, a mais possível verificação de todos nossos esforços até aqui: Valério vive em um mundo regido pela consciência mítica, por sua razão própria; e se o encontrássemos imbuído de alguma outra razão ou percepção do mundo que não fosse essa, como por exemplo, investido da nossa consciência racional e empírica, poderíamos acreditá-lo diante de uma fissura com sua própria realidade ou tomado por uma loucura diante da perda de sua consciência ordinária, uma vez que isto poderia o levar a um mundo do fato e do objetivo, um mundo, portanto, de fantasia enganadora e terrivelmente consignado ao mal e ao nada para nosso monge e para esse período.

Referências

Documentação primária

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. **Vida de Antonio**. Traducción, introducción y notas por A. Ballano. Zamora: Monte Casino, 1988.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

PALADIO. **História Lausiaca**. Versão do grego para o espanhol, introdução e notas por León E. Sansegundo Valls. Sevilha: Apostolado Mariano, 1991.

SULPÍCIO SEVERO. Vita Martinii. In: CODOÑER, Carnen (Ed.). **Sulpicio Severo**. Obras completas. Madrid: Tecnos, 1987.

TEODORETO DE CIRO. **História dos monges de Síria**. Introdução, tradução e notas por Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2008.

VALÉRIO DEL BIERZO. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona, su obra. León: Caja España de Inversiones; Archivo Histórico Diocesano, 2006

Obras de apoio

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. v. 2.

COLLINGWOOD, Robin, G. **A ideia de História**. Lisboa: Presença. 2001.

COLLINS, R. The Autobiographical Works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose. In: **Antigüedad y cristianismo: los visigodos**. Murcia: Universidade de Murcia, 1986. v. III.

GAJANO. Sofia boesch. **Agiografia Alto medievali**. Bolonha: Il Mulino, 1976.

GRACIA, J. J. E. **Introducciónal problema de la individuación en la Alta Edad Media**. Mexico: Universidad Nacional Autonoma del Mexico, 1987.

GUREVICH, Aaron. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1991.

GUSDORF, George. **Mito e metafísica**. Buenos Aires: Nova editorial, 1980.

SHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

A ÉTICA E A CONCEPÇÃO RELIGIOSA DE ISIDORO DE SEVILHA: O LIVRO DAS *SENTENÇAS*

Sergio Alberto Feldman*

Resumo: Isidoro de Sevilha, cognominado o Hispalense, viveu numa era de transição, que se sucedeu a queda do império Romano do Ocidente, no final do séc. VI e na primeira metade do séc. VII. Irmão do bispo de Leandro de Sevilha, sucedeu-o na diocese hispalense. Autor de vasta obra exegética e doutrinária, fundamentada no saber clássico e na patrística, foi conselheiro de reis, líder de dois concílios da igreja ibérica. Muitos o consideram um dos últimos “padres da igreja”. Sua obra exegética objetiva provar a verdade da fé cristã, através de leitura alegórica e tipológica. Sua maior obra teológica foi o livro das *Sentenças*, no qual explica toda a sua concepção de mundo: Deus, homem, igreja, os pecados, o castigo, a oração, a *lectio divina*, a política e o final dos tempos. Este artigo pretende descrever e analisar a visão de mundo isidoriana, vista através do prisma da luta do bem e do mal, do confronto entre as boas ações e os pecados, que emana desta obra.

Palavras-chave: Isidoro de Sevilha; Pecado; Livro das Sentenças.

148

Abstract: Isidore of Seville, called the Hispalense, lived in a transition era, which came after the fall of the Western Roman Empire, at the end of 6th century, and the first half of 7th century. He was the brother of the Bishop of Leander of Seville, and succeeded him in the Hispalense dioceses. He was the author of a vast exegetic and doctrinaire work, based on the classic knowledge and on patristic, he was the counselor of kings, and leader of two councils of the Iberian Church. Many consider him as one of the last “Fathers of the Church”, the objective of his exegetic work was to prove the truth of the Christian faith, through allegoric and typological literature. His major theological work was the book of *Sentences*, where he explains his entire conception of the world: God, men, church, the sin, punishment, prayer, the *divine lectio*, politics, and the end of times. This article aims at describing and analyzing Isidore’s view of the world, from the point of view of the fight between Evil against Good, the struggle between the good deeds and sins that stem from his work.

Keywords: Isidore of Seville; Sin; Book of Sentences.

Submetido em: 10/09/2017

Aceito em: 13/10/2017

* Professor associado III, vinculado ao DEPHIS/UFES e ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS). Vinculado ao Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos (LETAMIS) e Sefaradis. Graduado em História Geral na Universidade de Tel Aviv (Israel), mestre em História Social pela USP e doutor em História pela UFPR. E-mail: serfeldpr@hotmail.com.

Há cerca de duas décadas se discute sobre quem seria o patrono da internet. O candidato mais votado tem sido sempre o bispo Isidoro de Sevilha. A pergunta que se faz de imediato seria: por quê? Quais as razões desta candidatura ter tanto apoio.

Uma das razões seria a obra mais famosa de Isidoro: as *Etimologias*. Uma espécie de enciclopédia criada na antiguidade tardia e que serviu de referencia a inúmeros filósofos e teólogos medievais. Uma redução do saber clássico apresentado, sob uma ótica cristã e de uma maneira acessível, numa era de poucos saberes e na qual havia uma grande maioria de iletrados. Saber acessível e superficial, tal qual a internet? Essa definição não faz jus a grandeza de um pensador cristão, que viveu numa era de crise e ruptura.

Isidoro (c. 560-636), provavelmente nascido em Sevilha (ou talvez Cartagena) no período visigodo. Bispo da primeira cidade entre os anos de 600 a 636. Autor de vasta obra, conhecedor dos escritos clássicos e da patrística, que o antecedeu. Teve forte influência de Agostinho de Hipona e do papa Gregório Magno. Suas obras mais conhecidas são as *Etimologias*, a *História* e as *Sentenças*. Muitas obras menores preenchem uma vasta atividade literária. Seu trabalho pastoral foi direcionado ao clero diocesano e também a toda Hispânia através de seus escritos.

Seguindo os passos de seu irmão Leandro, que o antecederia na diocese de Sevilha, e dentro de um estilo próprio, manteve contato com os reis visigodos de seu período, tendo influenciado bastante os reis Sisebuto, Suintila e Sisenando. Seu papel na política teve enorme importância. Presidiu o II Concílio de Sevilha em 619 e o IV Concílio de Toledo (633), tendo exercido enorme influência na igreja ibérica neste período (ORLANDIS, 1988, p. 103; 113).

Propomo-nos nesta breve apresentação, analisar alguns trechos de sua obra *Sentenças* e tentar entender um pouco sua compreensão das maneiras de se aproximar de Deus, de obter a verdadeira conversão e o seu conceito de pecado. Como se aproximar de Deus? Como se converter? A ética isidoriana permeia toda sua obra e direciona o homem a se aproximar de Deus e buscar nas virtudes, o caminho da sua salvação.

A definição de Isidoro conceitua aquelas que viriam a ser consideradas por seus predecessores como as três vias clássicas de se aproximar de Deus e de seus caminhos: a *purgativa*, a *iluminativa* e a *unitiva*. Isso se pode perceber no trecho: "El progreso de cada converso se presenta dividido en tres etapas, a saber: la primera enmendarse del mal; la segunda, practicar el bien; la tercera, conseguir el premio de la obra buena" (Isidoro, *Sent.*, II, 7, 7).¹

¹ No original: "Tripartitus describitur esse uniuscuiusque conversi profectus, id est, primus, corrigendi a malo; secundus, faciendi bonum, tertius, consequendi boni operis praemium". Optamos por manter no corpo do texto a versão em espanhol, de fácil compreensão.

Os caminhos para Deus são difíceis e os degraus da ascensão são definidos pelo Hispalense.² No livro das *Sentenças*, Isidoro tenta qualificar os níveis ideais da aproximação com Deus, através do estudo e das obras, mas principalmente, pelo distanciamento do “século”.³ Pode se afirmar que ele seja um dos primeiros a falar de categorias de aproximação com o divino: os incipientes, os proficientes e os perfeitos (Isidoro, *Sent.*, II, 18, 35).

Podemos perceber que na visão isidoriana, o ideal monástico de uma vida contemplativa seria o nível mais elevado. O monge rompe com o mundo e se separa dos negócios mundanos. As duas etapas iniciais são a preparação para poder se chegar à união com Deus. Após a extirpação do pecado e dos vícios e distanciamento da vida mundana se poderia chegar a uma vida contemplativa e ao “premio de la obra buena”.

A idéia central de toda sua obra é o pecado. O homem pode se fortalecer através da espiritualidade aproximando-se de Deus ou se distanciar das virtudes, aproximando-se do pecado, do materialismo e da vida mundana.

A vida humana é o palco da luta das virtudes contra os vícios: em latim um capítulo do segundo livro se denomina *De pugna virtutum adversus vitia* (Isidoro, *Sent.*, II, 37).⁴ Vícios seria o termo isidoriano para pecado: os sete pecados capitais são definidos de maneira um pouco diferente de seus antecessores, mas mantendo a postura tradicional da patrística. Os vícios se iniciam no distanciamento de Deus. O ser humano deve constantemente lutar contra os vícios ou pecados: se arrependendo dos erros cometidos, se distanciando dos vícios e se re-aproximando de Deus (Isidoro, *Sent.*, II, 32, 1).⁵

Esta concepção de mundo isidoriana se assemelha muito e faz lembrar a obra de Hilário Franco Jr., *Idade média nascimento do Ocidente*, na qual o autor explicita os componentes centrais do imaginário de mundo medieval. Diz:

O primeiro deles a ser analisado é a visão sobrenatural que se tinha do universo. Depois o simbolismo, a única linguagem possível para aquela leitura do universo. A seguir, o belicismo, o sentimento de que tudo e todos participam da luta cosmológica entre as forças do Bem e do Mal. Por fim, o contratualismo, as formas de relação com um ou outro daqueles partidos do mundo extra-humano (FRANCO JR., 2001, p. 191).

² Hispalis seria Sevilha em latim. Hispalense é Isidoro de Sevilha.

³ Neste contexto século não se refere a uma centena de anos, mas ao mundo leigo, carnal, não espiritual ou mundano.

⁴ Neste capítulo se dedica a descrever os árduos confrontos entre as virtudes e os pecados capitais. Na seqüência da obra, nos capítulos que seguem, descreve e analisa cada um dos pecados capitais, seguindo uma ordem e uma classificação própria. A *superbia* (soberba) é considerada o pecado de maior gravidade, pois a partir da soberba, ocorre a desobediência a Deus.

⁵ No original: “Recendens homo a Deo statim vitiorum traditur potestati, ut dum patitur infesta vitia, revertendo, unde ceciderat resipiscat”. Isidoro faz uma alegoria à queda do homem, no pecado original: o homem que peca e se entrega aos vícios se afasta de Deus. Ao sofrer os efeitos desta ‘queda’, tende a se arrepender e a buscar o retorno ao ‘estado do qual havia caído’.

Estas também são as vigas mestras na percepção de mundo do Hispalense. Um amplo e profundo simbolismo que se reflete na explicação do mundo como um campo de batalha. Ou seja, o belicismo. O bem e o mal se digladiam e os humanos devem fazer escolhas. A igreja compreende que tem uma função educacional que é fazer entender a sociedade dos fiéis, qual seria o caminho da humanidade, para a segunda vinda de Cristo e a sonhada redenção do final dos tempos, poder se consumir. Fazendo uso de Franco Jr. (2001), engajar a sociedade cristã na batalha que redundaria na escatologia e na vitória do bem, da verdade, ou seja, de Cristo contra o diabo.

Isidoro desenvolve uma concepção de mundo permeada por uma luta constante, do bem e do mal, das virtudes e dos vícios, do espiritual e do material /carnal. Toda a sua compreensão dos fatos, da vida, das relações políticas, do governante ideal, do sentido da história, acaba por refletir esta concepção do combate ao mal e dos perigos inerentes ao "século". Essa é uma constante de sua obra. Pode-se percebê-la também nas *Etimologias* ou na *História*.

Ainda que isto seja perceptível em toda a sua obra, nas "Sentenças", Isidoro aprofunda e esclarece de maneira clara e profunda a sua concepção de mundo. Por isso é nossa intenção articular a sua leitura e análise, para melhor compreender a sua visão de mundo.

No início do livro I descreve Deus e seus atributos (capítulos 1 a 6), a criação do mundo, do tempo, dos anjos, do homem e do mal (capítulos 7 a 13). Em seguida descreve Cristo e o Espírito Santo (capítulo 14). Daí em diante descreve a igreja e seu papel na história. Toda a seqüência do livro é ordenada no intuito de ensinar e doutrinar na fé verdadeira e combater o mal e o pecado. A igreja, suas instituições, seus sacramentos são a vanguarda da luta. O homem é descrito como um microcosmo. Isidoro segue a linha de cultura clássica. Abre o capítulo *De Mundo* (O mundo) expondo o principio geral da relação entre o microcosmo humano e o macrocosmo: "El mundo está compuesto de elementos visibles, que por cierto pueden ser investigados. El hombre, en cambio, integrado por un conjunto de elementos, en cierto modo viene a ser en compendio, otro mundo creado" (Isidoro, *Sent.*, I, 8, 1).⁶

O homem, assim como o mundo, é bom por natureza (Isidoro, *Sent.*, I, 9, 6).⁷ Contudo o pecado original causou uma queda, e o tornou suscetível ao pecado. Eis aqui o problema central da obra, da concepção de mundo, da visão da sociedade e do

⁶ No original: "Mundus ex rebus visibilibus, sed tamen investigabilibus constat. Homo autem ex rerum universitate compositus, alter in brevi quodam modo creatus est mundus". Aqui Isidoro mostra sua forte influência da cultura clássica, ao relacionar macrocosmo e microcosmo. Esse tema é largamente analisado na obra de Jacques Fontaine.

⁷ No original: "Fecit Deus omnia valde bona. Nihil ergo natura malum [...]". Na concepção isidoriana o mundo foi feito bom e mesmo o que aparenta ser mal, se usado de maneira adequada, se torna bom. Trata-se de uma obra divina, portanto tudo o que foi divinamente criado seria bom por natureza.

sentido do poder de acordo ao bispo hispalense. O mundo estava contaminado pelo pecado e a função da igreja era purificar a sociedade e aproximá-la de Deus. "A causa del pecado del primer hombre y en castigo del mismo, todos los males juntos cayeran sobre la totalidad del género humano" (Isidoro, *Sent.*, I, 9, 8).⁸

Essa condição leva o homem a viver em permanente tensão com Deus e com seus desejos carnis, sendo tentado pelo Diabo e forçado a viver sua existência terrena como um verdadeiro castigo, tentando se purificar e se aprimorar (Isidoro, *Sent.*, III, c. 1-6; III, c. 58; I, c. 11, 7-10).⁹ Tudo o que for prazer carnal, é definido como uma armadilha, uma tentação que leva o homem a cair nos braços do Diabo. "El hombre, a causa del pecado, fue entregado en poder del diablo [...]" (Isidoro, *Sent.*, I, c. 11, 7).¹⁰

Para vencer as tentações do Diabo e da carnalidade deve se elevar aos céus, a Deus (Isidoro, *Sent.*, III, 16, 5-7). Isidoro descreve os caminhos que propiciam essa elevação. Acredita que através da misericórdia divina e por sua graça, complementada pela ação e disposição humana - o fiel pode superar o pecado (Isidoro, *Sent.*, I, c. 27, 3; II, c. 5, 2-5).¹¹ A ação humana que rechaça o pecado e se distancia dele é denominada por Isidoro pelo termo "conversão".

Não se trata da conversão do pagão, do judeu ou do herege. Trata-se da conversão do fiel que já é batizado, mas precisa transcender a sua condição de herdeiro do pecado original. É o descendente do primeiro homem que trata de restaurar ao nível pessoal, extirpar a mancha do pecado original, se elevando a Deus. No seu entendimento, a validade da conversão é sua manutenção, de maneira plena, persistente e contínua. Trata-se de uma atitude de perseverança, de ação diária, que se inicia e se mantém pelo resto da vida (GARCIA, 1980). "Porque entonces agrada a Dios nuestra conversión cuando, perseverantes, hasta el fin, dejamos ultimado el bien que comenzamos?" (Isidoro, *Sent.*, II, c. 7, 2).¹²

O livro das *Sentenças* descreve de maneira extensiva o trabalho de conversão. Trata-se de uma luta cotidiana, extensa e de difícil execução. Algumas 'armas' espirituais são ressaltadas para ajudar o converso. Descreveremos algumas delas, de maneira a compreender um pouco, a visão isidoriana.

⁸ No original: "Cuncta mala per peccatum primi hominis pro poena sunt translata in universus genus humanum". O pecado original se caracteriza aqui como a origem de todos os males.

⁹ Nestes trechos Isidoro analisa a condição humana diante de Deus, do pecado e do castigo. Enfatiza os castigos divinos, a atuação do Diabo e as maneiras que se manifestam os castigos através de acontecimentos, doenças e dissabores. No livro III, cap. 58 cuida de explicar os males e dissabores que sofrem os justos. E no trecho do livro I, cap. 11 caracteriza a função e a razão da existência do Diabo.

¹⁰ No original: "Homo propter peccatum tunc traditus est Diabolo [...]"

¹¹ Trecho no qual Isidoro conceitua e determina a importância da graça e da misericórdia divinas. Na sua compreensão sem a graça e a misericórdia divina é impossível a salvação do ser humano.

¹² No original: "Tunc enim placet Deo nostra conversio, quando bonum, quod inchoamus, perseveranti fine complemus".

A primeira é a compunção ou o pesar de ter cometido pecado ou má ação. Isidoro acrescenta a humildade e a capacidade de se afastar dos desejos carnis. Seria uma aguda forma de autocrítica espiritual, uma reflexão extrema que de princípio admite a fraqueza do gênero humano, entregue as tentações do “século”, aos desejos carnis e da terrível soberba que o impede de perceber sua pequenez diante do criador. “La compunción del corazón es el sentimiento de humildad del alma acompañado de lágrimas que brota del recuerdo de los pecados y del temor al juicio” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 12, 1).¹³

A segunda é a penitencia. Trata-se de uma consciência dos pecados, uma atitude de arrependimento. O justo tem autocrítica e Isidoro considera este estágio como fundamental para combater o pecado. “Cada uno comienza a ser justo, desde el momento en que se constituye en su acusador [...] Es ya una gran parte de la justicia que el hombre conozca que es malo [...]” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 12, 1-2).

A terceira seria a oração. A oração ajuda a combater o assedio dos vícios e pecados, dos desejos carnis e das tentações que se insinuam através dos sentidos. “[...] aplicarse a la oración cuanta veces le asalta algún vicio, ya que la oración frecuente neutraliza el ataque de éstos” (Isidoro, *Sent.*, III, c. 7, 1 *et seq.*).

A oração exorciza os demônios, pois invoca a presença do Espírito Santo que faz as presenças demoníacas se esvaírem (Isidoro, *Sent.*, III, c. 7, 3).¹⁴ A oração tem importância enorme na concepção isidoriana e isso se percebe, tanto pelo espaço que lhe dedica, como no poder atribuído e no significado da oração como elemento purificador do pecado e dos vícios por propiciar a união com Deus, facilitando ao convertido na sua aproximação ao Senhor.

A quarta arma espiritual que percebemos na visão isidoriana é a *Lectio Divina*. Isidoro lhe dedica cerca de sete capítulos do *Livro das Sentenças*. Trata-se da leitura e da análise dos ensinamentos divinos contidos nas Escrituras. Ainda que a oração supere a leitura (*lectio divina*), esta a complementa: “[...] porque cuando oramos somos nosotros que hablamos con Dios, mas cuando leemos, es Dios quien habla con nosotros” (Isidoro, *Sent.*, III, c. 8, 2).¹⁵ A leitura oferece ao fiel o instrumento para poder combater o pecado, enfrentar os vícios e se elevar a Deus.

Essas armas espirituais podem ser usadas por todos os fiéis, mas está claro para Isidoro que há sutis diferenças entre os fiéis. Isidoro tenta qualificá-los e defini-los de acordo a gêneros de vida ou categorias. Sendo os fiéis diferentes entre si,

¹³ No original: “Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis, exoriens de recordatione peccati et timore iudicii”.

¹⁴ No original: “Quando quisque orat, sanctum ad se spiritum advocat. At ubi venerit, confesti tentamenta daemoniorum quae se mentibus humanis imergunt, praesentiam eius ferre non sustinentes, effugiunt”.

¹⁵ No original: “Qui vult cum Deo sempre esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Nam cum oramus, cum Deo ipsi loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur”.

terão gêneros de vida e espiritualidade adequados a cada um dos caminhos que levam ao Senhor.

Os três gêneros de vida na concepção isidoriana são os monges, os clérigos seculares e os laicos (Isidoro, *Sent.*, III, c. 18-22; III, c. 15, 5; II, c. 7, 7). Todos devem ter como objetivo a purificação da alma para atingir o nível de contemplação. Os monges podem atingir esse nível, desde que, “[...] renunciem debidamente a todo lo suyo e busquen [...] una vida más perfecta” e para tanto devem desligar-se de tudo, até de si mesmos.

“Para la perfección no basta que haya renunciado a todos sus bienes, se no renuncia también a sí mismo. Mas qué significa negarse a sí mismo sino renunciar a los placeres propios?” (Isidoro, *Sent.*, III, c. 18, 2).¹⁶ O ideal é desligar-se do mundo, dos bens materiais, dos prazeres carnis e passar a viver só para Deus. Ou seja, a “[...] vida activa hace bien uso de los bienes del mundo, mas la contemplativa, renunciando al mundo, se complace en vivir solo para Dios” (Isidoro, *Sent.*, III, c. 15, 2).¹⁷

Seguindo essa proposição isidoriana, a razão de ser dos fieis e principalmente dos clérigos e monges seria o conhecimento de Deus e de sua vontade expressa nas sagradas Escrituras. Isidoro afirma no início do livro II, definindo a sabedoria: “Todo lo que es sabio según Dios es feliz. La vida feliz consiste en conocer la divinidad. El conocimiento de la divinidad da merito a la obra buena, y el merito de la obra buena es premio de la eternidad” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 1, 1).¹⁸

154

A leitura das Escrituras (*lectio divina*) seria o diálogo de Deus com os seres humanos. A instrução ou iluminação deve ser direcionada a todos. Como agir de acordo aos desígnios de Deus, sem conhecer sua palavra? Como transmiti-la, se o analfabetismo e a ignorância predominavam na sociedade hispano-goda? Isidoro vivia num período de obscurantismo quando o preparo dos doutores, dos clérigos e dos monges era limitado ou quase nenhum. Sua obra, de uma maneira geral demonstra esta preocupação. As Sentenças se encaixam nesta perspectiva de ensinar e preservar o saber e a fé. A preocupação de Isidoro é externada com clareza e veemência.

É preciso excluir do sacerdócio os pecadores e iníquos, mas também os despreparados e ignorantes. Os primeiros corrompem os fieis com sua maldade e os segundos são incompetentes e inábeis para cuidar de seu rebanho de fieis (Isidoro, *Sent.*, III, c. 35).¹⁹ Isidoro considera a ignorância como uma das causas do pecado. A seu

¹⁶ No original: “Ad perfectum non sufficit, nisi ut, abnegatis omnibus suis, etiam seipsum quisque abneget; sed quid est seipsum abnegare, nisi voluptatibus propriis renuntiare? [...]”.

¹⁷ No original: “Activa vita mundanis rebus bene utitur, contemplativa vero mundo renuntians, soli Deo vivere delectatur”.

¹⁸ No original: “Omnis qui secundum Deum sapiens beatus est. Beata vita cognitio divinitatis est. Cognitio divinitatis virtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est”.

¹⁹ Isidoro afirma que se um cego orienta outro cego ambos cairão no abismo.

ver, “[...] por causa de la ignorância peco Eva en el paraíso” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 17, 3).²⁰ Se, como dissemos acima, a vida feliz consiste em conhecer Deus, fica implícito que o valor da sabedoria e das obras, depende da fé. “No podemos alcanzar la verdadera felicidad sino mediante la fe [...]”.

Isidoro coloca o saber a serviço de Deus, da moral e dos valores cristãos: sem Deus de nada vale o saber. Um saber fora da doutrina e da fé tem valor negativo. A busca de Deus impregna todo saber e é a razão da existência terrena de acordo com Isidoro. Não pode haver saber verdadeiro, sem obras de virtude e sem a busca da fé verdadeira. “El primer afán de la ciencia consiste en buscar a Dios; luego, la integridad de vida acompañada de obras de virtud [...]” (Isidoro, *Sent.*, III, c. 1, 3).²¹

Aquele que se dedica aos negócios e às preocupações terrenas se distancia do saber verdadeiro: “Nadie recibe con plenitud la sabiduría de Dios, sino aquel que se esfuerza en sustraerse a toda preocupación de los negocios” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 1, 4).²²

A condição *sine qua non* é o respeito e o temor a Deus. É o ponto de partida para realmente se aproximar de Deus. O temor a Deus é o primeiro degrau, pois leva o fiel a dominar o desejo carnal e material, pelo receio do castigo futuro (Isidoro, *Sent.*, II, c. 8, 3). Em seguida o convertido pode evoluir e atingir um elevado grau de conhecimento, aonde o temor dá lugar ao amor a Deus. “Es preciso que todo converso, tras el temor procure elevarse hasta el amor a Dios, como un hijo, e que no esté siempre abatido por el temor, cual un siervo”.²³

Isidoro considera que a servidão seria um castigo pelo pecado original. Neste trecho, faz uma definição da condição humana: ser livre seria se libertar do medo (*timore*) e da repressão. Para sair do estado de servidão e cegueira, um humano deveria elevar seus conhecimentos de Deus. Ao conhecer Deus, o ser humano não precisa do medo e do castigo para temê-lo e respeitá-lo. O conhecimento eleva-o, ao nível do amor a Deus.

Um nível difícil (impossível) de ser atingido por quem vivia no “século”. O mundo material e carnal era repleto de armadilhas e perigos. Isidoro constrói cuidadosamente as etapas dessa evolução, enumerando-as e descrevendo os perigos e as tentações do mundo material, dos desejos carnis. Os pecados devem ser combatidos com serenidade. O progresso espiritual deve ser atingido através de um método cuidadoso e meticuloso.

²⁰ Isidoro qualifica tipos de pecados de acordo as suas razões: ignorância, debilidade (fraqueza), malícia. Eva pecou por ignorância, mas Adão voluntariamente, pois agiu de maneira deliberada e consciente (*sed sciens prudensque peccavit*).

²¹ No original: “Primum est scientiae stadium quaerere Deum, deinde honestatem vitae cum innocentiae opere”.

²² No original: “Nullus sapientiam Dei plene recipit, nisi qui se ab omni abstrahere actionum cura contendit”.

²³ No original: “Necesse est omni converse ut post timorem consurgere ad caritatem Dei debeat, quasi filius, nec semper sub timore iaceat, quasi servus”.

Isidoro considera que “primeramente hay de reprimir el mal para luego ejecutar el bien” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 36, 5).²⁴ Há aqui uma clara e demarcada concepção dos usos do poder, do sentido da *res* pública cristã. A concepção de poder isidoriana é negativa. A monarquia isidoriana deve controlar o comportamento social, coagir os súditos no sentido de se comportar dentro dos parâmetros definidos como adequados ou éticos a uma sociedade cristã pura, fiel a Deus e assim sendo a razão de ser do governo seria reprimir os súditos, controlar seu comportamento, seus impulsos materiais e carnis, que os conduzissem ao pecado.

Isto é diametralmente oposto a concepção de *res* pública, dentro do conceito clássico ou greco romano de estado, que visava o bem estar dos cidadãos ensejando que tivessem tempo e espaço para exercitar, seja a mente, seja o corpo e no espaço da *polis* ou da *urbs* praticar a política, cultivar um corpo são e os saberes amplos e racionais da cultura e da filosofia – aqui se pretende uma organização política de caráter coercitivo, que controle o pecado e direcione a sociedade a comportamentos aceitos como puros e adequados. Mas como executar tal proposta? Como elevar os fiéis a este patamar moral tão espiritual?

A etapa inicial é praticamente uma pré-condição para a etapa seguinte, superior e elevada. Nesta visão “[...] hay que desarraigar del hombre los vicios y luego implantar las virtudes. Porque la verdad no puede tener cohesión ni estar unida con la mentira [...]” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 36, 6).²⁵

156

O pecado deve ser identificado, descrito e demarcado de maneira pedagógica. Os limites do bem e do mal, do certo e do errado são aclarados por Isidoro, para demarcar o que o convertido pode ou não pode fazer. Pecar é distanciar se de Deus. O pecado é como a morte da alma e se assemelha a cair no inferno (Isidoro, *Sent.*, II, c. 14,2). A incidência no pecado é comparada com uma queda e um distanciamento de Deus (Isidoro, *Sent.*, II, c. 15, 1; II, c. 23, 6; II, c. 32, 1) 3). Isidoro compara a queda num poço e a reincidência como o fechamento da passagem: “Cometer el pecado es como caer en un pozo, mas contraer lo costumbre de pecar es como estrechar la boca del pozo a fin de que no pueda salir quien cayo en el” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 23, 4).²⁶

Isidoro dedica longos trechos de sua obra para definir e caracterizar o pecado. Sua pedagogia social era que esclarecendo á sociedade, através dos representantes da igreja, o que seriam os pecados, gradualmente os súditos (leia-se fiéis) se afastariam do erro e do pecado. A origem do pecado está ligada ao ímpeto de concupiscência, à

²⁴ No original: “Prius est cohibendum a malo, deinde exercendum bonum”.

²⁵ No original: “Prius vitia exstirpanda sunt in homine, deinde inserendae virtutes. Nam cohaerere et coniungi non potest veritas cum mendacio [...]”.

²⁶ No original: “Peccatum admittere cadere est in puteum; consuetudinem vero peccandi facere, os putei est angustare, ne is qui cecidit valeat exire”.

fraqueza, à ignorância, ou por razões conscientes e intencionais. O processo de criação do pecado passa pelo coração e depois se consuma em ações. As motivações seriam quatro: “[...] por sugestión demoníaca, por deleite carnal, por consentimiento de la voluntad, por justificación de la soberbia” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 17, 2).²⁷ A consumação em ações pecaminosas é feita “[...] ora a escondidas, ora en publico; ora por costumbre, ora por desesperanza” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 17, 2).²⁸

Na sua descrição e qualificação dos pecados divide-se em mais leves (Isidoro, *Sent.*, II, c. 18, 1-6) e mais graves (Isidoro, *Sent.*, II, c. 19, 1-8); públicos e ocultos (Isidoro, *Sent.*, II, c. 20, 1-5); analisa o costume (Isidoro, *Sent.*, II, c. 23), o afeto (Isidoro, *Sent.*, II, c. 21) e a necessidade de pecar (Isidoro, *Sent.*, II, c. 22) de muitas pessoas.

Isidoro era um homem de seu tempo. Separava o espírito do corpo e entendia que as doenças e os males eram causados pelos pecados. Os sentidos do corpo, ou carnis (*sensus carnis*) seriam a porta da doença que se apossa do corpo e da alma (Isidoro, *Sent.*, II, c. 28). Na sua concepção o pecado penetra na alma pelos cinco sentidos: audição, olfato, gosto, vista e tato (BASTOS, 2002). Usando uma alegoria bíblica baseada em Abdias, c. 1, v. 11 compara a tomada de Jerusalém pelos babilônios (os quais denomina estranhos ou *extraneos*), com a tomada do corpo, através de suas ‘portas’ (sentidos) por espíritos inferiores, afirmando que “[...] sin duda, los extraños son los espíritus inmundos, que se introducen en el alma a través de los sentidos carnales como a través de puerta y la esclavizan con sus halagos” (Isidoro, *Sent.*, II, c. 28, 2).²⁹ O desejo e os prazeres carnis são aqui comparados a uma posse por espíritos inferiores.

Na sua detalhada descrição dos pecados, sempre os relaciona de alguma maneira com a carnalidade, a soberba, o desejo pelo poder e o Diabo. Fala seguidamente dos vícios (Isidoro, *Sent.*, II, c. 32), mas não os conceitua com clareza e nem os diferencia dos pecados. Em alguns momentos vícios se assemelham como antônimo de virtudes. “Así, el vicio nace del vicio, como la virtud surge de la virtud”.³⁰

A visão isidoriana de mundo compreende o mesmo, como um imenso campo de batalha entre o bem e o mal: o homem deve optar por se alinhar ao lado de Deus, renunciando ao mal, aos desejos carnis e materiais. Ou então pelo menos, minimizar sua relação com estes prazeres e agir de maneira reta e coerente com os princípios cristãos.

²⁷ No original: “[...] suggestione daemonum, delectatione carnis, consensione mentis, defensione elationis.

²⁸ No original: “[...] nunc latenter, nunc palam, nunc consuetudine, nunc desperatione».

²⁹ No original: “Extraneos quippe inmundos esse spiritus, qui tanquam per portas, ita per sensus carnis animam irrepunt, et eam illecebrando devincunt».

³⁰ No original: “Sic vitio vitium gignitur, sicut virtus virtute concipitur”.

Breves reflexões finais

O pecado permeia as representações de mundo na perspectiva isidoriana. Há uma clara intenção de enfrentar o inimigo declarado e explícito com toda a intensidade possível: o Diabo está no mundo material, carnal e sensorial. Não há outro caminho senão exercer mecanismo de controle, usando da pregação, da exegese dos textos sacros e da explicitação da culpa implícita ao gênero humano.

A percepção do mundo isidoriana deixa claro que o estado, neste caso a monarquia visigótica tem como função e *raison d'être* a coerção, a repressão e a extirpação do pecado. A política se legitima na função de repressão do pecado inerente ao gênero humano, desde a queda. O estado não tem como na cultura clássica o objetivo da *res pública*, do bem estar do cidadão. Sua perspectiva é negativa, de repressão e coerção. A segunda vinda de Jesus Cristo está na direta dependência da vitória da igreja na luta contra o Diabo, seus asseclas e na extirpação dos pecados.

Referências

Documentação primária

ISIDORO DE SEVILHA. Los tres libros de las "Sentencias" In: **Santos padres españoles: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso**. Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz y I. Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. v. II.

Obras de apoio

BASTOS, M. J. da M. **Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séc. IV-VIII)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FELDMAN, Sergio Alberto. **As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica: perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo**. Curitiba: Prismas, 2017.

FRANCO Jr., Hilário. **Idade Média, nascimento do ocidente**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GARCIA, B. R. **Espiritualidad y "lectio divina" en las "Sentencias" de S. Isidoro de Sevilla**. Zamora: s.n., 1980.

ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 1988.

Artigo

A CONSTRUÇÃO RETÓRICA DA RAINHA BOUDICA COMO MULHER NA *HISTÓRIA ROMANA* DE DIÃO CÁSSIO

Bruno Soares Lima*

Resumo: Este artigo tem como objetivo apontar para a localização específica dos elementos retóricos presentes no texto do livro 62 da *História Romana* escrito por Dião Cássio em 221, intentando expor como o texto constrói e qualifica o gênero da rainha Boudica que liderou uma rebelião contra Roma na região da Bretanha no ano de 61.

Palavras-chave: Retórica; Dião Cássio; Gênero; Boudica.

Abstract: This article aims at pointing to specific rhetorical elements in the text of book 62 of *Roman History* written by Cassius Dio in 221, trying to expose how the text builds and qualifies the gender of Queen Boudica, who led a rebellion against Rome in the region of Brittany in the year 61.

Keywords: Rhetoric; Cassius Dio; Gender; Boudicca.

Nosso estudo terá como objeto de análise a relação de gênero estabelecida na narrativa sobre a rainha Boudica nos capítulos 2, 6, 7 e 11 do livro 62 da *História Romana* do escritor romano Dião Cássio, que viveu entre 150 e 231. O objetivo deste artigo é apontar para a localização específica dos elementos retóricos presentes nas passagens dos referidos capítulos que mostram Boudica liderando uma rebelião contra os romanos na região da antiga Bretanha. Propomos, a partir desses elementos, que o recorte da obra permite uma análise sobre o binômio homem *versus* mulher no período em que Dião Cássio escreveu. Posto desta forma, a problemática se apresenta na seguinte pergunta: se os referidos capítulos da obra permanecem essencialmente os mesmos, a leitura feita de Boudica muda através do tempo? E, se esse texto sobre a rainha que chega até nós traz vestígios das leituras feitas ao longo da sua transmissão, elas se diferenciam das outras feitas anteriormente? Ou, apenas as reproduzem?

Neste artigo, pretendemos demonstrar que essa leitura sobre Boudica na obra de Cássio muda e só é possível diferenciá-la, como discutimos mais a frente, a partir da categoria de gênero. Entendemos que a literatura, empossada de suas características estilísticas imanentes, como: suas particularidades criativas, suas figuras de linguagem, seus efeitos de sentido e seu propósito narrativo, dispõe dos mesmos critérios no ato narrativo tanto no relato histórico quanto no relato fictício, pois narrar é “a transição, através do tempo, de um estado de coisas a outro diferente, e um narrador nos conta essa mudança” (PERKINS, 1999, p. 1). Deste modo, o ser que faz esta transição não é um ser humano, mas uma forma literária (PERKINS, 1999, p. 3). É esta forma que guia o narrador na organização da narrativa, esclarecendo as escolhas, as omissões e as ênfases nos relatos das ações e descrições da personagem. Posto dessa forma, é difícil fazer uma leitura dos capítulos já mencionados do livro 62 da *História Romana* de Dião Cássio como uma imagem verdadeira e objetiva da rainha Boudica, pois sua narrativa é uma construção textual que se torna coerente a partir da própria audiência (SCHMIDT, 1996, p. 104), nesse sentido, entendemos que não se trata de afirmar se Boudica é verdade ou objetiva, mas se é plausível para o leitor destinatário da obra em relação ao seu contexto social. Nesse sentido, segundo Schmidt (1996, p. 105), posicionamos a leitura a partir do estabelecimento de relações, isto é, um a “concatenação dos dados”. É para essa “concatenação dos dados” que trazemos os conceitos de gênero desenvolvidos por Scott (1995), Rubin (1993) e Butler (2003). Estes conceitos se fazem necessários, pois a *História Romana* de Dião Cássio é uma obra grande, cobrindo o período de 69 a.C. a 229. Entretanto, os registros fragmentados dos livros que nos chegaram (OVERBECK, 1969, p. 135), aliados à questão composicional, por exemplo, o uso da imagem da mulher estrangeira selvagem e bárbara fazia parte do estereótipo

clássico das narrativas (BÉLO, 2014, p. 9), faz com que Boudica, em quase todos os aspectos, seja uma criação romana (BEARD, 2013, p. 155). Tais circunstâncias oferecem dificuldades consideráveis de interpretação. Apesar disso, estudar o livro 62 da obra de Dião Cássio, é buscar um olhar mais próximo do universo social do autor no seu lugar e no seu tempo na tentativa de recuperar a memória de uma mulher que foi pensada e viabilizada através da negação do seu gênero por parte da elite romana do século III. Dessa forma, o trabalho de Cássio permite construir uma memória social do contexto do autor dentro de seu grupo social, revelando o seu momento histórico. Na maneira como o escritor constrói Boudica, ele identifica sua visão perante a sociedade romana de sua época, por isso, estabelecer quem, onde e como a obra foi produzida, deve ser o compromisso de quem a estuda entendendo que esta deve ser vista como uma forma de comunicação social ao qual cabe ao estudioso separar-lhe os fatos de interesse histórico dos fatos de interesse poético, retórico e narrativo, envolvendo-se com a obra consciente dessas particularidades. Não perdendo de vista também o caráter ficcional que prende a atenção do leitor habitual, só então, o estudioso pode procurar dados históricos para compor o recorte a que se propõe analisar. Assim, em função do exposto até agora, pretendemos na última parte deste artigo localizar os elementos retóricos utilizados na qualificação do gênero da rainha Boudica, permitindo, primeiro, que a escrita do autor se conecte ao seu momento histórico. Outro aspecto que pontuaremos será a questão da identidade de gênero. Esse tema se tornou mais prevalente na historiografia nas últimas décadas com o advento do debate sobre os métodos e a escrita da História (FEITOSA, 2005; BÉLO, 2014, p. 23) e questionava a não inclusão de conceitos de homem e mulher na pesquisa historiográfica. Por isso, este artigo tem o seu objetivo guiado pela busca da mulher da Antiguidade observada a partir das características dadas por Dião Cássio no uso retórico que fizeram da personagem Boudica objeto de nossa análise.

162

Contexto da rainha Boudica, de Dião Cássio e noções de teoria e de retórica antiga

As únicas fontes da incursão romana à Bretanha são as dos próprios romanos: duas obras de Tácito e uma de Dião Cássio, únicos autores a relatarem a revolta na região (PINTO, 2011, p. 106). Somadas a elas, temos os vestígios da cultura material descobertos nas últimas prospecções arqueológicas que compõe o grande acervo informativo sobre a rainha Boudica. No entanto, mesmo diante dos avanços teóricos e dos avanços dentro da arqueologia no início do século XX, Boudica continua a ser representada como mulher cruel, histórica, descontrolada, rainha assexuada ou

submissa ao romano civilizado (HUTCHEON, 1988, p. 85-89). Boudica sofreu muitas mudanças ao longo da história. Apesar disso, podemos traçar o contexto histórico da rainha. Ela era a viúva de Prasutagus, rei de Icenis, onde é hoje a região de Norfolk, na Inglaterra. Na época, os icenis eram um povo bretão que apoiava os romanos. Após a morte de Prasutagus, na segunda metade do século I, os romanos desonraram os muitos acordos que tinham com os icenis; além disso, consumiram as suas riquezas, açoitaram Boudica e estupraram suas duas filhas. Esses eventos levaram à rebelião liderada pela viúva em 61. Boudica reuniu seus exércitos e saiu em destruição num percurso que passou por várias cidades construídas pelo império e matando milhares de romanos, o que fez com que o então governador da Bretanha, Suetônio Paulino, tentasse defender uma dessas cidades em vão. Por fim, Suetônio Paulino conseguiu reunir as tropas em menor número e lutou pela retomada da ordem vigente. Os bretões foram massacrados pelas tropas romanas e a rainha morreu em consequência de uma doença (Dião Cássio, *História Romana*, 62.2.1-4).

Segundo Barnes (1984, p. 234-241), Dião Cássio nasceu em 150, na Bitínia, região que hoje corresponde a moderna Turquia. Ele era um membro de uma das grandes famílias da cidade de Niceia na mesma região. Após a morte do seu pai que havia sido senador romano e governador na Sicília e na Dalmácia, Dião Cássio foi para Roma, onde foi cônsul duas vezes. Sua maior obra, *História Romana*, foi redigida em língua grega, a partir da perspectiva da aristocracia e do Senado. O consenso sobre o arranjo deste documento é de que Cássio teria coletado seu material por dez anos no reino dos Severos e escrito entre 212 e 228 compreendendo o período desde sua fundação de Roma até tempo de Dião. Segundo Aalders (1986, p. 299) e Moscovich (2004, p. 356), a experiência profunda de Dião Cássio nos cargos importantes, incluindo os consulados enquanto membro do Senado, bem como conselheiro do imperador, faz com que seu trabalho se concentre fortemente na relação entre o imperador e o Senado. Ainda segundo Aalders (1986) e Moscovich (2004), Dião expressa sua preocupação com a ascensão do poder autoritário do príncipe e a invasão do mundo romano por outros povos. Seu trabalho está dividido em três partes: 1) Da origem a República; 2) A constituição da monarquia até a morte de Marco Aurélio; e 3) Seus próprios dias. A sua audiência, reforça Aalders (1986, p. 290-291), provavelmente, se destinava aos gregos que aspiravam postos romanos.

Disposto do contexto histórico da rainha e de Dião Cássio, podemos entender como a distância entre o ocorrido e o seu relato na escrita de Cássio passou por um filtro de gênero. Por isso, a importância de se abandonar conceitos sobre identidade de gênero projetada há décadas para não perdermos informações na análise textual e buscarmos a reconstrução da funcionalidade do documento. Esta proposta mostra

que existem outros aspectos manifestados na abordagem dos capítulos 2, 6, 7 e 11 do livro 62 que estão fortemente relacionados aos interesses e objetivos daqueles que os analisam. Por essa razão, procuramos trabalhar, com os estudos modernos sobre gênero, analisando a sua inserção na estrutura dos elementos retóricos na obra. Os identificadores de identidade *homem, masculino, mulher, feminino* podem ou não estar associados com o físico humano. Esses identificadores nem sempre atuam da mesma forma. Dião Cássio parece não reconhecer Boudica como uma personagem feminina, pois a masculiniza, dando um indício sobre o papel das mulheres que o autor entende e representa em sua obra em relação à sociedade de sua época. Por exemplo, as cenas do discurso de Boudica. Nessas cenas, a rainha domina, tem uma voz ativa, mas sua construção é caracterizada por comentários que se opõem ao que o autor acabou de relatar; à *mulher* Boudica, estereotipada, é descrita no texto com observação corporal completa, pois, embora, no relato, ela seja muito intimidadora para os que ouvem o seu discurso, Dião Cássio controla-lhe o corpo através de sua representação. Joan Scott (1995, p. 14) se interessa pelos significados culturais que envolvem a diferença entre os corpos e de como são construídos os símbolos e significados de sua percepção. O livro 62 começa em plena ação com Boudica discursando diante das tropas, preparando-as para a batalha. Uma descrição masculinizada é feita. Está vestida como uma guerreira. Então, chega a hora de guerrear. Ela enfia a lança no chão e estende a mão apontando para os soldados romanos em tom ameaçador, então, um comentário de Dião Cássio (D. Cass., *Hist. Rom.*, 62.2.1-2) chamando a atenção para o fato de Boudica ser uma mulher que fez tudo aquilo que nunca fora visto antes, que não age como as outras mulheres. Isso já quebra o que Scott (1995) chama de símbolo da mulher frágil. Mas, ao mesmo tempo, a joga em outro estereótipo. Uma representação de que Dião Cássio lança mão e que é fruto de um pensar retórico. Por isso, o maior problema para as construções modernas sobre a rainha Boudica está no fato de que os estudiosos utilizam fontes antigas, mas, muitos deles dão pouca ou nenhuma importância a como empregavam ou como os diálogos foram produzidos, pois os criavam diálogos que provavelmente jamais ocorreram e lançavam mão de modelos pré-estabelecidos sobre o uso do passado nas linhas de seus textos (BRAUND, 1996, p. 118). Os diálogos, a fantasia erótica masculina patriarcal, as mulheres poderosas de figuras bárbaras, como as amazonas, por exemplo, compõem as histórias desse tipo e são referências dominadas pela aristocracia romana masculina (CANTARELLA, 1999, p. 157). A própria organização da batalha na Bretanha organizada por Dião Cássio segue uma repetição da fórmula usada pelos escritores gregos e latinos ao narrarem revoltas (BRAUND, 1996, p. 119). As fontes literárias clássicas foram escritas para num contexto histórico particular. Não se trata aqui de apontar as fontes clássicas como tendenciosas, mas

entender esses elementos textuais as constituem. Por isso, precisamos entender um pouco sobre o homem *versus* mulher (SCOTT, 1995, p. 16,19).

Nesse sentido, Gayle Rubin (1995) em *O tráfico de mulheres* faz a distinção entre sexo e gênero dando elementos para o conceito de gênero. A distinção entre sexo e gênero feita por Rubin fertiliza um caminho que otimiza a análise, o que é consistente com a nossa hipótese, mas compreender a estrutura da atividade humana, como a atividade sexual em social, levando em conta a importância das jogadas em termos de sexualidade e conexão também. A ideia de Rubin é desnaturalizar a abordagem heterossexual em abordagens analíticas. Rubin (1993) pode ser usada para entendermos o porquê disso. No seu livro, ela fala sobre os reflexos provenientes das relações de poder dentro de uma sociedade. A Boudica de Cássio surge dentro desse contexto. É interessante notar que a obra de Dião ao produzir o modelo patriarcal por meio dos tipos de personagens e estrutura retórica faz da mulher Boudica um modelo inapropriado para ser seguido, pois em cada atributo apresentado por Cássio sobre a rainha, segue um dêitico neutralizando esse atributo. Com isso, a obra pode dar margem para uma leitura de pensar como naquela época era estranho ver uma personagem mulher agir como agiam os personagens homens. No capítulo 2 do livro 62 é possível ver diante de nós a mulher que fala grosso, pisa forte e rosna para intimidar seus opressores. Ao longo do desenvolvimento há um discurso contínuo dessa personagem sobre o papel social da mulher na época, desde um discurso contínuo dessa desde comportar-se diante de outros homens. Esses elementos acabam contribuindo para a formação sobre o papel social da mulher contribuiu para a criação estereótipos impostos à imagem da mulher que perduraram por séculos afins. É por isso que do ponto de vista teórico, elas podem sim ser protagonistas sem serem estereotipadas. E para materializar esse pensamento, ainda nos serve a Boudica de Dião. Assim, com base nessas duas autoras, podemos compreender o conceito de gênero da seguinte forma:

- Sexo biológico: macho e fêmea. Atribuído com base nos órgãos genitais.
- Gênero: papel social e cultural atribuído às percepções de masculino e feminino.
- Identidade de gênero: gênero com que a pessoa se identifica.
- Orientação sexual: tem a ver com o gênero pelo qual a pessoa desenvolve atração sexual e laços românticos.

A Boudica de Dião Cássio se enquadra na questão da identidade de gênero. Butler (2003) trata desse conceito no livro *Problemas de Gênero*. Nele, seu tema principal é a caracterização identidade de sexo e de gênero como performativa. Abordar a questão de como a identidade gênero/sexual é constituída através do discurso e, como consequência, é aberta a certas formas de intervenção dela. Butler (2003) argumenta contra a crença de que o sexo e o corpo são entidades manifestas naturalmente.

Butler argumenta, ao contrário, que o gênero não é natural e que não há uma relação necessária entre o corpo de alguém e seu gênero. As identidades gênero existem e, dentro da lei, são ideais para si próprio. Butler coloca essa liberdade como uma forma de interpretar e reordenar as normas de gênero existentes. Nesse sentido, o conceito de gênero renova a abordagem analítica. Se o sexo é um ato repetitivo do sistema, a identidade é criada através do discurso, a performatividade é uma ação que aparece em linguagem. Esse conceito cria possíveis cenários de gênero que direcionam sua atenção para a peculiaridade de todas as identidades, e possíveis visões de Dião Cássio sobre a rainha Boudica. Butler enfatiza a aparência da subversão de que, quando o sexo foi erradicado.

O tema para ser acessível à retórica precisa ser para Aristóteles (*Ars Rhetorica*, 1357a): a) aquele que pode ser deliberado; b) aquele que está fora da abrangência de alguma ciência; e c) aquele que pode ser tratado diante de pessoas comuns. Os temas que podem ser deliberados o são porque são controversos, porque não se delibera senão acerca daquele tema que admite mais de um modo de pensar. Os temas devem estar fora da abrangência de alguma ciência porque a retórica não trata de temas sobre os quais se tem certeza. E, os temas devem ser passíveis de tratamento diante de pessoas comuns porque são tratados sempre assuntos do conhecimento de todos, pois estão no passado, no presente ou no futuro de que fazem parte e que de um modo ou de outro foram, serão, ou são duvidosos. Depois, de nos atermos ao tema, precisamos pensar no perfil da audiência (Arist., *Rh.*, 1358b). Sobre os seus tipos: a) os que pensam ou decidem sobre coisas passadas; b) os que pensam ou decidem sobre coisas futuras; e, c) os que pensam ou decidem sobre coisas presentes. O tipo de ouvinte que pensa ou decide coisas passadas é o magistrado num tribunal; o que pensa ou decide sobre coisas futuras são os membros de uma assembleia ou conselho; e, o que pensa ou decide sobre o presente é o público de espectadores que buscam recreação.

Desses três tipos de público é que decorrem os três gêneros retóricos, voltados respectivamente aos três tipos diferentes de ouvintes, a saber: gênero judiciário (magistrado em um tribunal), gênero deliberativo (membros de uma assembleia) e gênero epidíctico (público de espectadores) (Arist., *Rh.*, 1368b). Seja qual for o tipo de ouvinte, é preciso usar as chamadas provas retóricas, que, segundo Aristóteles (*Rh.*, 1355b-1356a), podem ser "técnicas" ou "não técnicas". As provas técnicas são que seja fruto da criatividade do orador; já as provas não técnicas são usadas pelo orador, mas que não foi produzido por ele, como: a) testemunhos; b) contratos; e, c) confissões obtidas por meio de tortura. As provas técnicas são três, a saber: *éthos*, que se atêm ao caráter do orador; *páthos*, que serve para pôr o auditório no estado de espírito certo; e, *lógos* que se volta para o uso do próprio discurso e sua organização. Todos esses

gêneros precisam das três provas técnicas, mescladas, só que com uma predominando em relação às outras. Assim, no gênero judiciário, temos a predominância do *páthos* que é seguido por uma predominância média do *lógos* e uma predominância pequena do *éthos*; no deliberativo, temos a predominância do *éthos* que é seguido por uma predominância média do *lógos* e uma predominância pequena do *páthos*; e, no epidíctico, predominância do *lógos*, seguido do *páthos* e *éthos*. Depois, temos a demonstração, que é a parte da apresentação formal das provas dando um ponto de partida a que se quer chegar ou dirigir a audiência. As demonstrações são: entimemas que trabalham com o lugar comum, *tópos*, máximas, exemplos e amplificações. Para Aristóteles (*Rh.*, 1403a), a demonstração deve ser adequada ao gênero retórico. Assim, no gênero judiciário temos um predomínio dos entimemas e das máximas, mas sem deixar de lado os exemplos e as amplificações; enquanto que no gênero deliberativo, temos maior ocorrência dos exemplos, novamente, sem deixar de lado os entimemas, as máximas e as amplificações; e, por fim, no gênero epidíctico, temos mais da amplificação sem excluir as máximas, os exemplos e os entimemas. Por último, temos as fases de composição retórica. Primeira fase: *inuentio* (invenção) consiste em achar o que dizer e descobrir de onde tirar as provas; segunda fase: *dispositio* (disposição) é a função que impõe ao orador a necessidade de ordenar as partes do discurso e as provas encontradas na *inuentio*; terceira fase: *elocutio* (elocução) é o modo de apresentação das ideias que foram encontradas e ordenadas (Arist., *Rh.*, 1403b). Com o *inuentio* já pensado, o *elocutio* definido, resta-nos *dispositio*. Aristóteles (*Rh.*, 1414a) resume a *dispositio* nas seguintes partes: a) *exordium* ou proêmio; b) *narrativo* ou narração, que se subdivide em: I. *expositio* – exposição da causa e II. *refutatio* ou refutação; c) *probatio*, ou prova; d) *epilogus* ou epílogo. Concluído o nosso quadro teórico dos conceitos retóricos que empregaremos aqui, seguimos com a análise.

167

1. Enquanto esse tipo de brincadeira de criança estava acontecendo em Roma, ocorreu um terrível desastre na Grã-Bretanha. Duas cidades foram saqueadas, oitenta mil dos romanos e seus aliados pereceram, e a ilha estava perdida de Roma. Além disso, toda essa ruína foi trazida aos romanos por uma mulher, fato que em si causou-lhes a maior vergonha. Na verdade, o céu deu-lhes indicações da catástrofe antecipadamente. 2. Durante a noite, foi ouvido falar no jargão estrangeiro da casa do Senado, misturado com gargalhadas, dos gritos e lamentações do teatro, embora nenhum homem mortal tivesse pronunciado as palavras ou os gemidos; o oceano entre a ilha e a Gália se encheu de sangue vermelho cresceu na maré transbordante (D. Cass., *Hist. Rom.*, 62.1.1-2).

O trecho apresenta retoricamente, uma mulher estrangeira nos moldes da aristocracia masculina romana; historicamente uma revolta envolvendo questões políticas e questões sobre liberdade. Trata-se de um lugar comum, ou seja, da relação

entre homens e mulheres visto pelos estamentos mais altos da sociedade romana. O aspecto do trecho acima existe para estabelecer o tema do livro pode ser destacado no trecho: “[...] Além disso, toda essa ruína foi trazida aos romanos por uma mulher, fato que em si causou-lhes a maior vergonha [...]” um trecho marcado pelo espaço comum no qual esse tipo de personagem se insere. Portanto, como dito anteriormente, não há elementos originais na criação do texto da obra, mas, sim, a prospecção de elementos contextuais reais, articulados em um percurso ficcional, para se atingir um objetivo: o da venda de uma mulher guerreira nos moldes de exotismo imaginados pela aristocracia masculina romana. No contexto da obra de Dião Cássio, entendemos que a declaração: “fato que em si causou-lhes a maior vergonha” não é espontânea. O autor se utiliza da articulação retórica em seu discurso em função do seu tipo de leitor. Todo esse percurso ficcional, marcado pelos diálogos e pela estrutura padronizada de se narrar rebeliões são ancoradas em situações e fatos reais o que conduz a audiência da obra para aquisição da representação de Boudica feita no texto como atrativo para a audiência. Esta, podemos pensar, vê as mulheres de fora da cidade de Roma como exóticas. Então, o autor vai explorar esse exotismo através das paixões que esta desperta no seu público. Aristóteles em sua *Retórica* (1378b) define a paixão (*páthos*) como o que move o homem para a ação. Na lista das paixões figuram sensações que são acompanhadas de dor ou de prazer. Para Aristóteles as provas devem ser utilizadas em função das idéias do público, já que o *páthos* é a “afeição” do público, que o afeta. Nesse processo, coloca-se a visão da audiência como foco central e as paixões como parte da linguagem ficando evidente que o *éthos* do autor, visto que este é construído a partir do *páthos* da audiência, isto é, o que todos acreditam como verdade. Por isso, o primeiro capítulo do livro 62 da *História Romana* de Dião Cássio começa em seu apelando ao *páthos* de sua audiência:

168

1. Enquanto esse tipo de brincadeira de criança estava acontecendo em Roma, ocorreu um terrível desastre na Grã-Bretanha. Duas cidades foram saqueadas, oitenta mil dos romanos e seus aliados pereceram, e a ilha estava perdida de Roma. Além disso, toda essa ruína foi trazida aos romanos por uma mulher, fato que em si causou-lhes a maior vergonha (D. Cass., *Hist. Rom.*, 62.1.1, grifo nosso).

Observemos que o trecho em destaque no meio da primeira seção do livro 62 cria o desejo da audiência pelo conteúdo atizando-lhes as paixões. Notamos que o *páthos* explorado na construção do texto em análise permeia a noção de real e de ficcional para produzir os seus efeitos. Olhando dessa perspectiva, fica claro, pois o que se quer na construção textual não é muito diferente do que é vivido na realidade: reiterar as diferenças entre os gêneros (masculino-feminino) e alienação das relações de poder (centro-periferia; romano-estrangeiro).

2. Mas, a pessoa que era, principalmente, um instrumental em cativar os nativos persuadindo-os a lutar contra os romanos, a pessoa que foi considerada digna de ser sua líder e que dirigiu a condução de toda a guerra, era Boudica, uma mulher bretã da família real possuidora de maior inteligência do que frequentemente pertence às mulheres. 3. Esta mulher reuniu seu exército, para o número de cerca de 120.000, e depois subiu a um tribunal o qual tinha sido construído de terra à moda romana. Em estatura, ela era muito alta; na aparência, o mais aterrorizante; de relance, seu olhar era o mais feroz; sua voz era dura; 4. uma grande massa do cabelo mais castanho caía em seus quadris, ao redor do pescoço estava um grande colar de ouro, e ela usava uma túnica de cores variadas sobre as quais um manto grosso estava preso com um broche. Esta era seu traje invariável (D. Cass., *Hist. Rom.*, 62.2.2-4).

Nesse trecho, ainda exploramos o *exordium* da obra. O autor representa a rainha Boudica como uma mulher com uma maior inteligência do que muitas vezes possuem as mulheres “[...] uma mulher bretã da família real possuidora de maior inteligência do que frequentemente pertence às mulheres. [...]”. E os lugares comuns da audiência começam a ser transitados pelo autor, que começa a construir Boudica. Alta, de aparência aterrorizante, olhar feroz, voz dura com cabelos ruivos caindo até os quadris. Em suma, se traduz, no que tange às estratégias retóricas da obra analisada, nas escolhas feitas pelo autor a partir do perfil dos seus contemporâneos no efeito com que pretendeu atingi-lo, ou seja, a paixão (*páthos*) suscitada pela imagem de uma mulher de fora dos limites da cidade de Roma que tanto preencheu o imaginário da aristocracia masculina romana; que pode ser averiguada pelo conjunto das relações *éthos* vs. autor, *páthos* vs. leitor e pela aplicação da matéria retórica no gênero literário adequado (*lógos*). Essa tríade pode ser visualizada no *exordium*, tendo em vista que trabalha com as questões de comoção e atração da audiência, por meio da manipulação de suas paixões, devendo entre os fatos e as provas estabelecer a linha narrativa. A expectativa criada movimentava os sentimentos através do visual estabelecido na obra sobre a rainha Boudica.

169

1. Uma desculpa para a guerra foi encontrada no confisco das somas de dinheiro que Cláudio havia dado aos bretões mais importantes; estas somas, conforme *Decianus Catus*, mantido procurador da ilha, deveriam ser pagas de volta. Este foi um dos motivos da revolta; outro foi encontrado no fato de que Seneca, na esperança de receber uma boa taxa de interesse, havia emprestado aos habitantes da ilha 40.000.000 sestércios que eles não queriam, e depois reclamou este empréstimo de uma só vez e recorreu a medidas severas para exigi-lo (D. Cass., *Hist. Rom.*, 62.2.1).

Essa *narratio* cumpre uma necessidade básica e latente entre os membros da elite romana para quem Dião parece se dirigir, pois tem a função primordial de divulgar informações vistas como básicas e estabelecer a linha de raciocínio que será seguida. O autor se distancia pelo discurso ao estabelecer uma projeção desejosa de seu trabalho

por meio de seu *éthos* imaginário; não é mais Dião Cássio que fala, mas a própria obra, a própria Boudica. São nestas circunstâncias que os leitores se deparam com o primeiro discurso de Boudica à suas tropas:

Ela agora agarrou uma lança para ajudá-la a aterrorizar a todos os espectadores e falou como segue: 2. Vocês aprenderam através da atual experiência o quão diferente é a liberdade da escravidão. Consequentemente, embora alguns de vocês possam anteriormente, por meio da ignorância, que era melhor, terem sido enganados pelas promessas sedutoras dos romanos, ainda agora, vocês tentaram ambos; aprenderam com o grande erro que cometeram ao preferirem um despotismo importado ao seu modo de vida ancestral, vocês perceberam o quão melhor é a pobreza com nenhum mestre do que a riqueza com a escravidão. Para que tratamento há do tipo mais vergonhoso ou doloroso que não sofremos desde que esses homens fizeram sua aparição na Bretanha? Nós não fomos roubados inteiramente da maioria de nossos bens, aqueles que são os melhores, enquanto que para aqueles que permanecem pagamos impostos? 3. Além de pastorear e cultivar para eles todos os nossos outros bens, não pagamos um tributo anual para nossos próprios corpos? Quão melhor seria ter sido vendido aos mestres de uma vez por todas, possuindo títulos vazios de liberdade para ter de resgatar todos os anos. Quão melhor ter sido morto e ter perecido do que ir com um imposto sobre nossas cabeças. Ainda por que eu menciono a morte? 4. Pois até morrer não é livre de custo com eles. Além disso, vocês sabem quais taxas nós depositamos mesmo para nossos mortos? Entre o resto da humanidade, a morte livra mesmo aqueles que estão em escravidão para os outros; só no caso dos romanos, os mortos permanecem vivos para seu lucro. 5. Por que isso, embora nenhum de nós tenha algum dinheiro (como, de fato, poderíamos, ou onde a conseguiríamos?) somos despojados e despojados como vítimas de um assassino? E por que os romanos devem se mostrar com moderação com o passar do tempo, quando se comportaram com a gente dessa maneira desde o início, quando todos os homens mostraram consideração com as bestas que eles recém capturaram (D. Cass., *Hist. Rom.*, 62.2.2-5).

170

Ao longo do discurso, podemos observar uma fala que busca reproduzir a dificuldade enfrentada pelos bretões. Essa dificuldade, representada em vários pontos do discurso de Boudica, busca seduzir e cativar o leitor pela identificação com as emoções apresentadas, ou seja, pelos sentimentos provocados. “Ela agora agarrou uma lança para *ajudá-la* a aterrorizar a todos os espectadores” (grifo nosso). Pois, Boudica fala no texto em segunda pessoa: “Vocês aprenderam [...]”, “[...] embora alguns de vocês possam [...]”, “[...] vocês tentaram [...]” criando um efeito dela se dirigindo aos leitores como se eles fossem a sua própria audiência.

Considerações finais

A retórica aristotélica composta da *inuentio*, *dispositio* e *elocutio* foi o procedimento de análise do livro 62 da *História Romana* de Dio Cássio. No entanto,

foi necessário observar, também o lugar da obra no tempo e no espaço a fim de observar efeitos produzidos (efeitos de ficção, de real e de gênero). Podemos afirmar que, no gênero literário da obra, há, em seu interior, efeitos de real, efeitos de ficção e efeitos do gênero literário. Na busca do efeito de real, temos uma mulher rebelde e transgressiva que reflete monopolização feminina por parte da estrutura de poder vigente. Além disso, concluímos que lidar com representação feminina em fontes antigas exige consciência do relacionamento do escritor individual com o período que ele está tratando (tendo em vista as fontes são invariavelmente masculinas), pois devemos abertos ao entendimento que há influências em vigor sobre autor e há conceitos a que ele é propenso. Por isso, além de reconhecer a capacidade textual de Dião Cássio em direcionar o tratamento de seu sujeito a um fim predeterminado e muitas vezes tendencioso, também devemos aceitar que seu objetivo era tanto o fornecimento de informações, até porque a obra se chama *Historia Romana*, como produção de literatura. Por isso, como resultado, ele foi suscetível ao embelezamento que no caso faz parte da estrutura retórica. por causa de sua função literária. Voltando à rebelião de Boudica, ficamos com o familiar mistério da experiência histórica da mulher, mediada pela retórica de gênero dos intérpretes masculinos. No final, uma exploração necessária das práticas discursivas que colonizam as realidades vividas de mulheres reais nos tempos antigos e que devem ser constantemente expostas. Se não o forem, as implicações deste quadro narrativo para a representação das relações de gênero na Bretanha romana e na própria deixa-se de perceber que Dião Cássio aplica os princípios da retórica no gênero. Participar desse registro exige que o leitor moderno reconheça essas proposições sempre esclarecedoras das questões de gênero retratadas pelos autores antigos.

171

Referências

- AALDERS, Gerhard Jean Daniël. Cassius Dio and the Greek World. **Mnemosyne**, v. 39, fasc. 3/4, p. 282-304, 1986.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.
- BARNES, Timothy David. The Composition of Cassius Dio's Roman History. **Phoenix**, v. 38, n. 3, p. 240-255, 1984.
- BEARD, Mary. **British Queen in Confronting Classics: Traditions, Adventures, and Innovations**. London: Profile, 2013.
- BÉLO, Tais Pagoto. **Boudica e as facetas femininas ao longo do tempo: nacionalismo, feminismo, memória e poder**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-

Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

BRAUND, David. **Ruling Roman Britain: Kings, Queens, Governors and Emperors from Julius Caesar to Agricola.** London: Routledge, 1996.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CANTARELLA, Eva. **Pompei – I volti dell’amore.** Milano: Mondadori, 1999.

DIO CASSIUS. **Roman History.** Cambridge: Harvard University, 1995. 4 v.

FEITOSA, Lourdes Conde. **Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia.** São Paulo: AnnaBlume, 2005.

MOSCOVICH, M. James. Cassius Dio’s Sources for the Reign of Septimus Severus. **Historia - Zeitschrift fur Alte Geschichte**, v. 53, n. 3, p. 356-368, 2004.

OVERBECK, John C. Tacitus and Dio on Boudicca’s Rebellion. **The American Journal of Philology**, v. 90, n. 2, p. 113-135, 2007.

PERKINS, David. História da literatura e narração. **Cadernos do Centro de Pesquisas Literárias da PUCRS**, v. 3, n. 1, 1999.

PINTO, Renato. **Dois Rainhas, um Príncipe e um Eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana.** Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

RUBIN, Gayle. **O Tráfico de Mulheres: notas sobre a “Economia política” do sexo.** Recife: SOS Corpo, 1993.

SCHMIDT, Siegfried J. Sobre a escrita de histórias da literatura: observações de um ponto de vista construtivista. In: OLINTO, Heidrun Krieger (Org.). **Histórias de literatura: as novas teorias alemãs.** São Paulo: Ática, 1996. p. 101-133.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, 1995.