

Ludmila
Portela

Pablo
Gatt

Ruy de Oliveira
Filho

(ORG.)

DIÁLOGOS SOBRE ANTIGUIDADE TARDIA E MEDIEVO:

estudos em homenagem à Sérgio Alberto Feldman



Ruy de Oliveira Andrade Filho
Pablo Gatt
Ludmila Noeme Santos Portela (Orgs.)

*Diálogos sobre Antiguidade Tardia e Medievo:
estudos em homenagem à Sérgio Alberto Feldman*



ID
Serra, 2025.



Identidade Editorial

Rua Gonçalves Dias, Praia da Baleia, Serra - ES. CEP: 29172-694.

www.identidadeeditorial.com.br

Conselho Editorial: Dr. Alexander Martins Vianna (UFRRJ), Dr.^a Cilene da Silva Gomes (PUC-PR), Dr.^a Eliane Morelli Abrahão (Unicamp), Dr.^a Fabiana Kraemer (UERJ), Dr. Fernando Santa Clara Viana Jr. (UFBA), Dr. Jadir Rostoldo Peçanha (UFES), Dr. José Newton Coelho Meneses (UFMG), Dr.^a Juliana Sabino Simonato (UFES), Dr.^a Maria Cecília Pilla (PUC/Paraná), Dr.^a Mônica Chaves Abdala (UFU), Dr.^a Patrícia Maria da Silva Merlo (UFES), Dr.^a Raquel Bello Vázquez (UniRitter), Dr. Renato da Silva Dias (Unimontes), Dr.^a Rita de Cassia Aquino (USJT), Dr. Sébastião Pimentel Franco (UFES).

Editoração e projeto gráfico: Lucas Onorato Braga

Revisão textual e padronização: De responsabilidade exclusiva dos autores.

Capa: Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Todos os direitos reservados. A reprodução de qualquer parte da obra, por qualquer meio, sem autorização da editora, constitui violação da LDA nº 9.610/98.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

D537 Diálogos sobre Antiguidade Tardia e Medieval: estudos em homenagem à Sérgio Alberto Feldman / Ruy de Oliveira Andrade Filho, Pablo Gatt, Ludmila Noeme Santos Portela (Orgs.). Serra: Identidade Editorial, 2025.

252 p.: il.

ISBN: 978-65-83537-17-1

1. História. 2. História Medieval. 3. Antiguidade Tardia. I. Filho, Ruy de Oliveira Andrade. II. Gatt, Pablo. III. Portela, Ludmila Noeme Santos. IV. Título.

CDU: 900

Apresentação

As pessoas entram em nossas vidas por acaso, mas não é por acaso que permanecem. Feldman, como costumamos chamá-lo é um desses que permanecem, a que eu trato carinhosamente de “hermanito” pois, como Shakespeare costuma dizer, “os amigos são a família que escolhemos”.

Encontro-me na difícil situação de elaborar um texto de homenagem para uma coletânea dedicada a ele. Uma coletânea que, bem mais que os autores que dela constam, não pode contar com muitos outros que gostariam de estar, mas o que tornaria nossa empreitada impossível.

Conheci o professor Feldman num encontro da ANPUH em Florianópolis, em 1999. A empatia, pelo menos de minha parte, foi imediata e, parece-me que a recíproca foi verdadeira. Inicialmente, destacou-se sua pessoa por demostrar-se um grande “ser humano”, no sentido mais amplo do termo e, em seguida, como grande erudi-to, mas com simplicidade e companheirismo, conhedor da palavra *Humilitas*.

Para pessoas como ele, sempre gostei do texto de Elizabeth Kubler-Ross que nos fala o seguinte: “Las personas más bellas con las que me he encontrado son aquellas que han conocido la derrota, conocido el sufrimiento, conocido la lucha, conocido la perdida, y han encontrado su forma de salir de las profundidades. Esas personas tienen una apreciación, una sensibilidad y una comprensión de la vida que nos llena de compasión, humildad y una profunda in-

quietud amorosa. La gente bella no surge de la nada”. Assim consigo dar uma ideia resumida de nosso homenageado.

Feldman fez sua graduação na Universidade de Tel Aviv (1975). Realizou seu mestrado na Universidade de São Paulo, com o tema “*As relações conjugais e extra conjugais da alta aristocracia portuguesa nos séculos XIV e XV*” (1986) e seu doutoramento na Universidade Federal do Paraná com a temática “*Perspectivas da unidade político-religiosa do reino hispano-visigodo*” (2004). Atualmente, atua nos temas da Antiguidade Tardia, Cristianismo, Judaísmo, Visigodos, Anti Semitismo, Isidoro de Sevilha e Sangue. Realizou estágios de pós-doutorado no Centro Superior de Investigaciones Científicas (Madrid – 2010); na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS) sob a orientação de Adeline Rucquoi (Paris - 2012-2013); na Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel – 2014) e na The State University of New Jersey (Estados Unidos – 2019).

Resultante desse esforço Feldman tem, até agora, 49 artigos em periódicos, 16 livros organizados e/ou edições, 41 capítulos de livros, 21 textos em jornais e revistas, 28 trabalhos em anais de congressos, 98 apresentações de trabalhos entre outras produções técnicas, onde despontam também atividades artísticas e culturais, além de verbetes em dicionários. Individualmente, publicou 8 livros e, como organizador junto a outros professores, 10 livros. Entre seus livros individuais encontramos um recente “*As origens de antijudaísmo cristão*” (2022) e sua dissertação de mestrado sob o título “*Amantes e Bastardos. As relações conjugais e extra conjugais na alta nobreza portuguesa no final do século XIV e início do século XV*”, publicado duas vezes: em 1999 e novamente em 2008.

Depois de um longo percurso desde 1974, tendo passado por diversos colégios e universidades, prestou concurso na Universidade

Apresentação

Federal do Espírito Santo em 2005, ingressando como adjunto 1, passando para a titulação de doutor, chegando à posição de titular, função que exerce atualmente. Outra característica de Feldman é sua sensibilidade, sua atenção para com os alunos e seu interesse profundo pelo seu desenvolvimento, para os quais criou um grupo de estudos, o Laboratório de Ensino de História Antiga e Medieval. De suas orientações no grupo de pesquisa, resultaram muitos mestrados e doutorados concluídos, sendo que uma dessas pesquisas ainda está em andamento, sem contar as diversas bancas das quais participou.

Sempre seguindo o espírito socrático de que, quanto maior é o nosso conhecimento, “mais patente fica a nossa ignorância”, Feldman acompanha a ideia de que, se a palavra é filha do pensamento, “a dúvida é um dos nomes da inteligência” como ressalva Jorge Luis Borges. Esta postura, que com ele divido, nos mostra, porém, que duvidar de tudo ou acreditar em tudo são extremamente cômodas: ambas nos dispensam da reflexão. Assim, agradeço ao desde sempre meu amigo, Sergio Alberto Feldman, pelas suas exposições eruditas, seu conhecimento mas, fundamentalmente, por sua amabilidade, generosidade, companheirismo e disponibilidade, sempre disposto a nos ouvir. Entretanto, como dizia Francis Bacon: “*A maior parte da beleza é aquela que nenhum retrato consegue expressar*”. Assim, pedimos que Feldman aceite com brandura essa singela e humilde homenagem. Esperamos que, com ela, tenhamos assinalado nossa gratidão por tudo o que ele concedeu e nos concede até hoje. Encerramos com uma “frase feita”, mas que é adequada para concluirmos a partir de nossa abertura: “Obrigado por existir e estar em nossas vidas”. Já dizia Shakespeare: “*Pobre é o amor que pode ser descrito*”...

Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP - ASSIS)

Sumário

A sexualidade n'A Demanda do Santo Graal | 09

Adriana Zierer

A visão como aspecto da edificação moral: a experiência visionária nos primeiros escritos sobre Francisco de Assis (século XIII) | 42

Ana Paula Tavares Magalhães

Imagen de si e imagem do outro: cisma, heresia e ortodoxia no Psalmus Contra Partem Donati de Agostinho de Hipona | 66

José Mário Gonçalves

A conversão de judeus ao cristianismo em fins da Idade Média. Um fenômeno multifacetado | 81

Kellen Jacobsen Follador

Aos convertidos, a salvação: representações judaicas nas Cantigas de Santa Maria | 101

Ludmila Noeme Santos Portela

Escovando a História da Alta Idade Média a Contrapelo. Uma Homenagem a Sérgio Feldman | 122

Mário Jorge da Motta Bastos

Imaginário medieval e circularidade das ideias: o símbolo o pecado original na construção da identidade cristã por Tomás de Aquino | 145

Pablo Gatt e Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Breve estudo sobre as iniciais filigranadas do manuscrito 296, Linz, Biblioteca Regional da Alta Áustria | 165

Patrícia Antunes Serieiro Silva

O livro de Judite, a trajetória de uma heroína | 196

Pedro Paulo A. Funari

Considerações sobre o tratado Dos deveres de Cícero e Dos deveres dos clérigos de Ambrósio | 213

Terezinha Oliveira

Entre o sagrado e o profano: religião e poder no controle da sexualidade na Sociedade Colonial Luso-americana | 239

Paulo Henrique Silva Bezerra e Marcus Baccega

*A sexualidade n'A Demanda do Santo Graal*¹

Adriana Zierer²

“E Naciam o ermitam vos envia dizer per mim que **niūū cavaleiro
desta demanda nome leve consigo dona nem donzela**, se-
nam fará **pecado mortal**”. (*A Demanda do Santo Graal* (DSG), 1995,
p. 41-42) (grifo nosso).

Introdução

Um dos assuntos caros ao querido professor Sérgio Feldman, homenageado neste livro, é a sexualidade no Medievo, a qual tratou, entre outras obras, em *Amantes e Bastardos*. Considero que na Literatura Medieval uma obra fundamental para trabalhar com a temática é a novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal*, obra anônima de meados do século XIII, escrita em francês e que chegou a Portugal, trazida por Afonso de Bolonha, logo depois rei Afonso III (1248-1279). O texto faz parte da segunda prosificação da narrativa, traduzido para o português possivelmente por João Bivas ou Vivas em meados do século XIII (Castro, 1983, p. 82 e p. 91), tendo im-

1 Este estudo procura apontar alguns aspectos da sexualidade na *Demande*. Elementos do feminino ligado ao demoníaco nessa narrativa, como a filha do rei Brutus que se apaixona por Galaaz, a filha do rei Hipômenes que copula com o Diabo e dá à luz à Besta Ladradora e a donzela grega que tenta Persival e se transforma no Diabo, não são abordados aqui. Ver sobre isso: (Zierer; Bragança Jr., 2017; Zierer; Abrantes, 2014).

2 Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora do Departamento de História da Universidade Estadual do Maranhão.

portante influência no reino luso até o século XVI.³ Inicialmente houve cinco romances anônimos e na Península Ibérica três obras, relacionadas ao Ciclo do *Tristan en Prose*.⁴

O único manuscrito conservado de *A Demanda do Santo Graal* do ciclo da *Post-Vulgata* é o ms. 2594 da Biblioteca Nacional de Viena, datado do século XV. Há na biblioteca de D. Duarte, do século XV, um livro intitulado como o *Livro de Galaaz*, que poderia ser esse mesmo manuscrito ou uma de suas cópias, de acordo com os filólogos (Megale, 2001, p. 78).

As concepções defendidas neste artigo possuem elementos da História do Imaginário e a História de Gênero. O imaginário medieval trata das relações dos seres humanos entre si, com Deus e o invisível (Schmitt, 2007); está ligado ao simbólico e ao ideológico e se expressa na Literatura e na Arte (Le Goff, 1994). O gênero trata das relações na sociedade entre as mulheres e homens ao longo do tempo (Scott, 2001).

3 O personagem central da *Demand*a, Galaaz foi modelo de comportamento no final do século XIV para Nuno Álvares Pereira, comandante militar de D. João I. Este foi canonizado em 2008. O modelo de cavaleiro virgem e sem pecados, também influenciou o último monarca da Dinastia de Avis, D. Sebastião, que seguindo esse modelo não se casou e não teve descendentes, falecendo aos 24 anos na batalha de Alcácer-Quibir (Zierer, 2013).

4 *A Demanda do Santo Graal* compõe um ciclo de cinco livros, a chamada de *Vulgata* da Matéria da Bretanha (1215-1230) ou ciclo do *Pseudo-Boron*, a saber: *L'Estoire du Saint Graal*, *L'Estoire de Merlin*, *Le Livre de Lancelot du Lac*, *La Queste del Saint Graal* e *La Mort d'Arthur*. A versão que chegou a Portugal por volta de 1250 é a segunda prosificação do ciclo da chamada Post-Vulgata (1230-1240), inspirada na *Vulgata*, mas com algumas diferenças, e que contém também elementos de outros ciclos, como o do *Tristan en Prose*. A Post-Vulgata é composta por três livros, inclusive com a fusão de *A Demanda do Santo Graal* e a *Morte do Rei Artur*, versão utilizada neste trabalho. Sobre *A Demanda do Santo Graal*, cf. Megale (2001), Nunes (1995), Mongelli (1995), entre outros. Alguns autores defendem que a *Vulgata* também circulou na Península Ibérica (Miranda, 1998, Laranjinha, 2010).

A obra, nesse processo de cristianização apresenta um caráter profundamente misógino. As mulheres, de forma geral, desviam os cavaleiros do seu principal propósito e os levam a cometer pecados, em especial o da luxúria.⁵

O centro da narrativa é a demanda (busca) pelo Santo Graal, objeto sagrado que continha o sangue vertido por Cristo na Cruz e também cálice no qual Cristo bebeu na última Ceia, levado por José de Arimatéia da Terra Santa para o reino de Logres. Era este objeto que garantia a prosperidade ao reino de Camelot, segundo o relato. No entanto, uma contradição era a de que o rei Artur e a maior parte dos seus cento e cinquenta cavaleiros (150) eram pecadores. Por esse motivo, após a aparição do Santo Vaso na corte, momento em que o cavaleiro puro Galaaz se posiciona no assento perigoso, o objeto sagrado se retira da corte devido aos pecados que existem ali. Logo depois se inicia a Demanda. O Graal tinha elementos de saciedade alimentar, curativa e espiritual e era o garantidor da prosperidade em Camelot.

No entanto, somente o cavaleiro perfeito, virgem, puro e sem pecados, Galaaz (o puro entre os puros, o próprio messias), acompanhado de dois outros companheiros escolhidos, Persival e Boorz, mas inferiores espiritualmente a ele, serão capazes de encontrar o Santo Vaso. Estes, juntamente com nove outros eleitos, totalizando doze, em analogia aos companheiros de Cristo na Última Ceia, terão a possibilidade de ver novamente o Santo Vaso em Corberic.

5 Mas nada é tão simples assim na *Demand*a. Apesar da cristianização da narrativa, em virtude do seu fundo céltico, há mulheres com traços ambíguos na narrativa, como a rainha Guinvere e Morgana. Também há mulheres com elementos positivos, associados à Virgem Maria, como a irmã de Persival. Ver Zierer; Bragança Jr., 2017, p. 251-273; Zierer; Abrantes, 2014).

A sexualidade, tanto de homens como mulheres, é vista de forma negativa na narrativa. Os castos, como Boorz, e os virgens, como Persival e Galaaz, são os melhores cavaleiros. E dentre todos, Galaaz é, o melhor dos melhores, possuindo analogias com Cristo e sendo capaz de realizar milagres, curar endemoníados, fazer um paralítico andar.

Já entre as mulheres, o modelo de pureza é a irmã de Persival, virgem e pura, contraponto feminino de Galaaz e associada à Virgem Maria. Vejamos alguns elementos sobre a concepção de sexualidade e castidade no Medieval.

Entre Eva e Maria na Sociedade Medieval

Um exemplo da dicotomia Maria-Eva numa época que circulou a narrativa foi a construção de duas rainhas do período dos séculos XIV-XV. Leonor Teles, esposa de D. Fernando (1367-1383), último rei da Dinastia de Borgonha seria um exemplo de Eva. Já D. Filipa, esposa de D. João I, primeiro monarca da Dinastia de Avis é apresentada por Fernão Lopes como exemplo de mulher perfeita, caridosa, virtuosa, que passava os dias na igreja (Zierer, 2016),

A Demanda do Santo Graal pode ser dividida entre mulheres boas, associadas à Virgem Maria, e mulheres más relacionadas a Eva, a pecadora, considerada a culpada pelo Pecado Original, que levou a expulsão de Adão do Paraíso.

Sobre a dicotomia Eva e Maria é interessante observar as imagens a seguir, no *Livro de Horas de Catherine de Clèves* (século XV):

Figuras 1 e 2. *Livre de Heures de Catherine de Clèves*, c. 1440. Criação de Eva. Eva e a Virgem Maria. New York: Morgan Library and Museum, ms. M. 917/945, p. 138-139.



Referência: <https://www.themorgan.org/collection/hours-of-catherine-of-cleves/222>

No fólio à esquerda (fig. 1), Deus está retirando Eva da costela de Adão, o que, segundo os clérigos, implicaria num caráter inferior e submisso da mulher ao masculino. Ao mesmo tempo, é considerada a culpada pelo pecado original por ter sucumbido à tentação serpente e haver levado o homem a provar o fruto proibido. A imagem corresponde à passagem bíblica descrita no *Gênesis*:

Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da coste-

la que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso de meus ossos/ e carne de minha carne!/Ela será chamada ‘mulher’,/ porque foi tirada do homem. (Gen 2, 21-23).

Ao comer o fruto proibido foi considerado ao longo do tempo, desde Agostinho, que o pecado teria origem sexual, ou estaria ligado à descoberta do desejo sexual (Le Goff, 2006, p. 50-51; Gatt; Baccega, 2020, p.104-105).

De modo geral, a mulher, descrita pelos clérigos como ser fraco e inferior ao homem, era vista com grande suspeita, pois a ela eram atribuídos como naturais diversos vícios: a mentira, a luxúria, os feitiços. Era considerada inferior por ter sido feita através da costela do homem e por isso deveria submeter-se a ele. Adão, neste caso teria assumido uma posição divina, aproximando-se de Cristo, pois através de seu corpo Deus deu origem a outro ser que, embora associado a Adão, deveria ser controlado por este. Adão representaria o princípio racional e Eva o princípio animal manifestado pela sensualidade e pelo desejo de igualar-se ao homem.

Na figura 2 vemos, de um lado, Eva próxima da árvore do Bem e do Mal e da serpente, com as mãos esticadas para pegar o fruto. Do outro lado da árvore está a Virgem Maria, a Redentora, graças a qual nasceu o menino Jesus, capaz de redimir a humanidade do Pecado Original, por meio do batismo. Maria é a Ave, a nova Eva. Desde o Concílio de Éfeso, em 431, foi considerada a mãe de Deus. Também foi vista como intercessora dos humanos junto a Deus, quase que a quarta pessoa da Santíssima Trindade (Le Goff, 2008). Observamos este papel, por exemplo, nas *Cantigas de Santa Maria*, quando consegue desfazer os pecados dos seus devotos e conseguir o

perdão divino.

Ela é também vista como a rainha dos céus e noiva de Cristo (Garcez, 2022, p. 165), bem como está associada à Igreja Católica. Na figura 2, Maria se encontra com roupas azuis e manto branco, carregando o menino Jesus, ambos com auréolas nas cabeças, símbolo de sua pureza e santidade. O azul também está associado à divindade por ser a cor do céu.

Numa sociedade voltada para Deus e controlada ideologicamente pelo pensamento dos *oratores*, a mulher só poderia ter valor pela virgindade — e nesse caso estavam as santas e mártires. Quanto ao casamento, havia grandes controvérsias. Se este havia chegado à condição de sacramento e era defendido por uma parte dos religiosos, como Santo Agostinho, outros o condenavam. Para São Jerônimo, justificando que poucos seriam aqueles capazes de levar uma vida casta, esta seria a melhor forma de se atingir a Deus, pois “o casamento enche a terra, a virgindade o paraíso” (*Nuptiae terram replent, uirginitas paradisum*) (Brooke, 1989, p.64).

Dividia-se assim a imagem feminina entre esses dois modelos. De modo geral, a mulher, descrita pelos clérigos como ser fraco e inferior ao homem era temida, pois a ela eram atribuídos como naturais diversos vícios: a mentira, a luxúria, os feitiços.

A desigualdade na criação dos corpos humanos (o homem diretamente de Deus e a mulher da costela de Adão) havia garantido ao feminino a sujeição ao masculino, como vimos. Houve no período medieval uma tendência a assimilar a mulher ao seu corpo; segundo se acreditava, ela era auxiliar do homem e inferior a ele; sua função seria a de procriar. Para Agostinho a harmonia do casal se dava com base na obediência ao marido e esta obediência existia desde o Éden

(Klapsch-Zuber, 2002, p. 141-142).

Santo Tomás de Aquino considerava o feminino como um macho imperfeito e incompleto. Acreditava que a mulher funcionava apenas como receptáculo na procriação, sendo somente o homem o agente ativo no momento da concepção, motivo pelo qual a mulher seria subordinada ao homem. Ele via a sujeição feminina como algo benéfico uma vez que o feminino estaria associado ao corpo, à carne e ao corruptível, ao passo que o masculino estava ligado ao conhecimento e à cultura (Klapsch-Zuber, 2002, p. 144).

Além disso, as mulheres seriam insaciáveis, com tendência à luxúria, realizando feitiços para ficar belas, para evitar filhos e contra os maridos, de acordo, com por exemplo Etienne de Fougères, capelão do rei Henrique Plantageneta, no *Livro das Maneiras (Livre des Manieres)*, composto no século XII (Duby, 2001).

Outros religiosos defendiam o casamento como forma de controle da mulher, essa Eva enrustida que habitava todo o ser feminino pela crença da época. Casada estava submetida ao marido e exercia como tarefa positiva à procriação. Enquanto era jovem a mulher era motivo de desconfiança e ao envelhecer era menos temida por perder os encantos que podiam “enfeitiçar” os homens. Mesmo as rainhas, teoricamente teriam a capacidade de enfeitiçar. Neste sentido, nas crônicas portuguesas, reis que tiveram governos descritos pelos cronistas como negativos, como Sancho II (1223-1248), deposto por seu irmão Afonso III (1248-1279) e também o último monarca da Dinastia de Borgonha, D. Fernando, teriam sido “enfeitiçados” pelas suas esposas, respectivamente, D. Mécia Lopes Haro e D. Leonor Teles (Zierer, 2003).

A cupidez atribuída à mulher e sua tendência à luxúria e ao

adultério nos é mostrada amplamente nas obras literárias como os *fabliaux*, narrativas de cunho cômico-satírico que mostram os truques femininos para traír o marido sem que ele percebesse. Por isso, esses seres misteriosos e temidos pelos homens deviam sofrer ampla vigilância e manter as suas mentes ocupadas. Se as camponesas eram obrigadas a uma vida penosa de trabalho doméstico e no campo, as nobres deveriam ser confinadas a um recinto determinado, o quarto, onde deveriam fiar, pois mantê-las no ócio poderia aumentar o seu desejo de pecar (Duby, 1990, p. 90).

Por serem vistas como seres irresponsáveis, o marido poderia castigar a esposa como lhe aprouvesse para corrigir seus desvios, inclusive com a aprovação da legislação canônica, a qual aprovava a prática dos espancamentos (Richards, 1993, p. 36). Os maridos tinham direito ainda de punir as adúlteras com a morte. Nos romances da época, é possível ver Isolda ou Guinevere conseguindo escapar desta penalidade por diversas atitudes. A primeira, Isolda, logra o esposo, o rei Marcos, durante uma prova que garantiria sua culpa de ser adúltera com Tristão, momento em que conta uma meia verdade e sofre a prova do ordálio sem se queimar. Já a segunda, Guinevere, após o rei Artur descobrir seu adultério com Lancelot, é salva da fogueira pelo amante, que a resgata e inicia guerra contra a linhagem do rei.

Aos olhos da época, todas as mulheres teoricamente guardam uma mácula, o pecado original, causado por Eva ao comer a maçã. Já a culpabilidade masculina é minimizada. Eva queria transgredir, queria o poder e duvidara de Deus. Os pensadores do século XII, como Abelardo, afirmaram que Adão ao contrário, não duvidara do Criador e que tinha aceito a maçã entregue por Eva para não a

contristar (Duby, 2001, p. 57).

Nos manuais de confissão aparecem às punições para o infanticídio, o sexo fora dos dias estipulados pela Igreja, os feitiços exercidos pelas mulheres para se tornarem mais belas ou diminuir a potência dos homens, as práticas abortivas, mostrando na verdade que todas estas ações eram realizadas e por isso a Igreja buscava controlá-las ou reprimi-las. Quando se trata de pecado, as punições aos homens eram inferiores às impostas às mulheres.

A forma mais sublime de amor entre um homem e uma mulher, para os *oratores*, é o amor espiritual. André Capelão em seu *Tra-tado do Amor Cortês* (1180) apesar de discorrer sobre as formas de conquista, aconselha no final de seu tratado que o amor não consumado é o mais desejável. Georges Duby relata que a Igreja louva aquelas noivas ou viúvas que não chegaram à consumação do casamento. Segundo os padres, poderiam continuar amando espiritualmente o ente querido sem haver contaminado os seus corpos. Desta forma chegariam ao verdadeiro esposo, Jesus, purificadas (Duby, 2001, p.81-83).

O casamento no período feudal era um contrato realizado pelos pais. As mulheres desempenhavam um papel importante na política de alianças. Os noivos não tinham direito de fazer escolhas e o contrato baseava-se na conveniência da família. A mulher representava terras. Muitos nobres secundogênitos resolviam o problema da terra através do casamento, mas não havia mulheres para todos. Também era comum que esperassem que os primogênitos fizessem casamentos com mulheres de linhagem superior à sua.

A partir do IV Concílio de Latrão (1215), para que o casamento se efetivasse era necessário o consentimento mútuo, mas as

uniões nobres continuaram a ser feitas pelos interesses das linhagens. Considerava-se que o amor estava separado do casamento, pois no casamento havia obrigações (o marido é dono do corpo feminino e vice e versa) e a liberdade só era possível em relações extraconjugais. A ideia do amor cortês sempre envolve um homem solteiro e uma mulher casada. Assim, de acordo com o clérigo André Capelão em seu *Tratado do Amor Cortês*:

O amor não pode estabelecer seus domínios entre cônjuges. Porque os amantes concedem-se tudo mutuamente a título gratuito, sem serem impelidos por obrigação nenhuma. Os esposos, ao contrário são obrigados por dever a obedecer as vontades recíprocas e não podem recusar-se um ao outro” (André Capelão, 2000, p. 137).

Era comum o repúdio, principalmente a esposas estéreis e também para aquelas que não geravam uma descendência masculina. Mulheres adúlteras eram punidas quando podiam interferir nos interesses dos familiares próximos em suas terras. Também eram permitidas as anulações, dando por justificativa algum parentesco entre os cônjuges (a Igreja Romana proibiu num primeiro momento o casamento entre parentes até o sétimo grau e depois baixou a exigência para o quarto grau).

Sexualidade na Sociedade Portuguesa: alguns apontamentos

Segundo o cronista Fernão Lopes, após o casamento entre o rei D. João I e a inglesa D. Filipa de Lancastre, em 1387, o marido teria abandonado antigos vícios e ambos tinham um “*honesto e são amor*”

(CDJ, II, p. 3).⁶ A rainha, tal como outros fiéis, passava um longo tempo no interior das igrejas durante o ano. Todos os dias ficava ali até o meio dia e ainda rezava as horas canônicas e devoções particulares.

A maior parte de sua ocupação era religiosa, pois: “*rezava as horas canônicas segundo o costume de Salisbury [...]. Todas as sextas-feiras tinha o costume de rezar o Saltério, não falando a nenhuma pessoa até que o acabava de todo* (CDJ, II, p. 226). Quando ficava doente ou por época de parto, estando impedida de realizá-las, segundo Lopes, pedia que orassem para ela e ouvia tudo muito atentamente. Além disso, lia as Santas Escrituras e se dedicava aos assuntos divinos, não ficando nunca em ociosidade (CDJ, II, p. 226).

Ainda de acordo com o cronista, D. Filipa também sempre cumpria o jejum, atividade que praticava para além do que era exigido. A consorte do primeiro monarca avisino chega a ser chamada por seu filho D. Duarte, numa das obras que ele escreveu, o *Livro dos Conselhos* (ou Livro da Cartucha), de “santa rainha” por ser muito virtuosa (Silva, 2014, p. 138).

Na peça de Gil Vicente, composta no século XVI, o *Auto da Alma*, a protagonista, caracterizada como uma mulher, se sente fraca num primeiro momento devido às tentações do Diabo, que lhe estimula a ligar-se com bens materiais, mas depois despreza esse conselho e segue os ensinamentos do anjo Custódio, que a leva até a estalajadeira, a Igreja, onde a alma observa os sofrimentos de Cristo e consegue seguir o caminho correto para a redenção.

A preocupação com a salvação em Portugal é demonstrada

6 O casamento é uma das formas de buscar legitimar no poder político D. João I, de origem bastarda. Ver (Pereira, 2024).

tanto pela devoção quanto, por exemplo, pelas atitudes dos monarcas frente à sexualidade. Assim, D. Duarte (1433-1438), filho e sucessor de D. João, que se encontrava melancólico, foi aconselhado por seu médico a tomar vinho aguado e encontrar-se com a esposa, mas deplorou o conselho e preferiu orar à Virgem uma vez que a paixão, segundo ele, poderia cegá-lo e levá-lo para o mal (Saraiva, 1988, Zierer, 2016).

Festas importantes eram celebradas em homenagem a Maria, como a da Imaculada Conceição no dia 8 de dezembro e a da Maternidade em 25 de março. Até o fim do século XV houve mais de mil consagrações a Maria em templos religiosos portugueses. O Salve Rainha teria sido entoado por todo o exército português por ocasião da Batalha de Aljubarrota, ocasião na qual D. João I venceu os castelhanos (Marques, 1981, p. 161).

Em seus escritos, o rei D. Duarte deu muita ênfase à necessidade de correção dos pecados. Em *O Leal Conselheiro*, discutiu entre os capítulos 10 e 33 os pecados capitais e outros. Para cada pecado são dedicados dois capítulos: Orgulho, que o rei denomina Soberba (10-11), Ira (16-17), Preguiça (26-27), Avareza (28-29), Luxúria (30-31) e Gula (32-33), com exceção da inveja, somente com um capítulo (Muniz, 2001, p. 276).

Nessa época, estava consolidada a visão de Agostinho e outros padres de que a concepção do ser humano, por ocorrer através da relação sexual, “corrompe” a alma. Vários pensadores mencionam o *ençuyamento* da alma, daí a necessidade de um rígido controle sobre as pulsões do corpo (Mattoso, 2016).

O pensamento eclesiástico no período via o corpo em geral ligado aos instintos e à animalidade e havia um sentimento de des-

prezo pelo corpo. Nos mosteiros não ocorria o exercício da sexualidade, mas uma vida voltada às orações. Por isso eram considerados mais puros e próximos dos anjos. Monge, é uma palavra que vem de *monakos*, solitário, puro. Nas abadias e mosteiros havia grande valorização da castidade e virgindade. A própria arquitetura do mosteiro visava se aproximar do Paraíso. A vida desses religiosos era voltada para a oração, silêncio, jejuns e um afastamento do século, o mundo.

O casamento no Medievo era considerado como um meio de controle de um mal maior, a concupiscência e também como maneira de garantir a continuidade da espécie humana, sendo recomendado pelos eclesiásticos que fosse realizado somente com o objetivo da procriação. Acreditava-se então em diferentes recompensas no pós-morte, com a divisão da sociedade, segundo inspiração do profeta Ezequiel, em virgens, continentes e casados. Na *Visão de Túndalo*, uma viagem imaginária, composta no século XII por um monge e que circulou em Portugal no século XV, existem diferentes recompensas no Paraíso. No Muro de Prata, estão os casados que foram fiéis no casamento, e, portanto, não cometaram adultério. No Muro de Ouro, os religiosos que se sacrificaram pela fé cristã. E na melhor parte do Paraíso, o Muro das Pedras Preciosas, se encontram os virgens de ambos os sexos, em companhia das nove ordens de anjos (Zierer, 2013).

O corpo era tido como algo inferior, ao contrário da alma. Daí a ideia de *ençusiamento* do corpo em obras como o *Orto do Esposo*, do século XIV. Ao realizar o ato sexual, mesmo no casamento, haveria uma impureza no ser humano.

Nesse período, estava consolidada a visão de Agostinho e outros padres de que a concepção do ser humano, por ocorrer através

da relação sexual, “corrompe” a alma. Vários pensadores mencionam o *ençusiamento* da alma, daí a necessidade de um rígido controle sobre as pulsões do corpo (Mattoso, 2016).

A obra anônima portuguesa produzida no século XIV, o *Orto do Esposo*, foi produzida por um monge cisterciense do mosteiro de Alcobaça, o qual procurava redigir um grande tratado sobre as coisas do mundo para o entendimento dos desígnios de Deus pelos cristãos. Nessa obra, o corpo é igualmente visto como transmissor do pecado:

“O homem não pode ser concebido sem pecado original e ‘sem feruor e porém a smente ençusya e se corrompe. E a alma quando é lançada no corpo, toma dali ençusyamento de peccado e de maldade e magoa de culpa’ (*Orto do Esposo* apud Mattoso, 2016, p. 355).

A Igreja Romana buscava o controle da sexualidade dos fiéis. Neste sentido não era lícito realizar o ato nos dias santos, durante a gravidez e menstruação. Havia cerca de duzentos e cinquenta dias nos quais era interditado pela Igreja a realização da prática sexual (Rossiaud, 2002). Além disso, havia um número determinado de relações considerada possível de ser realizada semanalmente (no máximo três), posições aprovadas e desaprovadas (o homem na posição ativa e a mulher passiva). Considerava-se ainda que o esposo demasiadamente ardente por sua esposa cometia pecado (Le Goff, 2003, p. 41, Rossiaud, 2002).

Um manual confessional importante que circulou na época de D. Duarte em Portugal foi o *Livro das Confissões* do clérigo castelhano Martin Pérez, parcialmente traduzido no mosteiro de Alcobaça em 1399 e cujos conselhos em matéria sexual influenciaram o *Leal Conselheiro*. Martin Pérez demonstrava preocupação com o pecado da luxúria, ao qual se dedicou nos capítulos 20 e 21 da primeira parte de

sua obra, tratando de fornicação, incesto, tentações, aborto, e outros assuntos (Mattoso, 2010, p. 335).

Entre os esposos, a forma mais saudável de amor, segundo D. Duarte, no *Leal Conselheiro* era a amizade (Mattoso, 2010, p. 309). Na mesma obra valorizava a virgindade e a castidade.

Sexualidade, Amor Cortês e Condenação Espiritual n'A Demanda

Como vimos, segundo a concepção medieval, o casamento é visto como um contrato que exige obrigações. Neste sentido, o homem é dono do corpo da mulher e vice-versa e nesse contrato o objetivo é garantir a descendência, especialmente a masculina. É por isso que o amor romântico não existia na maior parte das vezes no casamento, mas somente fora dele, daí a ideia do amor cortês, sempre entre pessoas da nobreza que não eram casadas. E nas obras literárias, como a *Demand*a, temos os triângulos amorosos entre Arthur, Guinevere e Lancelot e também, Tristão, Isolda e o rei Marcus. Sendo a sexualidade permitida somente no casamento, esses casais são condenados e vistos queimando no Inferno, segundo um sonho de Lancelot.

Numa visão onírica, ele sente as punições no Inferno que ele e sua amada Ginevra sofrerão após a morte. É visto inicialmente sendo entregue aos diabos por Morgana, nua e coberta com peles, que também sofria ali:

E Lançarot, que estas vozes tam dooridas ouvia foi tam espantado que cuidava a morrer de medo e rogava aqueles que o levavam que o leixassem ir, mas eles nom querriam, ante o levavam a **ũa cova**

muito escura e mui negra e chea de fogo que maravilha era
(DSG, 1995, p. 159) (grifo nosso)

O Inferno é apresentado como um espaço aberto, fundo e desordenado, onde os cristãos pecadores, os adúlteros como ele e a rainha sofriam. Está associado aos espaços ou orifícios abertos como a boca, a garganta, o ânus, ao passo que o Paraíso era representado como um local organizado e fechado, daí a própria palavra Paraíso, que significa “jardim cercado”, e o fato de que na *Visão de Túndalo* e também no *Apocalipse de S. João* este local ser descrito como possuindo muros (Zierer; Bragança Jr., 2017, p. 107).

Quanto à sua amante:

E em meo daquele fogo ūa cadeira em que siiia a **rainha Genebra toda nua e suas mãos ante seu peito**; e siiia **descabelada e havia a língua tirada fora da boca** e ardia-lhe tão claramente **como se fosse ūa grossa candeia** (DSG, 1995, p. 160) (grifos nossos).

Seus gritos, segundo a narrativa, pareciam ser ouvidos por todo o mundo. A nudez tanto Morgana (mal coberta por uma pele de lobo), quanto de Genevra está claramente associada à luxúria, assim como a punição de queimar a língua, órgão no interior da boca ligado à sexualidade. No entanto, dando prova da fidelidade do amor cortês, Genevra desejava suportar sozinha as penas do Inferno, o que representa um auto sacrifício e desejo de sofrer pelo amado:

- Ai, **Lançarot!** Tam mau foi o dia em que vos eu conhoci! Taes sam os galardões do vosso amor! **Vos me ve havedes metuda em esta grande coita em que veedes;** e eu vos meterei em tam grande ou em maior [...], **nom querria que aveese assi a**

vós, ante querria que aveesse a mim, se Deus aprouvesse
(DSG, 1995, p. 160) (grifos nossos).

Apesar de adúlera, suas ações estão ligadas aos sentimentos e ao verdadeiro amor. Nessa segunda parte do sonho, Lancelot passa por um estágio no qual não somente vê as condenadas, como Genevra e Morgana, como também sente as dores no ambiente infernal, além de ver a sua amada enfrentar tormentos e dizer que gostaria de padecê-los sozinha para poupará-lo do que iria enfrentar. Depois disso, o cavaleiro tem uma terceira visão, com os seus pais, no Paraíso, como mais uma tentativa para que se arrependesse e se corrigisse das más ações.

Vê os pais num ambiente belo e o pai lhe repreende:

tua seeda está na casa do **Inferno** com a rainha Genevra, que te adusse aa morte perdurável, tu e ela, **se vos antes nom leixasses o pecado** que atá aqui **mantevestes contra Deus e com a Santa Egreja**” (DSG, 1995, p. p. 160) (grifo nosso)

O pai se mostra decepcionado com as atitudes do filho, mostra que ele não poderia entrar no Paraíso e que seria castigado na “morte perdurável” caso não abandonasse a luxúria com a rainha, além de salientar que agia contra Deus e a Igreja Católica. Após essa advertência do genitor, que demonstra tristeza pelo afastamento do filho dos preceitos cristãos, encontra a sua mãe, a rainha Helena, que igualmente reforça os conselhos paternos, afirmando que apesar das suas qualidades, o filho havia seguido o demônio e por isso toda a linhagem seria desonrada, a não ser que abandonasse suas faltas.

“Estas maravilhas viu Lançarot em seus sonhos” (DSG, 1995,

p. 161), lhe caíam lágrimas e fazia grande lamentação, o que mostra o efeito do sonho sobre a realidade. Depois que teve essa “visam” ele despertou “tam lasso e tam cansado como se saísse de ūa batalha” (DSG, 1995, p. 161), representando o verdadeiro embate da sua alma na luta entre a danação ou a salvação, conforme lhe aconselharam os oito membros da sua linhagem e também os seus pais. O papel da família no convencimento ao cavaleiro parece aqui muito importante.

Ao abrir os olhos, vê Persival, que ficara preocupado com o seu sono. Lancelot afirma que viu “as maiores maravilhas que nunca cavaleiro em sonho viu” (DSG, 1995, p. 161) e que valiam mais que todos os dias de sua vida. Persival afirma, assim como antes na *Visão de Túndalo* já havia sido dito, que Deus deu o sonho a Lancelot para “emendar” a vida e o tirar de algum “pecado mortal” (DSG, 1995, p. 163).

Persival e Lancelot encontram um eremita e jejuam. Este último passa o dia sem comer e quando dorme, tem outro sonho com o Inferno, o sonho 2.

Esta parte é intitulada *Como Lancelot viu outra visom* [207]. Ele vê inicialmente Ivã, o bastardo, disforme, feio que ardia com uma vela grossa por todos os lados. Atrás dele vinha uma mulher coroada triste e chorosa, Catenance, rainha da Irlanda. Depois dela outra rainha, Isolda/Iseu, seguida por Tristão, que gritava e fazia a maior lamentação “[...] que de todas as partes era cercado de fogo” (DSG, 1995, p. 165).

Isolda se dirige a Lancelot, advertindo-o: “ - Vai, Lançarot! Tal é o gualdom dos meus amores. Outro tal ou pior podes tu aver, se te nom quitas da folia que fazes com a rainha Genevra” (DSG,

1995, p. 165). Este último diz no sonho que aquele fogo era “encantamento” e Isolda para provar a veracidade das dores infernais, afirma:

“- Este nom é encantamento, disse Iseu, ante é trabalho e **fogo do Inferno**, e tu saberás como queima, pois **nom te queres castigar de teu pecado.**” (DSG, 1995, p. 165). (grifo nosso)

A seguir ela enfia o dedo na perna dele. Lancelot acorda gritando e pede auxílio ao companheiro: “- Ai Persival, amigo boo. Socorre-me que mouro (morro) da mais coitada morte que nunca homem morreu”. O cavaleiro coloca a mão sobre a perna do amigo e o milagre é realizado com a ajuda divina: Lancelot é curado da dor e sua coxa para de queimar.

É interessante apontar que é uma mulher em estado de danação quem efetua o castigo, agindo como uma espécie de auxiliar dos demônios, mostrando a corporeidade das punições infernais e, ao mesmo tempo, sendo um instrumento do divino, no sentido de levar o pecador ao arrependimento. No sonho 1 é também uma condenada, Morgana, quem entrega Lancelot para ser levado ao Inferno. Todas essas ‘visões’ mostram a necessidade de correção e penitência do cavaleiro.

Além dos danados e eleitos que fizeram advertências a ele durante o seu sonho, Persival pede que Lancelot se confessasse, se arrependesse e que não voltasse ao erro. O primeiro recebe uma carta de Deus e a guarda. No dia seguinte, como efeito e lembrança do sonho, a perna estava preta, doía e saía muito mau cheiro dela. Eles leem a carta, acompanhados da presença do ermitão, e pode ser vista uma clara oposição entre os dois companheiros da távola redonda neste documento.

A perna queimada é um elemento importante na conscientização de Lancelot de suas faltas. A ele são atribuídos vários qualificativos negativos, como “vil”, “mau”, “pousada das trevas do demo”, “perjuro e desleal contra seu rei” (DSG, 1995, p. 167), em virtude de não conseguir se arrepender de sua ligação com a rainha Genevra.

O amor cortês, tão louvado em outras narrativas, é combatido sem cessar na *Demand*a. A carta de Deus enfatiza mais uma vez que “ou tu leixarás tua maa vida, ou te eu farei jazer em **grande door com Iseu e com Tristam** que merecerom estar perdudos pera sempre se nom leixam seu pecado” (DSG, 1995, p. 167) (grifo nosso).

Já Persival é neste episódio é o representante de Deus e exemplo de bom combatente por manter a castidade e ser honrado, motivo pelo qual consegue curar Lancelot. Tal como Galaaz que cura leprosos e endemoniados, Persival, também virgem, como aquele, cura um pecador.

Apesar de todas essas admoestações e tormentos é somente com a morte de Genevra que se abre a possibilidade para que o cavaleiro alcançasse a salvação, na medida em que está impossibilitado de pecar deste momento em diante, quando se dedica a purgar as suas faltas terrenas na condição de eremita.

Podemos refletir que, se Lancelot conseguiu a salvação, Genevra, por outro lado, realmente foi para o Inferno. Ela até o final da vida não se arrependeu daquele amor, representado pelo seu coração, que ela pede que seja retirado e entregue ao amado. De forma que, assim como na *Biblia*, a maior culpa no pecado, segundo a *Demand*a, é atribuída ao feminino, tendo as mulheres grande associação à Eva, em grande parte dos casos.

Sexualidade e Violência n'A Demanda do Santo Graal

A visão misógina na narrativa fica clara quando se diz que os cavaleiros não poderiam ter aventuras amorosas durante a Demanda. Isso fica ainda mais perceptível quando é afirmado que se levassem damas ou donzelas, cometariam “pecado mortal”.

O próprio rei Artur é um pecador em *A Demanda do Santo Graal* devido à da sexualidade com uso da violência e fora do casamento, caracterizando o pecado da luxúria. Na *Demand*a e em outras obras este seria o principal pecado dos cavaleiros, como por exemplo, em *O Livro da Ordem de Cavalaria*, do filósofo catalão Ramon Llull, composto no século XIII, com o propósito de indicar bons comportamentos aos homens da guerra. O autor deixa claro em seu manual que, ao contrário do dever de proteção aos fracos, segundo a concepção da Paz de Deus (proteger clérigos, camponeses, mulheres, velhos e crianças) os cavaleiros, ao contrário, os atacavam. Ele faz um jogo de palavras, no qual menciona a violência sexual, com a expressão “forçar as fêmeas”:

Se cavalaria que é tão honrado ofício, fosse ofício de **roubar e de destruir os pobres e os despossuídos, e de enganar e de forçar as viúvas** e outras fêmeas, bem grande e bem nobre ofício seria ajudar e manter órfãos, viúvas e pobres. Logo, se o que é maldade e engano fosse próprio da Ordem de Cavalaria, que é tão honrada, e a cavalaria se mantivesse em sua honra por maldade e por falsidade e traição e crueldade, quanto mais fortemente que a Cavalaria seria honrada a Ordem que se mantivesse em sua honra pela lealdade e cortesia, liberalidade e piedade! (Llull, 2000, p. 39) (grifo nosso).

Neste sentido, é possível perceber que Llull critica o fato dos cavaleiros atacarem os pobres e as mulheres em condição de vulnera-

bilidade, usando a ética dos contrários. Parece concordar com o que é errado, mas na verdade aponta os erros roubar, destruir, enganar e forçar, que estão ligados à falsidade, traição e crueldade, mas o seu contrário, isto é, proteger as mulheres e os órfãos, estaria ligado aos verdadeiros ideias da cavalaria apontados por ele: lealdade e cortesia, liberalidade e piedade (Zierer; Bragança Júnior, 2017, p. 147).

Mostrando que essas más ações ocorriam no século XIII, por exemplo, período de confecção da *Demanda*, é relatado que Artur havia atacado a filha de um nobre que engravidou e dessa violência foi gerado Artur, o Pequeno. Durante uma caçada, o rei se perde e fica sozinho, vendo uma linda jovem perto de uma fonte, que ele pensou ser uma fada. Começam a conversar, mas depois ele a ataca, ela grita, mas “el-rei fez o que quis. E fez então em ela ūū filho” (DSG, 1995, p. 271).

Tanas, pai da donzela ultrajada, não se vingou devido ao fato de ter sido o rei que cometeu o estupro e de ele ser seu vassalo. O pai, ao encontrá-la chorando, chega a ameaçar a própria filha de cortar a sua cabeça, para que ela confessasse o que havia ocorrido. Neste sentido, é possível perceber que pela ótica patriarcal vigente no Medievo, os homens possuíam o controle sobre a mulher, como o pai da donzela ou o marido (Brochado, 2019, p. 153-154). Neste caso, o ultraje cometido pelo rei é considerado uma afronta ao homem, no caso, o pai.

O rei Artur promete outro casamento com um de seus vassalos para assegurar a honra familiar. O rei Tanas diz que primeiro precisaria observar se sua filha estava grávida e por isso iria deixá-la resguardada do contato com outras pessoas. Confirmando-se a gravidez, vai contar ao rei o sucedido. Este decide o nome do filho:

Artur, o Pequeno.

Durante toda a narrativa não é informado na corte que era o pai dessa criança. Busca mostrar uma imagem de moralidade e de rei virtuoso, mas pesa sobre ele o pecado da luxúria e mesmo de incesto (Pereira, 2007, p. 53)

Artur, o Pequeno chega à corte arturiana e não sabe a sua origem. O rei Artur a revela e pede que ele não conte a ninguém que era seu filho. O cavaleiro fica feliz por ser filho do rei e cumpre o prometido. Por ser um bom cavaleiro, Artur, o Pequeno é um dos doze eleitos a ver de novo o Santo Graal em Corberic.

Continuando o ciclo de violência sexual na *Demand*a, no dia do batizado de Artur, o Pequeno, o rei Tanas desejou lascivamente a sua nora e matou o seu próprio filho, violentando-a a seguir. Quando a mãe de Artur, o Pequeno fica sabendo do que o pai fizera, ameaçou denunciá-lo. Seu genitor, que já havia matado o filho, mata a filha e abandona a criança para que fosse comida por “bestas feras” e não se vingasse dele mais tarde. Mas Artur, o Pequeno foi encontrado e depois se tornou cavaleiro da tábola redonda.

Além do rei Artur e do rei Tanas, outro soberano maculado com o pecado da luxúria é Marcus, marido de Isolda, que também cometeu incesto, como Tanas. Dessa união nasceu Meraugis, cavaleiro de origem desconhecida que também ganha um lugar na mesa do rei Artur:

“Meraugis é filho da união de Ladiana, sobrinha, rei Marc, com o próprio tio. Temendo a revelação do seu crime, o rei aprisionara a donzela numa torre até o nascimento da criança e depois matara-a para que ela não o denunciasse” (Laranjinha, 2010, p. 245).

Quanto ao filho dessa união, deixou a criança pendurava numa árvore e depois foi resgatada. Tanto Tanas, quanto o rei Marcus, cometem incesto, respectivamente com a nora e a sobrinha, eliminam as vítimas com medo de serem denunciados e tentam dar um fim ao fruto da união. Já Artur, o Pequeno é filho bastardo e a donzela não era parente de Artur.

Há muitos outros casos de violência sexual na *Demanda*. O pior de todos os cavaleiros, Mordret, considerado filho incestuoso ou sobrinho de Artur, comete violência contra uma donzela e depois a mata. Durante as aventuras, encontra uma jovem com seu irmão e o escudeiro. Mata ambos e violenta a jovem. E como ela gritasse muito, machucou-a e depois a assassinou (Ferreira, 2021, p. 90). O rei Bandemaguz tenta vingar a donzela e é também morto por Mordret.

Há também um episódio de confronto entre irmãos, relacionando indiretamente com o pecado da luxúria. Neste sentido, Leonel estava sendo aprisionado por cavaleiros maus que iriam matá-lo e, ao mesmo tempo, seu irmão Boorz viu que uma donzela estava sendo raptada por um cavaleiro que a iria violentar. Como segundo a ótica da cavalaria, salvar os fracos era o primeiro dever de um cavaleiro, Boorz, um dos cavaleiros eleitos, rezou por seu irmão para que Deus o livrasse do perigo e foi salvar a donzela. Quando a donzela estava a salvo, foi resgatar o irmão. No entanto, o fato de ter sido teoricamente preterido, levou Leonel a ser acometido pelo pecado da ira, desejando a partir daí, se vingar do irmão. Como um religioso e um cavaleiro tentaram impedir que atacasse Boorz, foram ambos mortos (Zierer; Bragança Jr., 2017, p. 71-73; p. 245-247).

Assim, a violência sexual, que a donzela resgatada por Boorz estava prestes a sofrer, também nesse caso, acabou por revelar que

Leonel não era um dos cavaleiros dignos de ver o Santo Graal porque era pecador, o que se efetiva, pois o jovem acaba morrendo.

Ainda outro caso de mau cavaleiro ligado à violência sexual é Galvam, o “cavaleiro do diabo”, segundo a narrativa. Seu maior pecado é a luxúria: “se ele é, mau, é porque absorveu a maldade coletiva, vítima, na verdade, de uma sociedade falida” (Mongelli, 1995, p. 140).

A questão do pecado da luxúria em Portugal por exemplo, era considerado crime sujeito a punições. Segundo as *Ordenações Manuelinas*, os que dormiam com a própria filha ou mãe ou sua irmã ou outra parente seriam queimados e os que cometesssem incesto com a irmã, nora, madrasta ou sogra, sofreriam a pena de morte (Feldman, 2008, p. 171-172). Em caso de ação violenta entre homem de mesma condição sexual da mulher, seria morto (Feldman, 2008, p. 173). A *Crónica do rei D. Pedro*, escrita por Fernão Lopes, relata que o monarca, ao descobrir o motivo do apelido de Maria Roussada (violentada), teria mandado matar o seu marido (Ferreira, 2021). Isto é, mesmo após ter cometido o crime e buscado repará-lo, tendo se casado com a jovem e tido filhos com ela, foi punido. As ações de violência sexual em *A Demanda do Santo Graal* eram muitas vezes fruto das relações violentas entre homens e mulheres no passado e que se expressam ainda no presente.

Considerações Finais

A Demanda do Santo Graal nos mostra vários elementos presentes na elaboração sobre a sexualidade e o feminino no Medievo. Neste sentido, em primeiro lugar, os homens não poderiam ter relações

amorosas durante a busca do Santo Vaso.

A mulher, seguindo os passos de Agostinho e outros clérigos é considerada a causadora do Pecado Original e do desejo sexual, causador da expulsão dos primeiros humanos do Éden. A partir de então a sexualidade não ocorreria mais de forma harmônica, visando somente a procriação, mas guardava sempre a mácula do pecado, devendo o desejo ser controlado e a mulher, considerada fraca, irracional e instigadora das paixões, seria dominada pelos homens e pela Igreja.

Na *Demanda* temos dois casais adúlteros, praticantes do chamado amor cortês, o amor idealizado entre pessoas da nobreza, não-casados, como Guinevere e Lancelot, Tristão e Isolda. Devido ao aspecto moralizador cristão da narrativa, o amor entre esses dois casais é criticado e punido. Neste sentido, Lancelot sonha com seus pais no Paraíso enquanto vê a si mesmo e sua amada Guinevere, queimando no Inferno. No mesmo local estão também Tristão e Isolda. Como ele se questiona sobre estar sonhando, a pecadora Isolda coloca o dedo com fogo na sua perna e ele acorda com grande dor e a perna queimada. Vai ser Persival, um dos cavaleiros eleitos, aquele capaz de salvá-lo e curar a sua perna. No entanto, somente quando Guinevere morre na narrativa é que Lancelot, liberto da tentação do amor, consegue se voltar para Deus e conseguir a salvação de sua alma, ao passo que Guinevere, que não se arrepende do seu amor por Lancelot, parece não conseguir a redenção, conservando na narrativa o seu papel de pecadora.

O manuscrito também mostra outro elemento do contexto medieval: a violência sexual dos homens com relação às mulheres. Neste sentido, três reis cometem esse pecado: o rei Artur, rei Tanas e

o rei Marcus, marido de Isolda. Os dois últimos matam as vítimas e tentam se desvincilar das crianças fruto da violência.

A brutalidade contra as mulheres na narrativa também é uma forma de nos mostrar os cavaleiros maus, como Mordret e Galvam, que abusam sexualmente de mulheres e depois as matam.

Por fim, é possível observar na sociedade portuguesa a associação de mulheres da realeza com as imagens de Maria e Eva, como no caso de D. Filipa de Lancastre, esposa primeiro monarca avisino, D. João I, considerada piedosa e modelo de virtudes, que passava os seus dias na igreja rezando. Já D. Leonor Teles, esposa do último monarca da Dinastia de Borgonha, é vista como mulher bonita, má e adúlera. O cronista Fernão Lopes insinua em diversos momentos nas crônicas de D. Fernando e de D. João I que ela havia traído o marido e que talvez a filha do soberano não fosse legítima.

Os reis portugueses como D. João I eram devotos da Virgem Maria, faziam procissões e doações à Igreja. D. Duarte, filho de D. João e D. Filipa, buscou ser um bom cristão e por esse motivo se preocupava em manter a continência no casamento. Considerava que o amor mais saudável entre os esposos era a amizade, não maculada pelas paixões e desejos proibidos.

As concepções sobre a sexualidade entrelaçam o passado e o presente e podem explicar muitas concepções ainda presentes na sociedade, como um pretenso desejo de controle do homem sobre o corpo da mulher e as noções misóginas até os nossos dias. Problematizando o nosso passado, é possível construirmos uma visão mais ampla da relação entre o feminino e o masculino na atualidade.

REFERÊNCIAS

FONTES

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

A Demanda do Santo Graal. Edição de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

ANDRÉ CAPELÃO. Tratado do Amor Cortês. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FERNÃO LOPES. Crónica de D. João I. Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Lisboa: Civilização, 1990, 2 v.

RAMON LLULL. O Livro da Ordem de Cavalaria. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2000.

Visão de Túndalo (VT, 1895). Ed. F. M. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97-120 (Códice 244).

ESTUDOS

BROOKE, Christopher. **O Casamento na Idade Média.** Lisboa: Europa-América, 1989.

BROCHADO, Cláudia Costa. **Conflitos matrimoniais na Idade Média.**: Barcelona, século XV. Curitiba: CRV, 2019.

CASTRO, Ivo. Sobre a Data de Introdução na Península Ibérica do Ciclo Arturiano da Pós-Vulgata. **Boletim de Filologia**, Lisboa, 1983, n° 28.

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

DUBY, Georges (Org.). **História da Vida Privada 2: Da Europa Feudal à Renascença.**

São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FELDMAN, Sérgio A. **Amantes e Bastardos:** as relações conjugais e extraconjogais na Alta Nobreza Portuguesa no Final do século XIV e início do século XV. 2^a ed. Vitória: EDUFES, 2008.

FERREIRA, Claudienne da Cruz. **Virilidade, Misoginia e Violência em A Demanda do Santo Graal e nas Crônicas de Fernão Lopes.** 206 f. Dissertação de Mestrado em História e Conexões Atlânticas. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2021.

GARCEZ, Luciane Ruschel. Unindo o Divino e o Humano: um mergulho nos detalhes e simbolismos de três virgens medievais.

Palíndromo, v. 14, n. 33, p. 162-189, 2022 <https://revistas.udesc.br/index.php/palindromo/article/view/21641/14359>

Acesso em 10 jan. 2025.

GATT, Pablo; BACCEGA, Marcus. Somos Herdeiros do Pecado Original? Algumas Considerações acerca dos Discursos perante o Corpo na Antiguidade Tardia. **Revista NUPEM**, v. 12, n. 26, p. 96-110, maio/ago. 2020.

Disponível em: <https://periodicos.unesp.br/nupem/article/view/5614/3638>

Acesso em 10 jan. 2025.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval. V. 2.** Tradução de Hilário Franco Jr. Bauru, SP: EDUSP; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 137- 150.

LARANJINHA, Ana Sofia. **Artur, Tristão e o Graal.** Porto: Estratégias Criativas, 2010.

- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval.** Lisboa, Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **Origens Medievais da Europa.** Petrópolis: Vozes, 2008.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MARQUES, A. H de O. **A Sociedade Medieval Portuguesa.** Lisboa: Sá da Costa, 1981.
- MATTOSO, José. (Dir.). **História da Vida Privada em Portugal.** Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2010.
- MEGALE, Heitor. **A Demanda do Santo Graal. Das Origens ao Códice Português.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- MIRANDA, José Carlos. **A Demanda do Santo Graal e o Ciclo Arturiano da Vulgata.** Porto: Granito, 1998.
- MONGELLI, Lênia Márcia. **Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur?** São Paulo: Íbis, 1995.
- MOREIRA, Fernando Alberto. Espiritualidade e Poder no *Livro das Confissões* de Martin Perez. **Specula**, n. 1, p. 75-98, mayo de 2021.
- MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. Os Leais e Prudentes Conselhos de El-Rei D. Duarte. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). **Literatura Doutrinária na Corte de Avis. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 245-305.**
- PEREIRA, Camila Rabelo. **“Estorias Ordenadas” da Crónica de D. João I: as configurações matrimoniais lopesianas (século XV).** Tese de Doutorado em História e Conexões Atlânticas. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2024.

PEREIRA, Rita. Artur, Galaaz e os Cavaleiros do Graal: modelos monárquicos de soberania portuguesa nos séculos XII e XIII. **Brathair**, v. 7, n. 2, p. 50-79, 2007.

Disponível em:

<https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/524/452>

Acesso em 10 jan. 2025.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, Desvio e Danação: as Minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. 2. Tradução de Hilário Franco Jr. Bauru, SP: EDUSP; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 477- 494.

SARAIVA, António José. **Crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1988.

SCHMITT, Jean-Claude. **O Corpo das Imagens**. São Paulo: EDUSC, 2007.

SCOTT, Joan. “História das Mulheres”. In: BURKE, Peter. *A Escrita da História*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 63-95.

SILVA, Manuela Santos. A Construção Coeva de D. Filipa de Lencastre como uma “Santa Rainha”. In: VILELA, Ana Luísa et al. **Representações do Mito na História e na Literatura**. Braga: Ed. Universidade de Évora/Publito, 2014, p. 137-147.

ZIERER, Adriana; ABRANTES, Elizabeth. Entre Eva e Maria: A ambiguidade das imagens femininas n'A Demanda do Santo Graal – século XIII. In: ZIERER, Adriana; BOMFIM, Ana Lívia; ABRANTES, Elizabeth Sousa (orgs.). **Nas Trilhas na Ante-**

guidade e Idade Média. São Luís: Editora UEMA, 2014, p. 21-30.

ZIERER, Adriana. **Da Ilha dos Bem-Aventurados à Busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média.**

São Luís: Editora UEMA, 2013, p. 163-164. Disponível em: https://www.academia.edu/43534982/DA_ILHA_DOS_BEM_AVENTURADOS_%C3%80_BUSCA_DO_SANTO_GRAAL_Uma_outra_viajem_pela_Idade_M%C3%A3o%C3%A1dia_livro_completo_; Acesso em: 30 nov. 2024.

ZIERER, Adriana; BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro. **Cavalaria e Nobreza: entre a História e a Literatura.** Maringá: EDUEM, 2017.

ZIERER, Adriana. Religiosidade, Perdição da Alma e Salvação na Sociedade Portuguesa Medieval. **Revista Ágora** (Vitória), v. 23, p. 169-195, 2016.

ZIERER, Adriana. Mécia, Matilde e Beatriz: Imagens Femininas Refletidas nas Rainhas de Portugal do Século XIII. In: **Mirabilia**, 3, Dezembro, 2003. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283646/371575>. Acesso em 20 dez. 2024.

A visão como aspecto da edificação moral: a experiência visionária nos primeiros escritos sobre Francisco de Assis (século XIII)

Ana Paula Tavares Magalhães¹

Introdução: a Reforma eclesiástica

Como eco da Reforma eclesiástica, a pregação passou a alcançar mais amplos grupos sociais, especialmente nas cidades, que também ganhavam impulso. A partir do século XII, os monges cistercienses dedicaram-se ao ensinamento, ao passo que, no século XIII, a Cúria romana aprovou a criação das Ordens Mendicantes – Franciscana e Dominicana –, cuja vocação primordial era atender à demanda pela pregação no ambiente citadino. Os chamados *exempla* – baseados em historietas extraídas da vida cotidiana –, assim como o teatro – com a dramatização de aspectos da história cristã –, consistiram em importantes recursos empregados para a edificação moral. Mas tratava-se ainda de uma tradição oral, derivada da necessidade concreta de atingir as populações urbanas, e que não era percebida como passível de registro escrito pelo menos até o século XV. Por essa razão, no primeiro século franciscano, escritos de edificação moral não consistiram em um gênero de sua produção. Embora se encontrem representações de Francisco a partir de *topoi* – lugares comuns da santidade reformada da Idade Média Central (o que é verificável nas suas *Vitae*), não se pode falar em uma pedagogia

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Professora do Departamento de História da Universidade de São Paulo

moralizante composta por prescrições normativas destinadas a ordenar comportamentos e ações nos fiéis.

Além disso, segundo o próprio espírito do tempo, o discurso franciscano lançou mão, principalmente, da alegoria, da representação. A Idade Média Central, idade da Reforma papal e monástica, foi marcada especialmente pelo uso da imagem como forma de compreender e interpretar a Escritura e a realidade da Igreja em seu tempo. Neste sentido, por exemplo, a exegese bíblica literal, predominante na patrística, começou a ceder lugar à exegese alegórica. E os conceitos sobre a Igreja, predominantes nos séculos precedentes, em um esforço para defini-la e situá-la na sociedade, passaram a ceder lugar a imagens, que visavam a representar, a partir de uma multiplicidade de figuras, um único ente (ROBINSON, 2007, pp. 252-305, p. 252). As figuras de linguagem tópicas da mentalidade franciscana e da mentalidade reformista do século XIII estão presentes, de maneira muito marcante, nas narrativas franciscanas, na descrição de experiências oníricas, ou seja, na linguagem figurativa dos sonhos, e também nas figurações presentes nas visões.

Ao longo da história do cristianismo, a experiência onírico-visionária consiste em um expediente frequente nas narrativas sobre conversões: um sonho teria motivado Constantino, o imperador romano², e Clóvis, o rei dos francos³, a aderirem ao cristianismo; a

2 O sonho de Constantino, motivador de sua conversão, é reportado por Lactâncio, em seu *De mortibus persecutorum* (pós 316): “Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum.” (*De mortibus persecutoribus*, 44:5)

“Constantino foi alertado em silêncio para que marcassem o sinal celestial do deus nos escudos e assim travasse a batalha. Ele fez o que lhe foi ordenado, e a letra X transversal, com o topo da cabeça curvado, marca Cristo nos escudos. Armado com este sinal o exército empunhou a espada.”

3 A conversão de Clóvis, considerado o primeiro rei dos francos, seguida de seu ba-

conversão de Paulo, por sua vez, também se deveria a uma *visio*⁴. Mas a aceitação do sonho como via para a Verdade revelada não foi consensual e sequer predominante no cristianismo ao longo de vários séculos. Tópica hagiográfica da Idade Média Central, o recurso ao sonho havia sido encarado com desconfiança ao longo de toda a Alta

tismo, a partir do ano 496, pode ser considerada como fruto de uma epifania. Sua “visão” teria precedido a Batalha de Tolbiac, contra os alamanos, e contaria, entre seus reforços, com o concurso de sua esposa, a rainha Clotilde – católica e que havia feito batizar seu filho primogênito – e do bispo de Reims, Remígio, responsável pelo batismo do rei. A narrativa de Gregório de Tours nos Dez livros de história apresenta os supostos fatos da seguinte forma: “Regina vero non cessabat predicare regi, ut Deum verum cognosceret, et idola negligenter; sed nullo modo ad haec credenda poterat commoveri, donec tandem aliquando bellum contra Alamannos commoveretur: in quo compulsus est confiteri necessitate, quod prius voluntate negaverat. Factum est autem, ut confligente utroque exercitu, vehementer caderentur, atque exercitus Chlodovechi valde ad internacionem ruere coepit. Quod ille videns, elevatis ad caelum oculis, compunctus corde, commotus in lacrymis, ait :Jesu Christe, quem Chrotechildis praedicat esse filium Dei vivi, qui dare auxilium laborantibus, victorianque in te sperandibus tribuere diceris, tuae opis gloriam devotus efflagito: ut si mihi vitoriam super hos hostes indulgeris (...) te nunc invoco, et tibi credere desidero (...).” (Decem libri historiarum, II, 30)

“Mas a rainha não deixou de pregar ao rei para que ele conhecesse o verdadeiro Deus e negligenciasse os ídolos; mas de forma alguma ele poderia ser levado a acreditar nessas coisas, até que finalmente uma guerra foi desencadeada contra os Alamanos: na qual ele foi compelido pela necessidade a confessar o que havia anteriormente negado por sua própria vontade. Aconteceu, porém, que quando ambos os exércitos se enfrentaram, eles caíram violentamente, e o exército de Clóvis começou a manifestar a intenção de fugir. Ao ver isso, erguendo os olhos para o céu, com o coração contrito e comovido pelas lágrimas, disse: Jesus Cristo, que Clotilde prega ser o filho do Deus vivo, de quem se diz que dá ajuda aos que empregam esforço, e que dizes que dá a vitória àqueles que esperam em ti, à glória de tua obra eu me curvo, para que me concedas a vitória sobre estes inimigos (...) Eu te invoco agora, e anseio por acreditar em ti (...).” Como resultado, Clóvis teria obtido a vitória e, consequentemente, se convertido ao cristianismo.

4 A conversão de Paulo também é descrita a partir de uma visio. Ela se dá nos primeiros versículos do capítulo 9 do livro de Atos dos Apóstolos: “Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: ‘Saulo, Saulo, por que me persegues?’ Ele perguntou: ‘Quem és, Senhor?’ E a resposta: ‘Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer.’” (At 9: 3-6).

Idade Média. As atribuições conferidas por Agostinho à *imaginatio*⁵ acabariam por conduzir a posturas de reserva em relação ao expediente das visões. A maior parte dos padres da Igreja preferiria passar ao largo da questão, situada, conforme a Patrística latina, em um terreno nebuloso e sempre sujeito à ação do mal. A partir do desenvolvimento da mística do século XII⁶ – em associação com a progressiva consolidação do *corpus sacramental* e dogmático da Igreja Católica⁷ –, as manifestações onírico-visionárias foram rapidamente incorporadas de forma positiva, passando, inclusive, a integrar a narrativa das *Vitae sanctorum*.

5 Em seu comentário ao capítulo 12 do Gênesis, Agostinho enumera três tipos de visiones: a visio corporalis, identificada ao sentido da visão; a visio intellectualis, definida como a pura contemplação da alma racional; e a visio spiritualis, intermediária, dá conta das aparências do ser e, por isso, estaria ligada ao sonho e à experiência visionária. A visio spiritualis tomaria parte na formação das imagines, a serem conservadas na memória. Agostinho atentava, entretanto, para o caráter possivelmente maligno do conjunto das imagens produzidas pela visio spiritualis – neste caso, relacionadas ao Diabo e identificadas como fantasmata. De civitate Dei, l. 9, c. XXVII, <http://thelatinlibrary.com/augustine/civ11.shtml>, consultado em 17/05/2018, 9h07.

6 A partir do século XII, a *imaginatio* se ligaria à doutrina da mística, e passaria a ser considerada como um instrumento privilegiado para a união da alma com Deus. Bernardo de Claraval comporia sua literatura mística com base na operacionalidade dos sonhos e das experiências visionárias em geral. V. SCHMITT, J.-C. – O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Trad. José Rivair Macedo. Bauru/SP: EDUSC, 2007, p. 17-18.

7 Trata-se da sacramentalização do matrimônio e da confissão auricular e da subsequente consolidação do dogma da transubstancialização. A relação privilegiada com o expediente sacramental que caracterizou a Idade Média Central teria implicações na naturalização da *imaginatio* entre os séculos XII e XIII. Atribui-se a Pedro Lombardo (1100-1160) o estabelecimento da relação definitiva de sacramentos da Igreja Católica. Seguindo o padrão sétuplo do período, bem como suas duas subdivisões – tripla e quádrupla – os sacramentos foram dessa forma divididos e hierarquizados: batismo, confirmação e eucaristia (sacramentos da iniciação cristã); ordem, matrimônio, confissão e unção dos enfermos. Esse padrão só seria adotado no século XIII, quando o 4º. Concílio de Latrão (1215) insistiu na prática sacramental dos laicos. Dictionnaire du Moyen Âge, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink. Paris : PUF, 2002, p. 1263.

Contudo, podemos dizer que, de uma forma geral, ao longo de toda a Idade Média a relação da cristandade latina com o sonho-visão sempre foi, via de regra, pautada pela postura moderada – mesma postura que caracterizara a relação do Ocidente cristão com as imagens em geral (BASCHET, 2006, p. 484). De maneira geral, o sonho é concebido como um espaço de separação do corpo e da alma, conforme se pode identificar na iconografia (SCHMITT, J.-C. Op. cit., p. 307).

Trata-se de uma diferença em relação à *visio*, que preserva a unidade do ser. Hildegarda de Bingen, no século XII, viria a recusar o sonho como experiência mística, afirmando que suas visões não lhe vieram em sonho ou em delírio, mas acordada e de posse dos sentidos, da visão e da audição do “homem interior” (DINZELBACHER, 1981, p. 23).

De qualquer forma a aceitação dos dois tipos de experiência e sua relação com a terminologia *imago* compõem um quadro bastante favorável à instrumentalização do expediente no século de Francisco.

A velha igreja de São Damião

A descrição das *vitae* e *legenda^e*⁸ indicam o sonho como o expediente fundamental da conversão de Francisco. Permanece implícito que o mecanismo da conversão, pela graça de Deus, já se operava nele, sendo a experiência visionária uma espécie de revelação da Verdade. A chamada conversão deve ser compreendida como o atendi-

8 Trata-se dos seguintes escritos: Vita prima sancti Francisci (1229), Legenda trium socrorum (1246) e Vita secunda sancti Francisci (c.1247). Para efeito de citação e de enunciado de tabelas, serão dessa forma abreviadas, respectivamente: VP, LTS e VS. Para a VP e VS, citaremos o livro (em algarismos romanos) e seu respectivo capítulo (em algarismos arábicos). A LTS não é subdividida em livros, de forma que referenciaremos somente o capítulo correspondente à citação (em algarismos arábicos).

mento a um chamado, que por sua vez se segue a uma epifania. Não se trata, portanto, de mudança das bases da fé, que já existiam em Francisco, que havia crescido em uma família cristã. No entanto, a terminologia empregada segue sendo a mesma utilizada para definir mudanças tais como a ocorrida em Paulo – do judaísmo ao cristianismo – e de Constantino e Clóvis – ambos entendidos como pagãos e subitamente “transformados” em cristãos. A ideia de transformação – ou metamorfose – implícita na noção de conversão surge revigorada nos escritos franciscanos. E a ideia de que a conversão sucede uma experiência significativa, relevante – que atua como um mecanismo de passagem – também comparece de forma explícita na tradição menorita. Pode-se afirmar, portanto, que a construção de Francisco se inscreve, de forma mais intencional do que à primeira vista se pode perceber, na longa tradição da *conversio* cristã.

No caso de Francisco, a *Vita prima*, de Tomás de Celano – primeiro escrito do gênero e que serviu como fonte para os escritos subsequentes – descreve um período de prolongada doença que antecede a revelação, a epifania. Assim, “embora esse varão ainda fervesse no calor juvenil do pecado”⁹, naquela “idade instável”¹⁰, a qual “o impelia a cumprir insolentemente os direitos juvenis”¹¹ – subitamente caiu doente, ou melhor, “afligido pela enfermidade.”¹² Enquanto convalescia, “apoiado em uma bengala”¹³, passou a caminhar pela casa, e em alguns dias saía, e começou a olhar mais

9 “cum adhuc Vir iste iuvenili calore in peccatis ferverescet.” TOMMASO DA CELANO – La Vita prima di S. Francesco d’Assisi del B. Tommaso da Celano, ed. bilíngue latim/italiano, org. Leopoldo Amoni. Roma: Tipografia della Pace, 1880, livro I, cap. 2.

10 “lubrica aetas” Ibidem.

11 “ad explenda iuvenilia iura ipsum impelleret insolenter.” Ibidem.

12 “infirmitate attritus” Ibidem.

13 “baculo sustentatus” Ibidem.

cuidadosamente os campos ao redor. A partir daquele dia, começou a “depreciar a si mesmo”¹⁴ e a “ter em desprezo as coisas que antes tinha em admiração e amor.”¹⁵

Francisco passa, então, a desprezar a contemplação da realidade externa, e volta-se para a realidade interna, em um processo de interiorização e espiritualização. Ao contemplar a “beleza dos campos”¹⁶ e a “amenidade dos vinhedos”¹⁷, Francisco recusa toda fruição advinda da contemplação do mundo exterior: “súbito, entretanto, contemplará sua própria mudança”¹⁸, e “achará estúpidos aqueles que amavam aquelas coisas.”¹⁹

Trata-se de uma primeira mudança, que pode ser entendida como uma antecâmara da conversão. No capítulo seguinte, um título misterioso anuncia outras mudanças: “de maneira que estava mudado na mente, mas não no corpo.”²⁰ Verificada a conversão da mente²¹, a partir de um mecanismo de interiorização, segue-se um processo de conversão do corpo: Francisco deveria modificar também o seu corpo, por intermédio, entre outras coisas, da renúncia aos hábitos burgueses.

14 “viles cere sibi” Ibidem.

15 “in contemptu quodam habere, quae prius in admiratione habuerat, et amore.” Ibidem.

16 “pulchritudum agrorum” Ibidem.

17 “vinearum amoenitas” Ibidem.

18 “mirabatur propterea subitam sui mutationem” Ibidem.

19 “praedictorum amatores stultissimus reputabat.” Ibidem.

20 “Qualiter in mente, sed non in corpore mutatus.” Ibidem.

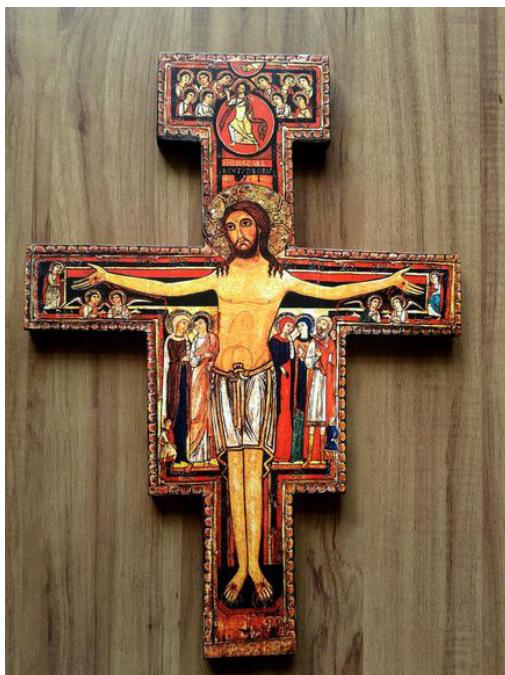
21 O termo mens (e não spiritus ou cordis, que são formas preferenciais nos escritos em latim e que seriam automáticas) é coerente com a tradição cristã e remete ao léxico da carta de Paulo aos Romanos, base da doutrina cristã da Reforma: em grego, ele escreve nous, ou seja, mente: “Não vos preocupeis com este mundo, mas renovai vossa mente.” (Rm 12:2) Essa coerência é importante tendo em vista o tema da reforma, que subjaz ao projeto franciscano. Com isso, o autor associa Francisco ao léxico e aos propósitos da reforma eclesiástica, vinculando sua figura diretamente à cúria romana e à Igreja Católica como instituição.

O advento da experiência visionária articula-se com todos os elementos que compõem o cenário da doença e do Francisco convalescente. Em sonho, uma voz – identificada rapidamente ao próprio Deus – ordenava ao jovem Francisco: “Restaura minha Igreja”.

E, passados poucos dias, quando passava ao lado da igreja de São Damião, foi-lhe dito em espírito que entrasse para rezar. Assim que entrou, começou a rezar fervorosamente diante da imagem do Crucifixo, a qual, piedosa e benevolamente, falou, dizendo: “Francisco, não vês que minha casa está destruída? Portanto, vá, e repara-a para mim.” E, tremendo e maravilhado, [Francisco] disse: “Senhor, eu o farei de bom grado.” Então entendeu que se tratava da velha igreja de São Damião, que, excessivamente velha, ameaçava cair em breve.²²

22 “Paucis autem diebus elapsis, cum ambularet juxta ecclesiam Sancti Damiani, dictum est illi in spiritu, ut in eam ad orationem intraret. Quam ingressus, coepit orare ferventer coram quadam imagine Crucifixi, quae pie ac benigne locuta est, dicens: ‘Francisce, nonne vides, quod domus mea destruitur? Vade igitur, et repara illam mihi.’ Et tremens ac stupens ait: ‘Libenter faciam, Domine.’ Intellexit enim in illa ecclesia Sancti Damiani dici, quae prae nimia vetustate casum proximum minabatur. La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni (Legenda trium sociorum), ed. bilingue, org. Marcellino Civezza e Theophilo Domenichelli. Roma: Sallustiana 1899, cap. 5.

Fig. 1: Crucifixo de São Damião, pintura em tela sobre madeira, século XII. Hoje encontra-se na Basílica de Santa Clara.



A terminologia é inequívoca, mas sua compreensão deve processar-se à luz da ambiguidade que caracterizava o vocábulo *restaurare* naquele momento. Francisco teria, então, associado o pedido sobrenatural às condições materiais precárias em que se encontrava a igreja de São Damião, na cidade de Assis. Em meio a seu trabalho de construção e recuperação do edifício, Francisco compreenderia a duplicidade de sentidos da restauração. A história segue por vias semelhantes nas várias narrativas – a *Vita prima* (1229), a *Legenda trium sociorum* (1246), a *Vita secunda* (c. 1247). Nesta última, vem narrada em discurso indireto e de maneira mais detalhada, ocupando dois

parágrafos (TOMMASO DA CELANO, 1880, livro I, cap. 5). Trata-se de uma narrativa simples, e que poderia nos conduzir à conclusão de que a “verdadeira” restauração era a dos homens, a saber, aquela dada pelo sentido alegórico. Há uma tentação em se compreender a questão desta forma unívoca, mas o fato é que, no período em que a narrativa se desenrola, tem lugar uma *devotio* renovada – relacionada de maneira explícita às novas atividades de edificação. A *aedificatio* do velho templo, à maneira do operário, cumpriria um papel indispensável no movimento da conversão de Francisco, e seria decisiva para a elaboração da imagem dos frades perante o mundo e perante a Igreja.

Além disso, o léxico da Reforma permanece vinculado à vocação de Francisco e de seus frades. Gregório IX, papa responsável pela canonização de Francisco e pela encomenda de sua primeira *Vita*, escrita por Tomás de Celano, buscou associar Francisco à Igreja e à cúria romana. Sendo assim, obras oriundas do *status quo* – tais como as *Vitae prima e secunda* e a *Legenda maior* – sustentam um discurso que busca situar Francisco e seus herdeiros no centro da Reforma, a saber, os responsáveis por levar adiante a *aedificatio* da nova *ecclesia*. Esta nova igreja nada mais era do que a própria Igreja Católica, agora sob os efeitos da Reforma.

A partir do século XII, a terminologia religiosa acompanha o panorama de transformação. Esse dizia respeito ao advento de ocupações e profissões que faziam alusão à construção, em um contexto urbano, e não mais rural. Ao longo da Alta Idade Média, o centro de devoção e, sobretudo, da prática religiosa, se encontrava na paisagem rural, dominada pelos mosteiros: esses se esmeravam em ostentar um discurso de desvinculação do “mundo”, de fuga da esfera secular

para abraçar os bens da esfera espiritual. Eram, também, importantes agentes econômicos em um contexto no qual a produção dependia da terra. A partir do ano 1000, modificações climáticas, técnicas, culturais e demográficas acabariam por orientar transformações importantes. O crescimento das cidades e a multiplicação dos ofícios a ela relacionados desempenharam importante papel na modificação do panorama da devoção. Além disso, a progressiva identificação das pessoas ao ofício (*officium*) – e não mais à ordem (*ordo*) – tornou-se um fenômeno comum nas cidades, que se revelaram vocacionadas ao espírito corporativo. A esse fenômeno veio somar-se o impulso às atividades de peregrinação, relacionados ao movimento cruzadístico e ao surgimento de centros tais como Santiago de Compostela.

Os novos construtores da Igreja eram, por exemplo, pedreiros e operários na construção e restauração de igrejas e locais de pouso de peregrinos no caminho de Santiago e em outros caminhos, naquele contexto de crescente busca pela peregrinação, em grande medida estimulada pela normatização da confissão como sacramento da Igreja Católica (VAUCHEZ, 2003, p. 20.). Alguns dentre esses operários foram alçados à condição de santidade, algo impensável até o século anterior. Na tradição cristã da Alta Idade Média, a santidade era reservada, salvo pelos mártires situados, via de regra, em um tempo bastante recuado, ao episcopado e, conforme o caso, à realeza e a setores da alta aristocracia (IDEM, *Ibidem*, p. 15-16). A edificação dos caminhos e igrejas de pedra pavimentava, assim, o caminho para a edificação da igreja de homens. E dessa forma a santidade passava a ser ampliada a setores mais periféricos ou marginalizados.

Aspecto importante no conjunto das narrativas sobre a Reforma, a terminologia *restituere*, associada à restauração – física e espiri-

tual – aparecia, desde, pelo menos, o século XI, como sinônimo de *eadificare*, ou seja, edificar, construir.²³ Esse conjunto já apresentava uma ligação fundamental no primeiro cristianismo, mas o momento do fenômeno a que Dominique Iogna-Prat denominaria monumentalização da fé²⁴ (IOGNA-PRAT, , 2006, p. 327), a partir do século XII, representava o auge da associação de significados. Trata-se da progressiva noção de que o corpo edificado das igrejas e catedrais, no Ocidente latino correspondia – e refletia – a grandeza e a consistência interior da fé.

A transformação operada em Francisco a partir da obra realizada na pequena igreja de São Damião apresenta, no conjunto das narrativas, implicações importantes e decisivas para a constituição da Ordem em si. Verifica-se uma defesa da ação transformadora do esforço em torno da edificação. Esse viria a ser, imediatamente, identificado ao *labor* – conceito indissociável da mendicância. A realização da obra de edificação do monumento era, de certa forma, um pressuposto para a possibilidade da realização da obra de edificação dos homens. Na Itália central da transição do século XII para o século XIII, a espiritualidade franciscana se elaboraria em novos termos:

23 Na Introdução à sua relevante obra *The Reformation of the Twelfth Century*, Giles Constable relaciona uma série terminológica intercambiável com a noção de *reforma* enunciada no título. Trata-se de palavras tais como *crise*, *cisma*, *renascimento* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 1-3). Não tendo sido consideradas pelo autor como absolutamente apropriadas ao emprego no título, elas não poderiam, segundo o próprio autor, ser consideradas inadequadas. Essa polissemia aplicável à ideia cristã de *reformatio* é ampla e corresponde-se com referências alegóricas. O léxico *aedificatio/aedificare* representa um excelente sinônimo para a noção da reforma. Tanto quanto a *reformatio*, a *aedificatio* apresenta-se em concordância com a ideologia cristã da dupla concepção da Igreja – interior e exterior – e realiza um excelente trânsito entre a igreja basílica e a igreja de homens.

24 O autor faz referência à terminologia atribuída a Raoul Glaber, “manto branco de igrejas”, por volta do ano mil.

a tópica da igreja de pedras vivas²⁵ não somente se relacionava com a igreja monumento, mas também (e principalmente) dependia de sua existência para edificar-se.

Ao mesmo tempo que se transformava, a paisagem necessariamente transformava o homem. Haveria, portanto, uma relação dialética entre homem e paisagem: na medida em que o homem interferia na paisagem, a paisagem interferia no homem. Francisco perfaria a *aedificatio* da igreja de São Damião, e esta, igualmente, edificaria o próprio Francisco. Neste sentido, não haveria que subordinar a *aedificatio* de pedras à *aedificatio* moral: o trânsito entre elas demonstrava, antes, uma relação de reciprocidade. É sintomática a referência, nas narrativas, à necessidade da preservação das lâmpadas acesas – signo da presença divina, mas também da existência de vida. A edificação de Francisco é um referencial a ser observado na *Legenda trium sociorum* e na *Vita secunda*, compostas em um mesmo momento, embora em ambientes diferentes.

LTS, 7	VS, I, 8
Quanto na verdade trabalhará na referida obra seria longo e difícil narrar. E o mesmo [Francisco], que fora delicado na casa paterna, carregava pedras sobre os próprios ombros, afligindo-se de muitas formas no serviço de Deus. ²⁶	Esforçou-se, portanto, para mudar o anterior costume delicado em seu inverso, e conduzir ao bem natural seu já lascivo corpo. ²⁷

25 A citação faz referência à passagem da primeira Carta de São Pedro (2:5): “Vós também, como pedras vivas, sois edificados como Casa espiritual, com o propósito de serdes sacerdócio santo, oferecendo sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus, por meio de Jesus Cristo.”

26 “Quantum vero laboraverit in opere supradicto, loongum et difficile esset narrare. Ipse enim, qui delicatus fuerat in domo paterna, propriis humeris lapides ferebat, in Dei serrvitio multipliciter se affligens.”

27 “Studet proinde pristinam consuetudinem delicatam ordine converso mutare, et ad naturae bonum iam lascivitum reducere corpus suum.”

As armas de Francisco

O resultado do projeto de representação de Francisco pela comunidade Franciscana da primeira metade do século XIII seria uma conversão acompanhada da mudança do estatuto social. A memória das narrativas projetava um Francisco enobrecido: sua atuação na primeira guerra de Assis contra Perúgia, em 1202, enquanto cidadão e defensor da autonomia da cidade, seria apresentada como uma agência típica da aristocracia cavaleiresca. A partir desse expediente, sua interação progressiva com os bens sagrados acabaria por operar a segunda conversão: de *miles armatus* em *miles Christi*.

Francisco seria o *miles Christi*, também em uma alusão bíblica (2Tm 2:3): trata-se de uma noção de que, entre dois modelos vigentes em um mesmo período – dos quais Francisco partilharia em sua vida –, aquele do cavaleiro implicaria em maior plasticidade para adequar-se à atividade espiritual do que aquele do mercador (MAGALHÃES, 2018, p. 63). Tal compreensão remonta a uma noção, aqui sutilmente apresentada, de elevação da atividade aristocrática em relação à mercantil. Caberia a ele portar o “escudo da fé para lutar pelo Senhor, munido com as armas de grande confiança.”²⁸

Aspecto importante da biografia de Francisco diz respeito à sua participação na batalha ocorrida na ponte de São João sobre o Tíbre, na qual teria sido capturado e aprisionado, permanecendo um ano sob o domínio perusino. É, também, importante notar que, segundo a representação, ele constava entre os nobres capturados, e permaneceu com eles na cela. A esse respeito, é sintomática a narrativa da *Legenda trium sociorum*, segundo a qual Francisco, “porque era nobre

28 “pro Domino scutum fidei praeferens magna equa fiduciae armis munitus.” *VP*, I, 5.

de costumes, foi colocado como prisioneiro com os cavaleiros.”²⁹ Em que pese sua origem burguesa assumida desde o princípio do relato, sua condição de cavaleiro o identificava à ordem aristocrática, e esse seria um *tópos* literário constantemente instrumentalizado nas *vitae* e *legendae*. Sendo assim, o Francisco representado nas imagens construídas pelas hagiografias seria correspondente ao período medieval, mas divergente da classe mercantil – a condição burguesa de Francisco seria sempre desprezada e, na progressão da escrita hagiográfica, relegada a um passado superado, de valência negativa. Os elementos aristocráticos predominantes na representação de Francisco consistem, desde o início, em um recurso para afastá-lo – ou ao menos diferenciá-lo – dos *negotia* inerentes à vida mercantil – identificados à riqueza em muito maior grau do que os costumes aristocráticos (MAGALHÃES, A.P.T. *Op. cit.*, p. 63).

A forma da *visio* ou do sonho também foi emblemática no sentido de reforçar a atribuição da ordem aristocrática a Francisco, ao menos em termos alegóricos. As *Vitae* descrevem, sob a forma de sonho ou de visão, a epifania que impediria Francisco de sair para a campanha da Apúlia, em 1205. As narrativas são muito similares, e reforçam dois aspectos: 1) a filiação das fontes à *Vita prima*, considerada a fonte primária para as demais *Vitae*; 2) os esforços, intencionais ou não, no sentido de elaborar uma memória para Francisco em concordância com valores aristocráticos. Esse é um aspecto particularmente importante na medida em que permite entrever uma matriz comum de pensamento em setores variados da Ordem e da sociedade: trata-se de um processo ambíguo e ambivalente: ao mes-

29 “tamen quia nobilis erat moribus, cum militibus captivus est positus.” *La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni* (Legenda trium socrorum), ed. bilíngue, org. Marcellino Civezza e Theophilo Domenichelli. Roma: Sallustiana 1899, cap. 2.

mo tempo que se constroem santidades “alternativas”, relacionadas com ofícios citadinos, os frades concebem para Francisco uma *persona* integrada à cavalaria, sendo essa a primeira das condições para que sua santidade pudesse estabelecer-se.

<i>VP</i> , I, 2	Então verá que toda a sua casa estava repleta de armas militares, ou seja, sejas, escudos, lanças e outros aparatos; regozijando-se muito, contemplará calado, perguntando a si mesmo o que era aquilo. De fato, não costumava ver tais coisas em sua casa, mas, em vez disso, montes de tecidos para vender. E, contemplando estupefato aquelas súbitas coisas nem um pouco corriqueiras, foi-lhe respondido que todas aquelas armas seriam suas, e dos seus soldados. ³⁰
<i>LTS</i> , 2	De fato, naquela noite, quando fosse dormir, apareceria a ele alguém chamando-o pelo nome, e o conduziria a um tal palácio, espaçoso e agradável, cheio de armas militares, ou seja, escudos esplêndidos, outros aparatos pendurados nas paredes, esperando pelos altos feitos militares. ³¹
<i>VS</i> , I, 2	E um lindo palácio aparece-lhe em uma visão, na qual ele enxerga muitos aparatos de armas e uma esposa belíssima; no sonho, chama Francisco pelo nome, e ele é atraído pelas promessas de todas aquelas coisas. ³²

O sonho-visão apresenta um componente de edificação moral: Francisco apropria-se dos valores da cavalaria. A escrita franciscana

30 “Videbatur ei namque domum suam totam habere plenam militaribus armis, sellis scilicet, clypeis, lanceis, et ceteris apparatibus; gaudensque plurimum, quid hoc esset, secum tacitus mirabatur. Non enim consueverat talia in domo sua vivere, sed potius pannorum cumulos ad vendendum. Cumque ad subitum rerum eventum stuperet non modicum, responsum est ei, omnia haec arma sua fore, militumque suorum.”

31 “Cum enim illa nocte dormiret, apparuit ei quidam, vocans eum ex nomine, ac ducens ipsum in quodam spatiōsum et amoenum palatium, plenum militaribus armis, scilicet splendentibus clipeis, ceterisque apparatibus ad murum pendentibus, ad militiam decorē spectandibus.”

32 “Nam palatium speciosum sibi in visione ostenditur, in quo varios apparatus armorum, et sponsam pulcherrimam cernit; vocatur in somnis Franciscus ex nomine, et horum omne promissione allicitur.”

promove, portanto, um apagamento das origens burguesas de Francisco, muito embora sem omiti-las. A expectativa é de que, ao final, não prevaleça nenhum traço da ordem mercantil, muito embora sua existência no princípio sirva como fator de reforço da “metamorfose”, cujo produto – “enobrecido” – passa a ocupar a totalidade do campo conceitual “Francisco”. Mas a finalidade do sonho não se esgota neste estágio. Na situação descrita nas três *Vitae*, Francisco é levado a desistir da cavalaria armada para tornar-se cavaleiro de Deus. O destino de Francisco só poderia, entretanto, ser cumprido com a condição de que ele se despissem da *persona* do burguês. A condição de cavaleiro armado – *miles armatus* – era uma etapa necessária para sua transformação em cavaleiro de Deus – *miles Christi*.

A primeira interpretação que Francisco faz do sonho-visão é a de um comando divino para que efetivamente fosse à guerra: então, “com o espírito exultante, e atribuindo à visão o presságio de grande prosperidade”³³, ele crê que “uma próspera viagem futura estará assegurada para si na Apúlia.”³⁴ Ao dirigir-se, entretanto, a uma cripta deserta nos arredores de Assis, pôs-se em oração, de forma que a visão se completou, tendo Deus esclarecido que o “tesouro escondido”³⁵ não consistia nas armas da cavalaria mas sim em uma figuração. E assim Francisco passou a afirmar que “não queria ir à Apúlia, e predizia que em sua própria pátria alcançaria a nobreza e a grandeza.”³⁶ Por fim, àqueles que indagavam se tomaria esposa, Francisco respondia:

33 “Expergefactus quoque animo (...), et prae sagium magnae prosperitatis reputans visionem” *VP* I, 2.

34 “prosperum futurum iter suum in Apuliam securatur.” *VP* I, 2.

35 “thesauro abscondito” *VP* I, 3.

36 “in Apuliam nolle ire, sed in patria propria promittebat nobilia et ingentia se facturum.” *VP* I, 3.

Eu tomarei a mais nobre e mais bela esposa que alguém verá, cuja beleza se eleva acima das outras, e cuja sabedoria ultrapassa a todas.³⁷

A bela esposa que comparece nas narrativas assume o papel de futura cônjuge carnal de maneira apenas provisória: o casamento de Francisco, conforme darão a conhecer as fontes, será com a religião – que se revelaria, por fim, como a mulher presente em seus sonhos-visões. Na *Vita prima*, Francisco expressa essa revelação da seguinte maneira:

E, pois, a imaculada esposa de Deus é a verdadeira religião, que ele (Francisco) tomou, e o tesouro escondido é o reino dos céus, que com tanto desejo buscava.³⁸

A *Legenda trium sociorum* traz uma narrativa semelhante, mas identifica “religião” com “pobreza”, e passa a tratá-las como sinônimas. Pode-se inferir que se trata de um reforço da defesa da pobreza rigorosa, associada à noção de que a pobreza é a verdadeira religião de Francisco. Em um momento particular de disputa pelo discurso da pobreza no interior da Ordem, é possível ler o trecho a partir da agenda de um grupo, o qual, tomando como fonte a *Vita prima*, cria novas bases para o relato, fazendo-o ancorar-se no núcleo de sua própria luta:

‘Dizeis a verdade, pois pensei em tomar a mais a mais nobre, a mais rica e a mais bela esposa, como vós nunca vereis.’ E desdenharam dele. E na verdade ele disse essas coisas não de si, mas inspirado por

37 “Nobiliorem, et pulchriorem sponsam, quam unquam videritis, ducam, quae ceteris forma premineat, et sapientia cunctas excellat.” *VP*, I, 3.

38 “Et equidem immaculata Dei sponsa est vera religio, quam suscepit, et thesaurus absconditus est regnum coelorum, quod tanto desiderio exquisivit” *VP*, I, 3.

Deus. Pois aquela esposa era a Religião, a qual tomou: a mais nobre, a mais rica, a mais bela – a pobreza.³⁹

O sonho do papa Inocêncio

O sonho-visão foi instrumentalizado para revelar a vocação de Francisco de Assis, desempenhando o papel de mediador da experiência com o sagrado. Ao mesmo tempo, o sonho-visão foi o recurso escolhido para comunicar a devoção ao público, de maneira que assumiu uma dimensão de edificação moral. O recurso retórico é, para nossos propósitos, o elemento fundamental a ser considerado, uma vez que articula a experiência narrada com seus receptores, ou seja, a sociedade. Mas a experiência onírico-visionária não se limita à pessoa de Francisco. Ela também está presente em personagens tais como o papa Inocêncio III, que concederia permissão ao modo de vida franciscano no ano de 1209. Aqui como nos outros contextos, o sonho-visão tem por finalidade fixar um *devir* para a comunidade franciscana e para a cristandade. Ao indicar ao papa o caminho a ser escolhido, o sonho alinha a experiência franciscana ao projeto cristão, fornecendo – ao pontífice e ao leitor/ouvinte – as pistas sobre a vontade divina. A posição papal difere daquela de Francisco somente no interior da narrativa. Para efeitos de edificação, o sonho-visão cumpre ali idêntico papal ao desempenhado no contexto da epifania de Francisco: trata-se de apontar a via correta ao receptor, ao destinatário da mensagem.

A narrativa do sonho do papa Inocêncio legitima a pertença de Francisco à comunidade cristã, ao mesmo tempo que indica

39 “Verum dixistis, quia nobiliorem, et dictiorem ac pulchriorem sponsam, quam nunquam videratis, accipere cogitavi.’ Et desiderunt eum. Ipse vero dixit hoc non a se, sed inspiratus a Deo; nam ipsa sponsa fuit vera Religio, quam suscepit ceteris nobilior et dictior et pulchrior paupertate.” *LTS*, 3.

o papel fundamental a ser desempenhado por ele no “edifício” da Igreja. Sua agência provê sustentação para a fé cristã em tempos de transformação – e, sobretudo, reforça os alicerces da instituição eclesiástica. O sonho do papa apresenta elementos diferentes na *Vita prima* e na *Legenda trium socrorum*. Na primeira, Francisco flexiona os galhos de uma imensa árvore, ao passo que, na segunda, Francisco sustenta em suas costas a basílica de São João de Latrão – ou seja, a igreja da curia romana. A exegese não deixa margem para dúvida: a árvore e o edifício são representações da Igreja, e a visão de Inocêncio teria motivado, *post paucos dies*⁴⁰, a confirmação da forma de vida de Francisco:

<i>VP</i> , I, 62	<i>LTS</i> , 86
<p>Com efeito, tendo, uma noite, adormecido, viu-se caminhando por uma estrada na qual havia uma árvore frondosa e de elevada estatura. Aquela árvore era bela, forte, grossa e muito alta.</p> <p>De fato, quando se aproximou dela e, permanecendo embaixo dela para admirar sua beleza e altura, subitamente o mesmo santo elevou-se a tamanha altura que tocou o cume da árvore, e tomardo-o facilmente em sua mão inclinou-o até o chão.⁴¹</p>	<p>(...) o senhor Papa ficou muitíssimo admirado, principalmente porque antes da vinda do beato Francisco teria tido uma visão na qual a igreja de São João de Latrão ameaçaria cair em ruínas, e um homem religioso, modesto e desprezível sustentava-a em seu dorso curvado.⁴²</p>

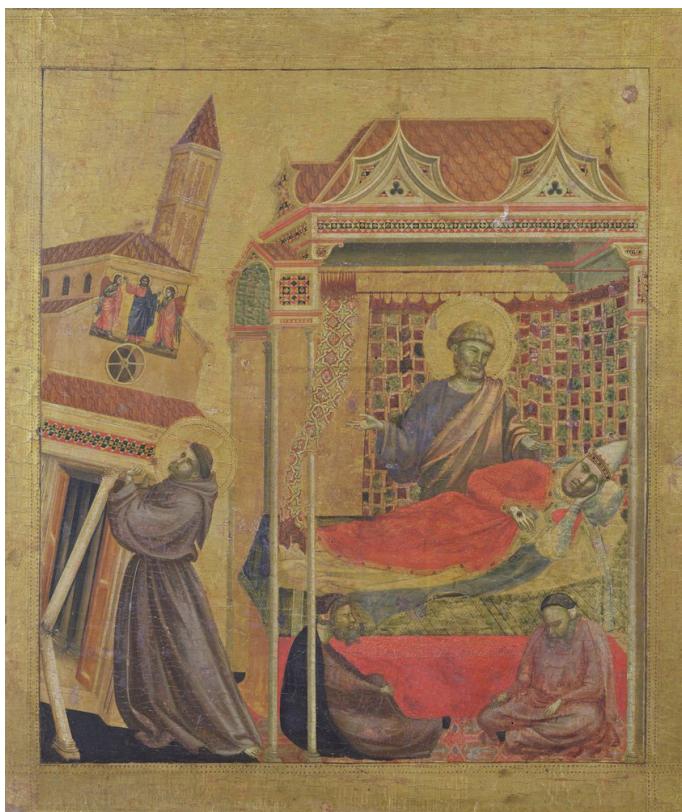
40 “após poucos dias” (*LTS*, 13)

41 “Nam cum nocte quadam se sopore dedisset, visum est sibi per quadam viam ambulare, juxta quamarbor magnae proceritatis stabat. Arbor illa pulchra, fortis, grossa, et alta nimis.

“Factum est autem, dum appropinquaret ad eam, et sub ea stans pulchritudinem, et altitudinem miraretur subito ipse sanctus ad tantam devenit altitudinem, ut cäcumen arboris tangeret, eamque manu capiens facillime inclinaret ad terram.”

42 « (...) dominus Papa miratus est vehementer, maxime quia ante adventum beati Francisci viderat in visione quod ecclesia Sancti Johannis Lateranensis minabatur ruinam, et quidam vir religiosus, modicus et despectus, eam sustentabat proprio dorso submisso.”

Fig. 2: Giotto da Bondone, O sonho do papa Inocêncio, 1297-1299,
Basílica Superior, Assisi, Itália



O sonho – ou a visão, conforme a narrativa – do papa Inocêncio liga Francisco à figura do próprio Cristo, concebido como o fundador da Igreja. Ao mesmo tempo também o associa à Igreja de seu tempo, com grande repercussão para a tradição franciscana e para a representação de Francisco que a literatura e a iconografia legarão para a posteridade. A pintura de Giotto é um dos vetores de transmissão dessa concepção de Francisco destinado a ser o sustentáculo da Igreja de Cristo.

O escopo do sonho e da visão de Inocêncio convergem para um projeto eclesiástico reformista, no qual a tradição se reveste das figuras da árvore e da basílica. As duas tópicas são recorrentes na história do cristianismo. O edifício reverbera, como em outra situação aqui descrita, a Igreja de Cristo, a partir de uma convergência lexical. A árvore, por sua vez, é representação da Igreja enquanto descendência de Jesus, e se encontra inscrita na tradição patrística. Sob o pano de fundo da tradição, emerge Francisco, o portador de uma novidade que só se pode realizar por meio da antiguidade.

Conclusão

A edificação moral por intermédio do recurso aos sonhos e às visões apresenta a dupla vantagem de fazer uso da alegoria com fins pedagógico-edificantes e, ao mesmo tempo, atribuir a proveniência do ensinamento à fonte divina – que teria, por sua vez, inspirado e guiado a experiência visionária. Desta forma, o eixo de elaboração de memória desloca-se, em parte, para o sonho-visão – responsável por produzir um personagem inscrito em uma paisagem. Ambos – personagem e paisagem – são emoldurados por uma ética correspondente aos valores sociais, ou seja, uma ideologia do período.

A imagem produzida pela experiência onírico-visionária é, antes de tudo, o produto de um minucioso trabalho retórico, no qual os detalhes são alocados com base em motivações específicas, cuja agenda domina todo o discurso. Não se trata de elementos fortuitos ou intuitivos, destituídos de organização ou racionalidade. Pelo contrário: o discurso constrói o sonho e a visão, independentemente de sua existência na experiência individual. Porque a memória aqui elaborada é aquela do grupo: coletividade que constrói identidade

para si ao mesmo tempo que, assumindo função moralizante, replica seu espelho no tecido social.

REFERÊNCIAS

Fontes

La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni

ni (Legenda trium sociorum), ed. bilíngue, org. Marcellino Civezza e Theophilo Domenichelli. Roma: Sallustiana 1899.

TOMMASO DA CELANO – **La Vita prima di S. Francesco d'Assisi del B. Tommaso da Celano, ed. bilíngue latim/italiano**, org. Leopoldo Amoni. Roma: Tipografia della Pace, 1880.

TOMMASO DA CELANO – **La vita seconda ovvero appendice alla vita prima di S. Francesco d'Assisi del B. Tommaso da Celano, ed. bilíngue latim/italiano**, org. Leopoldo Amoni. Roma: Tipografia della Pace, 1880.

Obras de referência

Obras antigas

Gregório de Tours. **Decem libri historiarum**. [https://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/104_migne_pl/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_071_\(AD_1879\),_MLT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/104_migne_pl/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_071_(AD_1879),_MLT.pdf), cons. 9/12/24, 16h05.

Lactâncio. **De mortis persecutoribus**. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0240-0320,_Lactantius,_De_Mortibus_Persecutorum,_LT.pdf, cons. 9/12/24, 13hh55.

Santo Agostinho. **De civitate Dei**. , <http://thelatinlibrary.com/augustine/civ11.shtml>, consultado em 17/05/2018, 9h07.

Obras de consulta

- Bíblia de Jerusalém.** Tradução direta dos originais. Tradução das introduções e notas da Bíblia de Jerusalém, ed. de 1998, publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, 2003.
- Dictionnaire du Moyen Âge,** dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink. Paris: PUF, 2002.
- OBASCHET, J. A civilização feudal: do ano mil à colonização da América,** trad. M. Rede. São Paulo: Globo.
- CONSTABLE, G. The Reformation of the Twelfth Century.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DINZELBACHER, P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.** Stuttgart: Anton Hierseman Verlag, 1981.
- IOGNA-PRAT, D. – La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge.** Paris: Seuil, 2006.
- MAGALHÃES, A.P.T. Ressignificação de Francisco de Assis nas fontes franciscanas primitivas: 1229-1246.** Tese de Livre-Docência, 2018, Universidade de São Paulo.
- ROBINSON, I.S.** “Church and papacy” in **BURNS, J.H. (ed.) The Cambridge History of Medieval Thought, c. 350-1450,** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 252-305.
- SCHMITT, J.-C. – O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média.** Trad. José Rivair Macedo. Bauru/SP: EDUSC, 2007.
- VAUCHEZ, A. Esperienze religiose nel Medioevo.** Roma: Viella, 2003.

Imagen de si e imagem do outro: cisma, heresia e ortodoxia no Psalmus Contra Partem Donati de Agostinho de Hipona

José Mário Gonçalves¹

A ascensão de Constantino (306-337) ao trono imperial de Roma e sua adesão ao Cristianismo (312), produziu uma importante mudança nas relações entre Igreja e Império. Pondo fim a um período de violentas perseguições contra os cristãos, Constantino estabeleceu, a partir de 313, uma política benéfica ao Cristianismo. Esta nova fase da vida da Igreja também inaugurou uma nova maneira de lidar com a questão da *heresia* e da *ortodoxia*, pois conduzirá “à interferência direta do poder imperial nas disputas entre as comunidades cristãs, fossem tais disputas oriundas de um desacordo doutrinário ou disciplinar.”(SILVA, 2006, p. 257).

É neste contexto que se insere o chamado *cisma Donatista*, que eclodiu no Norte da África após a perseguição de Diocleciano (303-305). O problema dizia respeito aos *tradidores*, como foram chamados os cristãos que entregaram às autoridades imperiais os livros e utensílios sagrados (FREND, 2002, p. 427). Uma parte da Igreja defendia que a penitência seria suficiente para readmitir os que caíram, enquanto os mais rigorosos considerava que os *tradidores* só poderiam ser readmitidos pelo rebatismo e, em se tratando de clérigos, não pode-

¹ Doutor em História Social das Relações Políticas - UFES. Professor da Faculdade Unida de Vitória.

riam mais administrar validamente os sacramentos (FRANGIOTTI, 1995, p. 64). Em 311, quando morreu Mensúrio, bispo de Cartago, Cecílio foi eleito e ordenado seu sucessor pelas mãos do bispo Félix de Apthungi, considerado um *traditor*. Os bispos da Numídia, que não estavam presentes à ordenação, reúnem um sínodo em Cirta e depõem Cecílio, elegendo em seu lugar o bispo Majorino. Neste momento o imperador Constantino intervém em apoio à Cecílio e ameaçando punir os opositores (FREND, 200, p. 427). Após a morte de Majorino, elegem em seu lugar o bispo Donato, de quem o movimento receberá seu nome. Constantino intervém novamente convocando um sínodo em Roma, em 313. O sínodo decide-se em favor de Cecílio, o que desagrado os donatistas. Em 314, por exigência destes, um novo sínodo se reuniu, em Arles. Mais uma vez, o partido de Cecílio saiu vitorioso. Os donatistas apelaram ao imperador, mas este manteve as decisões sinodais. Como os donatistas não acataram as decisões, a tensão aumentou nas igrejas africanas e a reação imperial tornou-se violenta e os donatistas tiveram os seus primeiros mártires (FRANGIOTTI, 1995, p. 68). A partir de 321, com a publicação de um edicto de tolerância, o donatismo pode se expandir com relativa paz. Apesar de momentos de perseguição e da eclosão de um grande cisma interno, “o ano de 390 viu a igreja donatista no cume do seu poder e prosperidade” (FREND, 2002, p. 427).

É neste momento que começa o ministério de Agostinho em Hipona, primeiro como sacerdote e depois como bispo (391-430). No seu tempo, mais da metade da população da cidade era donatista, tornando a disputa com os católicos hostil e bastante acirrada (HAMMAN, 1989, p. 158).

Do ponto de vista da organização hierárquica, da liturgia e,

sobre muitos aspectos, da doutrina, as duas igrejas eram idênticas (HAMMAN, 1989, p. 158). As diferenças estavam fundamentalmente relacionadas à concepção da natureza da Igreja e dos sacramentos. Para os donatistas, a Igreja se caracteriza por sua santidade ritual, não admitindo no seu interior nenhum elemento que possa ser considerado “impuro”. Esta pureza deve se manifestar especialmente nos sacramentos, de modo que os sacramentos celebrados por um *traditor* são considerados inválidos. Daí a prática do rebatismo de católicos que se tornavam donatistas ou da reordenação de clérigos católicos convertidos ao movimento. Os donatistas pretendem ser “a Igreja dos mártires” em oposição à “Igreja dos *tradidores*” (FRANGIOTTI, 1995, p. 72).

O que está em jogo aqui é a identidade da Igreja. De um lado, os donatistas pretendiam preservar a sua própria identidade como igreja pura em oposição ao mundo; do outro, os católicos pretendiam fazer o mesmo, afirmando-se como única e verdadeira igreja em oposição a todos os cismas e heresias.

A afirmação da identidade de um grupo se dá sempre dentro de um quadro de *alteridade*: “o *eu* não pode tomar consciência do seu *ser-eu* a não ser porque existe um *não-eu* que é outro, que é diferente” (CHARAUDEAU, 2004, p. 35). A imagem que se faz de si depende da imagem que se faz do outro. Portanto, para que se afirme a própria identidade de forma positiva é necessário, por meio do contraste, apontar no outro o que ele tem de negativo, estigmatizando-o (ELIAS, 2000, p. 19). Aqui é decisivo o papel da linguagem, “que enuncia, que divide, que classifica e, desse modo, identifica.” (SILVA, 2004, p. 21).

Um complicador na relação entre donatistas e católicos é a

semelhança entre as duas igrejas. Como assinalamos, sob muitos aspectos é difícil distinguir um donatista de um católico, pois ambos reclamam um patrimônio cultural comum, mas o interpretam de forma antagônica (SILVA, 2004, p. 22). Assim, deve-se reforçar estereótipos e preconceitos, fixando rótulos que, embora se constituam em meras convenções linguísticas, possuem grande eficácia prática (SILVA, 2004, p. 24).

A obra que aqui analisaremos, o *Psalmus contra partem donati* (393), é um dos primeiros “escritos antidonatistas” de Agostinho. Escrito quando ele ainda era um sacerdote em Hipona, o *Psalmus* é uma peça de propaganda religiosa contra a Igreja donatista, composto num estilo poético e musical bem ao gosto popular. O seu conteúdo revela o uso que Agostinho faz da Bíblia, da história e da retórica a fim de traçar uma imagem negativa dos seus adversários e, consequentemente, positiva do grupo que representa.

O contexto da obra parece ter sido o Concílio de Hipona de 393, no qual Agostinho, ainda padre, tomou parte fazendo uma palestra sobre o Credo Apostólico. No tocante aos donatistas, o concilio fez um apelo ao clero católico para que se empenhasse num esforço de contrapropaganda católica (LANERO, 1988, p. 159). Os donatistas, para melhor propagar suas crenças e fortalecê-las entre os seus fiéis, já faziam uso da música, compondo-as não somente para serem cantadas nas assembleias litúrgicas, mas também no dia a dia, conforme o costume já estabelecido nas igrejas cristãs (HAMMAN, 1989, p. 178). Parmeniano, o bispo donatista de Cartago que sucedeu a Donato, foi bastante hábil neste tipo de popularização por meio de salmos que podiam ser cantados por todos enquanto se ocupavam do trabalho diário (HAMMAN, 1989, p. 233). Ao compor o

seu próprio salmo, Agostinho procura atacar seus adversários com suas próprias armas (LANERO, 1988, p. 160).

A estrutura do *Psalmus* é acróstica, onde cada estrofe é encabeçada por uma letra do alfabeto latino, razão pela qual a obra é também conhecida como *Salmo Abecedário*. Na sua composição, o antigo professor de retórica e amante do estilo clássico adere ao latim popular para atender a um objetivo pastoral e polêmico (BROWN, 2005, p. 174). O importante era que a poesia fosse facilmente lembrada e que a música pudesse ser facilmente cantada.

No final do século IV, estavam em voga três modos de se cantar os hinos durante os ofícios religiosos: o *cantus directaneus*, no qual o salmo era recitado por completo por todo o povo; o *cantus antiphonus*, em que a assembleia é dividida em dois coros que cantam alternadamente e o *cantus responsorius*, onde o corpo do salmo era cantado por um solista ou um pequeno coral enquanto o povo cantava a antífona (refrão). Este último corresponde a maneira como o *Psalmus* deveria ser entoado (LANERO, 1988, p. 171). A execução da música agostiniana diferia da dos salmos bíblicos, uma vez que estes, ao menos no texto latino, não conservam ritmos, enquanto o *Psalmus* tem um ritmo acentual e um número fixo de sílabas, que facilita o seu canto (LANERO, 1988, p. 172).

O *Salmo Abecedário* é composto de 297 versos, que se dividem em três partes: uma introdução, formada por seis versos; o corpo do salmo propriamente dito, composto de 20 estrofes de *A* a *U*, cada uma com doze versos; e finalmente o epílogo, formado por trinta versos.

O estribilho, que se repete entre as estrofes, anuncia o propósito polêmico do hino: *Vos qui gaudetis de pace, modo verum iudicate* (“Vós

que amais a paz, julgais agora a verdade”). Antes de mais nada, se faz necessário compreender o que Agostinho quer dizer com as palavras *paz e verdade*. *Paz* é o tema central do *Psalmus* e de todo o esforço da polêmica antidonatista, a saber, persuadir os dissidentes a retornar à comunhão com a “Igreja católica”, expressão que, na perspectiva de Agostinho, denota a Igreja da África em comunhão com a Igreja universal (*catholica*), ou como por vezes ela a denomina, “Igreja transmarina” (LANGA, 1998, p. 142). Desse ponto de vista, para que haja paz, é preciso que a igreja donatista sucumba à igreja católica, sendo impensável uma coexistência pacífica de ambas as igrejas.

Já o conceito agostiniano de *verdade* relaciona-se, em primeiro lugar, com a verdade das Escrituras Sagradas, fonte última de autoridade para Agostinho. É também a verdade dos fatos históricos, da tradição da Igreja e do raciocínio lógico. Obviamente, Agostinho *interpreta* as Escrituras, os fatos históricos e a tradição da igreja conforme seus próprios pressupostos, procurando apresentar sua argumentação de modo convincente. Assim, a verdade é também um constructo retórico.

Ao longo do *Psalmus* veremos como Agostinho faz isso, procurando construir a sua imagem do donatismo e, consequentemente do catolicismo. Nossa objetivo aqui não é julgar qual das partes tem ou não razão, mas analisar as estratégias discursivas que ele emprega para desqualificar os rivais.

Vejamos inicialmente o uso que o autor faz das *Escrifuras Sagradas*. Trata-se de uma fonte comum de autoridade para donatistas e católicos. É bem verdade que existiam desacordos entre os partidos, uma vez que os donatistas, mais conservadores, faziam uso apenas da

Biblia Africana, a mais antiga Bíblia em Latim, enquanto os católicos utilizavam a *Vulgata* de Jerônimo (LANGA, 1998, p. 68). As diferenças estavam não somente na linguagem, mas também no cânon: em relação ao Novo Testamento, por exemplo, os donatistas não acatavam a carta aos Hebreus, a Segunda Carta de Pedro, a Segunda e Terceira Carta de João, a Carta de Tiago e a Carta de Judas, incluídas na *Vulgata* (LANGA, 1988, p.70). Entretanto, as referências de Agostinho à Bíblia dizem respeito à passagens cuja canonicidade não é disputada pelos donatistas.

O tema bíblico recorrente no *Psalmus* é o da “Igreja mista”, segundo o qual dentro da única Igreja de Cristo convivem bons e maus, justos e injustos, fiéis e infiéis. Somente quando chegar o juízo final é que haverá a separação definitiva. Tais ensinamentos baseavam-se em passagens do Evangelho tais como a *parábola da rede* (Mateus 13, 47-50), que aparece na segunda estrofe do *Psalmus* (versos 8-19):²

Atormenta aos irmãos a abundância de malvados.
E quis nosso Senhor deixar-nos bem avisados,
assemelhando uma rede com o celeste Reinado
que nos mares recolhe toda classe de pescados.
Os levam até a margem, começam a separá-los:
os bons vão para a cestas, ao mar lançam os maus.
Quem conheça o Evangelho, reconhecerá, com temor,
que na rede vemos a Igreja, e o mar é o caos mundano.
A mistura de peixes diz que convivem bons com maus.
O fim do mundo é a margem: ali ambos há de separar-se.
Aqueles que rompem as redes, muito ao mar se inclinaram.

² Traduzimos os versos livremente tomando como referência a versão espanhola da BAC, cotejando-a com o texto latino.

As cestas são dos santos, os tronos que não alcançaram.

No penúltimo verso, a acusação contra os donatistas: eles são “aqueles que romperam a rede e se inclinaram a mar”. O cisma, que tentava separar justos e injustos ainda neste mundo, terminava por encontrar a sua própria perdição. Seguindo o mesmo raciocínio, prosseguem os versos 21-25:

Bom homem, talvez pergunte: E quem rompeu a rede?

Os cheios de soberba, que se dizem justos eles.

Criaram divisões [*conscissuram*], altar contra altar puseram.

Outra passagem das Escrituras citada por Agostinho é a *Parábola do joio e do trigo* (Mateus 13, 24-30; 36-43). Ela aparece explicitamente nos versos 182-187:

O trigo são os justos, que enchem a Igreja de castas vidas;

Dizendo adeus ao mundo, venderam o quanto tinham.

Eram como a semente por todo o mundo espargida,

Para que brote outra messe que somente ao final se limpa.

Esta cresce entre a cizânia, que está em toda parte: as heresias.

A palha são os injustos, que não estão em unidade.

Também o Antigo Testamento é lembrado em favor da ideia de uma “Igreja mista”. Assim ele cita Ezequiel 9,4 nos versos 171-172:

Disse o profeta Ezequiel que uns homens assinalados

se lamentam da maldade causada por seus irmãos;

mas que deles não se apartam seguem vivendo ao seu lado.

Mais adiante, nos versos 190-200, o *Psalmus* faz referência à passagem de 1 Reis 19,18, que alude aos sete mil que se mantiveram fiéis a Deus nos dias do profeta Elias e da apostasia do rei Acabe de Israel:

Põe dentro do coração as duas eras, para ver o que quero demonstrar

As Escrituras dão fé que no Velho Testamento havia santos também:

Disse Deus que sete mil se guardava para Ele;

Sacerdotes, reis, santos, muitos justos sob a lei.

Muitos às vezes são profetas, outras vezes são povo.

Mas, dize-me, qual destes justos seu próprio altar quis fazer?

Cometeu muito pecados aquele povo iníquo:

Sacrificou a falsos deuses, matou a profetas também,

Mas ninguém entre os santos a unidade quis romper.

Aos maus suportavam todos os homens de bem,

a espera que o forcado saiba o grão escolher.

Embora no tempo mesclados, mesclados na alma não foram.

Uma última referência em apoio à sua tese é feita tomando o exemplo de Judas Iscariotes, citado nos versos 205-209:

Em Jesus temos um exemplo, com Judas o traidor.

O admitia entre os bons e a pregar o enviou [...].

Quando deu a Santa Ceia, nem sequer o excluiu.

Nestes exemplos, revela-se para Agostinho a identidade dos ca-

tólicos, bem como a dos donatistas. Aqueles são os bons peixes, estes os peixes maus, que romperam a rede e se lançaram ao mar; aqueles são o trigo, estes são a palha; aqueles são os verdadeiros fiéis, que suportaram a injustiça, enquanto estes cometem o grave pecado de edificar um outro altar; aqueles, enfim, seguem o exemplo de Cristo, estes, porém, são soberbos, que pretendem excluir a quem o próprio Cristo não excluiu.

Uma segunda estratégia de Agostinho é o de recorrer à *história*. Interessa a Agostinho demonstrar que os donatistas tentam subverter a história à seu favor e que as decisões conciliares e imperiais contra o movimento foram acertadas (LANGA, 1988, p. 124). No *Psalmus*, ele argumenta que a acusação de *traditor* contra Cecílio foi uma invenção que esconde o verdadeiro crime, a dissidência: “a rede da paz romperam e andam pelo mar perdidos” (versos 56-58). Agostinho polemiza com os donatistas afirmando que eles nunca conseguiram provar o delito e apenas criaram tumulto (versos 73-84). Lembra também que o próprio Donato apelou ao Imperador e, tendo sido vencido, causou o cisma e começou a rebatizar seus fiéis (versos 99-110). Os fundadores do cisma não ouviram, assim “os juízes imparciais” das igrejas transmarinas (versos 125-136).

Um tema histórico espinhoso para os católicos é o caso do conde Macário: este emissário imperial, por volta de 347, “submeteu a África à Igreja Católica usando o medo” (BROWN, 2005, p. 266) e forneceu mártires para a causa dos donatistas. Estes, por sua vez, costumavam se referir aos católicos pejorativamente como “o partido de Macário” (LANGA, 1988, p. 18). Como resposta, Agostinho associa os Donatistas aos *circunceliões*, bandos armados, famosos por sua violência, que circulavam pela zona rural da África do Norte (FRANGIOTTI, 1995, p. 73). Dessa forma, ele tentava mostrar

que os pecados destes são maiores do que os de Macário (versos 151-153):

Macário em seu proceder talvez tenha ido além da medida cristã
Lutava pela unidade, fazendo cumprir as leis imperiais
Não digo que ele não pecasse, mas vocês ainda mais.

De acordo com Agostinho, ao contrário de Macário, os circunceliões não tinham autoridade “nem de Cristo, nem do Imperador” para agir com fúria e crueldade (versos 155-156). Uma peculiaridade dos circunceliões é que eles, para evitar fazer uso da espada, e assim desobedecer a Cristo (Mateus 26,51-52), usavam um bastão ao qual chamavam de “Israel” (FRAZÃO, 1976, p. 154) com o qual perpetraram seus atos de violência (versos 157-162):

O bastão, dizem, não é crime, porque está escrito somente:

Mete a espada na bainha. [...]

“Israel” chamam o bastão: assim a Deus querem honrar,
mas ultrajam mais seu nome, que o corpo que golpearam.

Na estrofe seguinte, Agostinho chega a admitir que os católicos sentem-se envergonhados com as crueldades de Macário e mais uma vez apela para o argumento da “Igreja mista”: nos separemos “de coração” dos malfeiteiros, mas sem romper a paz da Igreja (versos 169-170).

Algumas estrofes mais adiante, a defesa transforma-se em ataque: em relação aqueles que romperam com o próprio donatismo, produzindo assim um cisma dentro do cisma, e depois retornaram

ao movimento, os donatistas não praticaram o rebatismo³. Agostinho, então, questiona (versos 216-219):

Respondam: por que razão quereis nos rebatizar?

Aos vossos sacerdotes culpados [*lapsos*] expulsais da unidade
mas ninguém depois deles se atreveu a rebatizar
e aos que eles batizaram em vossa união aceitais.

Ao longo de todo *Psalmus*, Agostinho faz uso da *dialética*, a arte de disputar ideias, de argumentar, de contrapor (LANGA 1998, p. 127). Por sua vez, a dialética é inseparável da *retórica*, a arte de convencer através do discurso. Em *A doutrina cristã*, escrito em 397, Agostinho afirma que “pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso” (IV, 3). O pregador cristão, como “defensor da fé verdadeira e adversário do erro, deve mediante o discurso ensinar o bem e refutar o mal” (IV,6). Para isso, embora afirme sabedoria precede à eloquência, “entretanto, o orador que deseja falar, não somente com sabedoria, mas também com eloquência, será mais útil se puder empregar essas duas coisas” (IV,8).

Neste sentido, a *forma* na qual o discurso se apresenta é tão importante quanto o seu conteúdo. Como vimos, ao escolher compor um salmo Agostinho tinha uma intenção clara: apresentar um discurso acessível ao público e que concorresse de igual para igual com os salmos compostos pelos donatistas. Dessa forma, ele esperava melhor persuadir o público de que a razão estava com os católicos e o erro estava com os cismáticos.

Além da forma poética, a escolha das *figuras de linguagem* não é acidental. Na verdade, o uso da linguagem figurativa é uma das

³ Agostinho refere-se ao cisma maximianista, ocorrido em 393, e que dividiu o donatismo após a morte de Parmeniano (LANGA, 1998, p. 23).

marcas do discurso cristão (CAMERON, 1991, p. 48). No tocante a estigmatização dos donatistas, o recurso às imagens é rico e contundente. Dessa forma, os donatistas são denominados, entre outras coisas como “aqueles que se entregaram ao diabo [*Diabolo tradiderunt*]” (verso 24), num claro jogo com a palavra *traditor*. Também são chamados de “pseudoprofetas” e de “lobos sob a pele de ovelha” (versos 35-36). O donatismo é um “mal” (verso 100), o “império do erro” (verso 119), uma “catedra pestilenta” (verso 123). Tais expressões, ao mesmo tempo que formam uma imagem negativa dos donatistas, também formam, por oposição, uma imagem favorável dos católicos, cuja posição é em tudo oposta aos cismáticos.

No *Epílogo* (versos 268-275), que na tradição retórica é o lugar do apelo final aos ouvintes que se quer convencer, Agostinho coloca as palavras na boca da Igreja, que fala como mãe e exorta seus filhos para que retornem ao seu seio. A madre Igreja não tem dúvida de sua identidade: “Eu me chamo a Católica, e vós os de Donato” (verso 278).

Sabemos que o sucesso da estigmatização não depende apenas das palavras. Como nos lembra Norbert Elias (2002, p. 23), “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. A posição politicamente privilegiada do catolicismo em relação ao donatismo certamente foi fundamental para a construção da identidade de ambos: este como “heresia” e “cisma”, aquele como a verdadeira Igreja de Cristo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **A doutrina cristã.** São Paulo: Paulus, 2002.
- AGUSTIN, S. Salmo contra la secta de Donato. In: **Obras completas de San Agustín XXII - Escritos antidonatistas**, v. I. Madrid: BAC, 1988, p.177-194
- BROWN, P. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CAMERON, A. **Christianity and the rhetoric of empire.** Berkeley: UCP, 1991.
- CHARAUDEAU, P. Alteridade. In: CHARAUDEAU, P; MAIN-GUENAU, D. **Dicionário de análise do discurso.** São Paulo: Contexto, 2004, p. 34-35.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J.L. **Os estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FRANGIOTTI, R. **História das heresias.** São Paulo: Paulus, 1995.
- FRAZÃO, E.R. **O Donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho.** São Paulo, FFLCH, 1976.
- FREND, W.H.C. Donatismo. In: BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002, p. 426-431.
- HAMMAN, A. **Santo Agostinho e seu tempo.** São Paulo: Paulinas, 1989.
- KUMMEL, W.G. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 1982.
- LANERO, M.F. Introducción. In: **Obras completas de San Agustín XXII - Escritos antidonatistas**, v. I. Madrid: BAC, 1988, p.159-176.
- LANGA, P. Introducción general. In: **Obras completas de San Agustín XXII - Escritos antidonatistas**, v. I. Madrid:

BAC, 1988, p.5-155.

ORLANDI, E.P. **A linguagem e seu funcionamento.** Campinas: Pontes, 1996

SILVA, G.V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V. e MENDES, N.M. (org.) **Repensando o Império Romano.** Vitória, ES: EDUFES, 2006, p.241-266.

SILVA, G.V. Representação social, identidade e estigmatização. In: FRANCO, S. (org) **Exclusão social, violência e identidade.** Vitória: Flor e Cultura, 2004, p.13-30.

A conversão de judeus ao cristianismo em fins da Idade Média. Um fenômeno multifacetado

Kellen Jacobsen Follador¹

As múltiplas dimensões da conversão

O processo de conversão de judeus ao cristianismo na Península Ibérica, especialmente durante os séculos XIV e XV é um tema controverso entre os estudiosos da temática. Autores como Angel Alcalá, Netanyahu, Márquez Villanueva, Baer e Contreras divergem em suas interpretações sobre os fatores que possivelmente motivaram tais conversões, considerando desde aspectos teológicos e filosóficos, como o averroísmo, até pressões socioeconômicas e culturais. A influência de pensadores como Maimônides, com sua “Carta sobre o Martírio”, também desempenha um papel significativo ao oferecer argumentos que justificavam temporariamente a apostasia em contextos de coerção. A partir dessas discussões, este texto busca compreender como a historiografia aborda as motivações por trás das conversões judaicas, avaliando as relações entre coerção moral, contextos históricos e o papel da filosofia e da religião nesse processo complexo.

No decorrer do século XIV, as comunidades judaicas presentes em Castela enfrentaram uma série de adversidades decorrentes de

1 Doutora em História Social das Relações Políticas – UFES. Colaboradora do curso de MBA em Gestão Escolar e no MBA Neurociência e Aprendizagem na Educação da USP-ESALQ. Professora de História na Secretaria Municipal de Educação de São Paulo.

diferentes fatores históricos e sociais. Dentre esses fatores, destacam-se a guerra dinástica entre os filhos de Afonso XI, as legislações antijudaicas propostas nas cortes, a gradual perda de privilégios jurídicos e econômicos e, por fim, as conversões forçadas de numerosos membros dessas comunidades ao cristianismo no ano de 1391². Embora o fenômeno da conversão já estivesse presente antes de 1391, foi nesse ano e nas duas décadas subsequentes que se observou um aumento significativo no número de conversões. Estudar a trajetória desse grupo sociorreligioso implica deparar-se com um emaranhado complexo de situações e contextos marcados por profundas heterogeneidades.

Apesar de certos elementos comuns entre os conversos, como as diferentes formas de vivenciar a nova condição religiosa no seio de uma sociedade cristã, é evidente que não se tratava de um grupo homogêneo. As realidades vividas pelos conversos variavam amplamente, abrangendo desde aqueles que genuinamente adotaram a fé cristã até aqueles que, por motivos diversos, aceitaram o batismo sem uma verdadeira adesão aos dogmas do cristianismo. Aqueles que temiam as potenciais consequências de não abraçar a nova fé, por exemplo, possivelmente começaram a frequentar as missas e a cumprir os rituais religiosos, muitas vezes incentivados por outros que já haviam se convertido e buscavam estabelecer-se na comunidade cristã. Por outro lado, havia aqueles que permaneceram próximos às práticas e às tradições judaicas, mesmo após o batismo.

O processo de assimilação, seja ele religioso ou social, ao grupo cristão foi, portanto, marcado por uma enorme diversidade de expe-

2 Para maiores informações sobre os ataques de 1391 às comunidade judaicas de Castela, ler: FOLLADOR, K. J.. O antijudaísmo na cidade de Sevilha. Conversões e assassinatos no fim da Idade Média. Revista Vértices. v.1, p.1 - 14, 2014.

riências. Ao mesmo tempo, o rechaço a essa assimilação e a tentativa de preservação dos vínculos religiosos e afetivos com a antiga comunidade judaica também assumiram formas diversas. Nesse cenário, aspectos como a classe social dos judeus e os fatores que motivaram a aceitação do batismo desempenharam um papel crucial no grau de adaptação à nova realidade imposta (CONTRERAS, 1995, p. 460).

De acordo com Alcalá (2011, p. 136-137), nas fontes que abordam as conversões podem ser identificados cinco fatores, além da conversão forçada, que possivelmente influenciaram a adesão ao batismo: convicção teológica, questões socioeconômicas, influência das teorias de Averróis, influência das teorias de Maimônides e o desejo de permanência em Sefarad³. Para esse autor, as conversões motivadas por esses fatores ocorreram de forma voluntária, sem a imposição de violência física. Embora se registre a ocorrência de tais conversões espontâneas no ano de 1391, elas se tornaram mais características dos batismos realizados nas décadas seguintes, como resultado de um projeto religioso promovido pelo papa Benedito XIII, por frei Vicente Ferrer e pela coroa castelhana.

Compartilhamos da visão de Alcalá em alguns aspectos, mas divergimos em outros. Concordamos que, após 1391, as conversões

3 Termo hebraico que representa as terras profetizadas por Abdiás ao anunciar que os exilados de Jerusalém tomariam as cidades do sul. “E os cativos deste exército, dos filhos de Israel, possuirão os cananeus, até *Tzafat*; e os cativos de Jerusalém, que estão em *Sefarad*, possuirão as cidades do sul” (Abdiás 1, 20). As profecias sobre os exilados de Jerusalém não se restringiram aos judeus que ocuparam os territórios hispânicos, elas também se referiam a outros grupos que buscaram abrigo nas terras do norte europeu. Nas profecias, as terras do norte eram designadas pelo termo hebraico *Ashkenaz* que foi identificado com a Alemanha medieval. Segundo o livro de Gênesis 10, 3, *Ashkenaz* era um descendente de Jafé, filho de Noé, que a tradição hebraica considera como progenitor dos povos do norte. Lendo as passagens bíblicas de forma metafórica, a historiografia usa o termo *ashkenazita* para os judeus alemães e do norte francês, e *sefardita* para os judeus da Península Ibérica e para os da região de Provença, sul da França (BRENNER, 2013, p. 80; 90).

deixaram de ser realizadas sob a explícita ameaça de morte, como era comum na dicotomia “morte *versus* batismo”. Contudo, discordamos da ideia de que essas conversões possam ser classificadas, em sua maioria, como espontâneas. Não consideramos que a ausência de violência física direta — como um cristão empunhando um punhal — seja suficiente para caracterizar a voluntariedade das conversões. Acreditamos que, salvo em casos de genuína adesão ao cristianismo, a maioria das conversões ocorridas nesse período resultou de pressões psicológicas, sociais e econômicas, que foram determinantes na decisão dos indivíduos, frequentemente associadas a um ou mais dos fatores destacados por Alcalá.

No que diz respeito à nomenclatura “batismo” *versus* “conversão”, Angel Alcalá (2011, p. 136) propõe a utilização do termo “batismo” em detrimento de “conversão”, amplamente empregado por estudiosos do tema. Apesar de não esclarecer detalhadamente os motivos dessa escolha, é possível que o autor parta da premissa de que a conversão implique uma aceitação sincera da nova fé, o que não se aplicaria a todos aqueles que foram batizados. Ainda assim, do ponto de vista cristão, o sacramento do batismo representa um sinal inquebrável de aliança com Deus e, como tal, não pode ser anulado, mesmo quando realizado sob coação.

Historicamente, os batismos realizados sob violência eram criticados pela autoridade eclesiástica, mas não eram invalidados. Assim, embora reconheçamos a distinção proposta por Alcalá, adotaremos os termos “batismo” e “conversão” como sinônimos, dado que, na mentalidade medieval, ambos os conceitos eram vistos como equivalentes, uma vez que o ato de aceitar o batismo implicava, automaticamente, no reconhecimento da Verdade Cristã, independentemente das motivações subjacentes.

Convicção teológica

Entre os fatores que favoreceram a conversão de inúmeros judeus, destaca-se a convicção teológica. Esse motivo foi mais comum, embora não exclusivo, entre certos grupos de judeus instruídos ou pertencentes a famílias lideradas por indivíduos eruditos. Ser um judeu com maior instrução era um elemento decisivo na aceitação ou rejeição dos dogmas cristãos, pois a compreensão desses preceitos exigia um estudo aprofundado das crenças religiosas. Essa possibilidade de análise era mais comum a indivíduos com capacidade de leitura e interpretação de textos sagrados. Ademais, além de possuir alfabetização, o que era comum a todos os homens na comunidade judaica, o indivíduo precisava ter acesso a obras de apologia cristã e antijudaica, como traduções em latim ou em língua vulgar da Bíblia cristã, e, idealmente, debater suas dúvidas com cristãos instruídos.⁴

Tal possibilidade de compreensão teológica estava limitada a um grupo extremamente restrito de intelectuais judeus que, de alguma maneira, mantinham contato com cristãos dotados de um nível educacional comparável ao seu. Assim, considerando as exceções que poderiam ocorrer, é válido questionar: quais condições teria um judeu sem acesso a leituras ou discussões teológicas para compreender os dogmas do cristianismo? Como ele poderia avaliar, sob uma perspectiva teológica, a superioridade da religião cristã em relação ao judaísmo? Nesse contexto, as pregações realizadas pelos frades mendicantes, como no caso de frei Vicente Ferrer, surgem como uma

4 O romance era uma língua surgida a partir do latim vulgar, do latim falado pela população que viveu sob o domínio romano. A presença de povos de cultura romana, germânica, muçulmana e até mesmo judaica influenciou na construção da língua romance que daria origem ao castelhano (ELVIRA, 2006, p. 40). Sobre os textos de apologia antijudaica escritos em língua vernácula na Península Ibérica durante a Idade Média, indicamos a leitura de Santiago-Otero e Reinhardt (1993).

possível via de evangelização. Contudo, muitos religiosos adotavam uma abordagem distinta da empregada por frei Vicente Ferrer. Estes concentravam seus esforços mais no ataque ao judaísmo – enfatizando o que consideravam como os pecados e equívocos dessa religião – do que em uma apresentação sistemática e elucidativa dos dogmas centrais do cristianismo.

Nesse sentido, Alcalá (2011, p. 137) observa que a ampla maioria dos que abraçaram o batismo por meio de reflexões teológicas foi composta por indivíduos que possuíam maior acesso a esse tipo de conhecimento especializado. Um caso emblemático que ilustra essa dinâmica foi a conversão do rabino de Burgos, Selomoh há-Levi⁵, relatada por Serrano (1942). Esse rabino teve a oportunidade de dialogar sobre aspectos fundamentais da teologia e das crenças cristãs com frei Vicente Ferrer, que, em 1390, desempenhou um papel crucial na conversão de toda a família de Selomoh há-Levi, com a exceção de sua esposa⁶. Após sua conversão, o ex-rabino de Burgos, agora Paulo de Santa Maria, dedicou-se de forma fervorosa à apologia antijudaica, ascendendo rapidamente ao posto de bispo da

5 Muitos historiadores consideram Selomoh há-Levi (Paulo de Santa Maria) um exemplo de conversão sincera, mas Alcalá (2011, p. 75) após reproduzir tal assertiva se contradiz ao destacar que o rabino se converteu por saber de antemão dos ataques de 1391. Primeiramente, não há nenhum relato documental que embase que os ataques de 1391 estavam planejados com data e local, pelo contrário, foram consequência de vários fatores que se encontraram reunidos em 1391, dentre eles anos de pregações antijudaicas que culminaram em um estopim popular. Dessa forma, não havia como o ex-rabino saber dos ataques de antemão e se converter ao cristianismo, o que invalida a hipótese lançada por Alcalá.

6 Os filhos do rabino eram crianças à época dos batismos. Sua esposa não aceitou a conversão, ratificando uma característica que a historiografia aponta acerca das mulheres judias: a persistência em manter a crença judaica. Aquelas mulheres que não tiveram escolha quanto a batizar-se mantinham, em muitos casos, o judaísmo às escondidas passando os ritos e dogmas judaicos para os filhos ao longo das gerações (LEVINE MELAMMED, 1982).

mesma cidade onde antes havia vivido como judeu.

Além de Selomoh há-Levi, outros exemplos de judeus que se converteram sob circunstâncias semelhantes ficaram registrados na história. Um desses casos foi o de Joshua ha-Lorqui, batizado em 1412 sob o nome cristão de Jerônimo de Santa Fé⁷. Embora alguns judeus, diante do cenário de pressões e perseguições enfrentado pelas comunidades judaicas após 1391, tenham procurado instrução e aceitado o cristianismo, poucos tiveram a mesma oportunidade de destaque que Jerônimo de Santa Fé. Este último utilizou sua conversão como plataforma para se posicionar de maneira ativa na sociedade castelhana, deixando um legado significativo em suas obras apologéticas contra o judaísmo e na sua participação como arguidor no célebre Debate de Tortosa⁸.

Um elemento notável que ilustra o impacto das conversões no período é a correspondência trocada entre Joshua ha-Lorqui e Paulo de Santa Maria, poucos meses após a conversão deste último em 1390. Nessa troca epistolar, Joshua ha-Lorqui revela suas dúvidas acerca da figura de Jesus Cristo como o Messias, ao passo que Paulo de Santa Maria demonstra convicção em relação à sua conversão. Na carta, Joshua ha-Lorqui busca compreender as razões que levaram o rabino de Burgos a abandonar sua antiga fé. Para isso, formula possíveis hipóteses sobre os motivos que teriam culminado na mudança religiosa de Selomoh há-Levi.

7 A transformação pela qual Joshua ha Lorqui passou a Jerônimo de Santa Fé teve influência de Paulo de Santa Maria, seu mestre desde os tempos em que ambos eram judeus.

8 Sobre o papel de Paulo de Santa Maria e Jerônimo de Santa Fé na defesa do cristianismo frente ao judaísmo e o destaque de ambos na produção de apologias anti-judaicas, indicamos a leitura de Yitzhak Baer (2001, v. 2, p. 139-150), capítulo *The controversy between Judaism and Christianity: Solomon Halevi and Joshua Halorki*.

“[...] a ganância de crescer na escala da riqueza e honra, já que isso é uma coisa que faz com que todos se vendam [...] ou talvez a razão filosófica te levou a ser um vira-casaca [9] e a pensar como os crentes das religiões que são vaidade e pura ilusão, e por isso se voltou ao mais belo para calar e tranquilizar a razão [...], ou bem terá visto a destruição de nossa pátria envolta nas muitas punições que nos invadiram [...] parecendo quase que Iahvé retirou sua face de nós e nos entregou para pasto das aves do céu e das feras da terra [...], ou talvez a tí se revelaram os segredos da profecia e os fundamentos da religião [...] e viu que nossos pais receberam uma herança falsa [...] e escolheu o que escolheu porque é verdadeiro e justo (*Carta de Joshua Lorqui ao renegado Paulo de Burgos*, p.13).¹⁰

Esses casos exemplificam como o processo de conversão, embora frequentemente moldado por fatores externos de coerção social, psicológica ou econômica, também poderia ser influenciado por debates teológicos entre intelectuais de diferentes credos. Contudo, cabe ressaltar que o acesso a essas discussões e reflexões aprofundadas era uma prerrogativa de poucos. A maior parte das conversões não se deu por meio de uma compreensão ampla e autônoma dos dogmas cristãos, mas sim pelas pressões múltiplas que caracterizavam o contexto sociopolítico e religioso da época.

Essa correspondência constitui um importante registro histórico e uma análise crítica de um intelectual judeu a respeito das condições enfrentadas por seus correligionários, mesmo antes dos eventos de conversões forçadas em 1391, que ocorreriam poucos meses após a troca de cartas. Nesse contexto, Joshua ha Lorqui apresentou quatro hipóteses centrais que poderiam levar um judeu a abandonar sua fé original e a se converter ao cristianismo. Entre as razões apontadas

9 Joshua Lorqui usa um termo hebraico que o estudioso Francisco Cantera traduziu por *volver el plato*, que teria no espanhol seu correlato em *cambiar la chaqueta*.

10 As cartas encontram-se traduzidas do hebraico ao espanhol por Francisco Cantera Burgos (1952).

pelo autor estavam a ambição material e o desejo de enriquecimento, a convicção filosófica, o receio de um colapso total da estrutura religiosa e cultural judaica e, por fim, o convencimento religioso, motivo este que, segundo ele, explicaria a conversão de Paulo de Santa Maria.

Questões socioeconômicas

Embora parte dos judeus tenha sido persuadida a aceitar o batismo a partir de estudos teológicos e reflexões filosóficas, um contingente significativo foi levado a essa decisão devido às dificuldades econômicas enfrentadas pelas comunidades judaicas. Tais dificuldades remontam à segunda metade do século XIV, quando as *aljamas* foram devastadas pela espoliação durante o conflito dinástico entre Pedro I e Henrique de Trastâmara.¹¹ Nesse período, os altos impostos exigidos e os ataques dirigidos às comunidades judaicas como forma de saque de guerra resultaram em sua na ruína financeira. Além disso, ao longo dos anos, os judeus foram progressivamente privados de benefícios e permissões para exercer determinadas atividades econômicas, intensificando os desafios para a sobrevivência das comunidades sefarditas.

No que concerne às conversões motivadas por questões socioeconômicas, a adesão ao cristianismo representava uma oportunidade de melhoria nas condições de vida, como o pagamento de impostos reduzidos e o acesso a profissões ou cargos na administração pública (MACKAY, 1972, p. 45). Para os judeus, que em sua maioria pos-

11 Para maiores informações sobre conflito dinástico e sua relação com os judeus, ler: FOLLADOR, K. J.. A Guerra Trastâmara como um exemplo da intolerância contra os judeus na Idade Média. Webmosaica. v.6, p.87 - 102, 2014.

suíam formação letrada devido à obrigatoriedade de estudo da Torá, a conversão abria portas para ocupações no serviço público (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2006).

Jaime Contreras (1995, p. 468) salienta que a tendência a aceitar o batismo era mais pronunciada entre os jovens, sobretudo em função das perspectivas econômicas, enquanto os mais idosos e as mulheres mostravam-se mais resistentes a essa decisão. O anseio por ascensão social motivava muitos jovens a buscar o batismo, permitindo-lhes iniciar uma nova trajetória de vida, inserindo-se em redes comerciais ou ocupando funções menos prestigiadas em instituições urbanas, como as de notário e escrivão. Com o passar do tempo e à medida que se integravam socialmente, muitos conseguiam alcançar posições de maior prestígio. Essa ascensão frequentemente resultava na conversão de outros membros da família, como pais e irmãos, que se viam impelidos a aderir ao cristianismo para participar de negócios familiares. Contudo, é importante destacar que essa dinâmica nem sempre promovia a unidade familiar, uma vez que inúmeras famílias permaneceram fragmentadas.

Racionalismo filosófico

Além da busca por melhorias materiais, um outro fator significativo que impulsionava as conversões era a influência da filosofia averroísta no pensamento de parte dos judeus durante esse período conturbado¹². Os adeptos dessa linha interpretativa, influenciados

12 Termo relativo a Averróis (1126-1198), nome latinizado do filósofo islâmico Ibn-Rushd Abu al-Walid, natural de Córdoba, que à época compunha o território de *Al-Andaluz*. Versado em jurisprudência, teologia, matemática, medicina e filosofia, obteve importantes posições administrativas nos governos islâmicos de Yacub Yusuf e de Yusuf Yacub Al-Mansur em *Al-Andaluz*, além de servir como médico da

pelas teorias de Averróis, rejeitavam as explicações religiosas tradicionais para os sofrimentos enfrentados pelas comunidades judaicas. Conforme afirmam Márquez Villanueva (2006, p. 203) e Angus Mackay (1972, p. 45), esses judeus não seguiam propriamente uma religião, mas adotavam uma filosofia racionalista que os levava a descrever de dogmas espirituais, afirmando que a existência humana se reduzia a nascer e morrer, tal como os animais (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2006, p. 203).

Pesquisadores como Baer (2001, v. 2, p. 137; 144; 253-259)¹³, Netanyahu (1999)¹⁴ e Contreras (1995, p. 459) identificaram na adoção do pensamento racionalista uma das causas primordiais para a desestruturação das *aljamas* no século XIV, além de um fator determinante para as conversões judaicas ocorridas no início do século XV. Essa corrente filosófica, que se consolidou ao longo do século XV, introduziu um “materialismo averroísta progressivo” (CONTRERAS, 1995, p. 459), que enfraqueceu os valores e princípios da tradição talmúdica. A defesa desse pensamento gerou divisões

corte. Em 1196, foi banido juntamente com outros filósofos, mas reabilitado antes de sua morte em 1198 no Marrocos. Escreveu numerosas obras sobre medicina e filosofia, mas granjeou sua maior fama por meio de seus comentários a obras como *De Anima* e *Metafísica* de Aristóteles, os quais foram traduzidos para o latim e extensamente usados nas universidades da Europa cristã no século XIII. A grande ênfase dada por Averróis à obra aristotélica e sua oposição à influência da religião sobre a filosofia levaram à desconfiança por parte dos ortodoxos. Alberto Magno e Tomás de Aquino criticaram a teoria averroísta, que foi formalmente condenada pela Igreja em 1270 (LOYN, 1997, p. 107).

13 A obra de Baer (2001), em dois volumes, possui várias passagens nas quais aborda o averroísmo praticado por judeus e conversos, deixando evidente sua crença na influência dessa corrente filosófica entre os intelectuais judeus que se converteram ao cristianismo e os conversos que guiavam suas vidas por essa filosofia em detrimento do cristianismo.

14 Vide especialmente o capítulo *The philosophic and polemic literarture*, que aborda as obras de rabinos e filósofos judeus e suas críticas aos filósofos judeus racionalistas, p. 77-135.

dentro das comunidades judaicas, fomentando conflitos com aqueles que permaneciam fiéis aos preceitos religiosos.

Conforme ressalta Netanyahu (1999, p. 99), a perda de fé e a decadência do judaísmo tiveram suas origens, em grande medida, na influência do racionalismo filosófico, sendo este o elemento inicial que abalou as bases religiosas, para só então o cristianismo exercer sua influência secundária no processo de conversão.

Em contrapartida, Michael Glatzer (1995, p. 57; 66) apresenta uma concepção diferente da sustentada pelos hispanistas Baer, Netanyahu e Mackay, e pelos historiadores espanhóis Rábade Obradó, Márquez Villanueva, Cantera Montenegro, Monsalvo Antón e Contreras. O autor considera ser difícil sustentar a tese da influência do averroísmo sobre as conversões porque, segundo ele, a tese somente leva em consideração as fontes críticas aos filósofos judeus e não o pensamento deles próprios. Michael Glatzer defende, não obstante o averroísmo e racionalismo, que “somente a inclinação ao misticismo [Cábala] explica que foi possível dar o passo à religião cristã”, que, segundo o autor, teria guiado a conversão do rabino de Burgos Selomoh há-Levi (Paulo de Santa Maria) e de Joshua ha Lorqui (Jerônimo de Santa Fé). Para chegar a essa conclusão, Michael Glatzer analisou as cartas trocadas entre Paulo de Santa Maria e Joshua ha Lorqui, além do livro escrito pelo primeiro, *Scrutinium Scripturarum*.

Por sua vez, de forma equivocada, Angel Alcalá (2011, p. 137) dirige críticas à tese sustentada por Netanyahu, Márquez Villanueva, Baer e Contreras, que relaciona o averroísmo como um dos fatores que impulsionaram intelectuais judeus a aderirem ao batismo.

O autor argumenta que o uso do termo “averroísmo” deveria ser evitado, dado que, embora essa corrente filosófica tivesse grande

relevância desde o século XIII, era pouco difundida entre os castelhanos do século XV. Alcalá defende que a nomenclatura mais adequada para classificar esses judeus seria “agnósticos”, uma condição que, segundo ele, poderia ser encontrada em qualquer tradição religiosa. Nesse sentido, ele afirma que um “judeu agnóstico” não contraria impedimentos para aceitar o batismo, já que tal ritual seria percebido como uma formalidade cristã desprovida de significado espiritual, similar a muitos dos rituais existentes no judaísmo. Alcalá conclui que, para os judeus classificados como agnósticos, o batismo não passava de um rito destituído de transcendência, cuja finalidade seria salvar o corpo, não a alma.

A posição tomada nesse artigo é de divergência sobre a perspectiva de Alcalá no que tange ao uso do termo “agnosticismo”. Aderimos à nomenclatura comumente adotada pela historiografia e pelos autores mencionados, que optam pelo uso do conceito de “averroísmo” para se referir aos judeus que, motivados por fundamentações filosóficas, decidiram se converter ao cristianismo. Argumenta-se que o termo “agnosticismo” não captura adequadamente a essência do averroísmo, que se pautava pela tentativa de interpretar a religião à luz de princípios racionais. Ademais, somam-se às discussões sobre as conversões, as interpretações advindas da “Carta sobre o Martírio”,¹⁵ de Maimônides, que podem ter influenciado significativamente as escolhas de muitos judeus, especialmente durante os eventos de 1391 e as décadas subsequentes.

Na referida carta (*Sobre la conversión forzosa*, p. 49-76), Maimônides expressa sua opinião sobre as conversões decorrentes de coerção física. Ele aconselha, em casos de necessidade, a prática pú-

15 A carta *Sobre la conversión forzosa* compõe com mais outras quatro a obra *Cinco epístolas de Maimónides* (1988).

blica de uma religião não judaica, desde que as circunstâncias o justifiquem. Todavia, o documento se refere especificamente à apostasia forçada em contextos islâmicos, nos quais era possível, em maior ou menor grau, manter certos preceitos judaicos. No islamismo, os neófitos de linhagem judaica poderiam manter alguns preceitos de sua antiga fé, pois ambas as religiões os possuem em comum, como a proibição de comer carne de porco, a obrigatoriedade da circuncisão, a não adoração de imagens e a similaridade dos jejuns. Nesse cenário, a conversão ao islamismo era tolerada como uma medida de proteção temporária, desde que o exílio fosse buscado como objetivo último. Assim, a aceitação do islamismo visava preservar a vida e os fundamentos religiosos até que fosse possível emigrar.

Não obstante, é provável que Maimônides discordasse de algumas interpretações que foram feitas de sua carta, especialmente no contexto das conversões ao cristianismo. Isso porque a prática cristã apresentava maior dificuldade para a manutenção dos preceitos judaicos, mesmo em segredo, devido à negação explícita de elementos essenciais da fé judaica. Além disso, muitos dos que aceitavam o batismo infringiam proibições fundamentais, frequentemente para aparentar sinceridade em relação à nova religião. Entre os comportamentos transgressores estavam o consumo de alimentos proibidos, a participação em cultos a imagens, e o abandono da prática da circuncisão e do estudo da Torá (Sobre la conversión forzosa, p. 67-69). Para Maimônides, a aceitação forçada de outra religião só seria válida caso o indivíduo pudesse preservar esses três preceitos básicos do judaísmo.

Aqueles que buscavam se integrar à sociedade cristã após o batismo muitas vezes viam o rito como algo que demandava ações prá-

ticas que resultavam na negação de elementos essenciais do judaísmo. Ademais, Maimônides restringia o conceito de apostasia forçada àquelas situações em que havia violência física direta ou impossibilidade de fuga, defendendo que o exílio deveria ser constantemente perseguido como alternativa. Já os indivíduos que adotavam o cristianismo com vistas à assimilação social e ascensão econômica eram classificados como apóstatas (*Sobre la conversión forzosa*, p. 67-69).

O desejo de permanecer em Sefarad

Como mencionado anteriormente, Alcalá (2011, p. 136-137) aponta fatores que podem ter motivado os judeus castelhanos a se converterem ao cristianismo, como: convicção teológica, questões socioeconômicas, influência das teorias de Averróis, influência das teorias de Maimônides e o desejo de permanência em terras castelhanas, classificado pelo autor como “patriotismo”. Esse elemento, combinado a outros fatores, teria exercido influência sobre o fenômeno das conversões¹⁶.

O processo de emigração envolvia desafios significativos, como a necessidade de dispor de recursos elevados, o abandono de negócios e bens acumulados ao longo de gerações, bem como a separação de familiares e amigos que optaram por permanecer em Castela, muitas vezes convertendo-se ao cristianismo. Além disso, a partida

16 Destacamos que a conversão relacionada ao desejo de permanecer em terras castelhanas foi uma situação mais presente em 1492, quando os judeus foram obrigados a se converter ao cristianismo ou deixar o reino de Espanha, já unificado no contexto do governo dos Reis Católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão. Apesar de a escolha pela permanência no reino em troca do batismo ter sido mais comum em 1492, vide o decreto de expulsão, a dúvida entre emigrar ou permanecer no reino aceitando o batismo ou suportando as limitações impostas às comunidades sefarditas também ocorreu nos anos que se seguiram a 1391.

significava enfraquecer os vínculos com aqueles que permaneciam fiéis ao judaísmo, apesar das adversidades enfrentadas pela comunidade sefardita.

Para Maimônides (*Sobre la conversión forzosa*, p. 72-73), as dificuldades associadas ao abandono do local de residência poderiam justificar, de forma temporária, a apostasia. Contudo, ele enfatizava que o fiel deveria buscar o exílio “para preservar sua religião e seguir a Torá”, pois, caso fosse compelido a adotar “práticas religiosas gentias”, não poderia continuar vivendo entre aqueles que o obrigavam, já que “aquele que habita entre os infiéis torna-se como eles”.

Diversos judeus, deliberadamente ou não, seguiram os conselhos de Maimônides em busca de reinos que oferecessem maior tranquilidade e tolerância à prática do judaísmo. Aqueles que emigraram em decorrência das perseguições e dificuldades enfrentadas após 1391, ou em função das rigorosas legislações régias de 1412 e do clima de hostilidade moral fomentado pelas pregações e pelo Debate de Tortosa, carregavam, conforme aponta Alcalá (2011, p. 137), “uma nostalgia” pelo período em que Castela era vista como Sefarad, a terra prometida.

Conforme discutido, Alcalá (2011, p. 136) classifica as conversões baseadas em convicção teológica, fatores socioeconômicos, patriotismo e influências filosóficas de Averróis e Maimônides como escolhas feitas de forma livre e sem coerção física. Contudo, argumenta-se que tal perspectiva é limitada, já que, em muitos casos, fatores externos como pressões legislativas, violência moral e intolerância religiosa foram determinantes para as decisões de conversão. Embora a violência física não estivesse sempre presente, as condições impostas pelos líderes religiosos e pela coroa criaram um ambiente

de coerção que obrigava os judeus a optarem pela conversão como estratégia de sobrevivência. Dessa forma, a assimilação social à comunidade cristã foi moldada por um contexto de opressão, influenciando também a forma como os judeus convertidos eram percebidos pelos cristãos-velhos.

Conclusão

As conversões de judeus ao cristianismo em Castela nos séculos XIV e XV não podem ser analisadas sob uma perspectiva única. Entre os fatores apresentados por Angel Alcalá e outros autores, destacam-se motivações como a busca por sobrevivência em um ambiente hostil, marcado por legislações antijudaicas e violência moral, o desejo de ascensão social e integração na sociedade cristã, além de influências teológicas e filosóficas, como as ideias de Averróis e Maimônides. Embora Alcalá defende que provavelmente muitas dessas conversões foram escolhas conscientes e livres, este estudo sugere que a coerção, seja moral ou física, teve um papel preponderante. Assim, os convertidos não apenas buscavam escapar da violência ou dos entraves legislativos, mas também enfrentavam o dilema de preservar, ainda que secretamente, os preceitos de sua fé ancestral. Esse contexto ressalta a complexidade do fenômeno e a multiplicidade de fatores que levaram os judeus a optarem pelo batismo, muitas vezes como uma estratégia de sobrevivência diante da intolerância religiosa de seu tempo.

REFERÊNCIAS

ALCALÁ, A. **Los judeoconversos en la cultura y sociedad**

- española.** Madrid: Trotta, 2011.
- BAER, Y. **A History of the jews in christian Spain.** Illinois: Varda, 2001, v. 1 e 2. A primeira edição desta obra data de 1961.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006.
- BRENNER, M. **Breve história dos judeus.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- CANTERA BURGOS, F. **Alvar García de Santa María y su familia de conversos:** historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egrégios. Madrid: Instituto Arias Montano, 1952. Copia digital. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2009-2010. <<https://biblioteca-digital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=1258>>
- CANTERA MONTENEGRO, E. La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media. In: **Estudios mirandeses.** Miranda de Ebro: Anuario de la Fundación Cultural “Profesor Cantera Burgos”, 2006, n. 26, p. 43-80.
- CONTRERAS, J. Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión. In: ALCALÁ, A (org.). **Judíos. Sefarditas.** Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 457-478.
- ELVIRA, J. Orígenes de las lenguas romances peninsulares del latín al castellano, el catalán y el gallego. In: APARICIO, E. M.; BUITRAGO GÓMEZ, M. C. (coord.) **Las lenguas españolas:** un enfoque filológico, 2006, p. 37-58
- FOLLADOR, K. J.. **A Guerra Trastâmara como um exemplo**

- da intolerância contra os judeus na Idade Média.** Webmosaica. v.6, p.87 - 102, 2014.
- FOLLADOR, K. J.. O antijudaísmo na cidade de Sevilha.** Conversões e assassinatos no fim da Idade Média. Revista Vértices. v.1, p.1 - 14, 2014.
- GLATZER, M. Crisis de fé judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV. In: ALCALÁ, A (org.). **Judíos. Sefarditas.** Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 55-68
- LEVINE MELAMMED, R. **Women in Spanish Crypto-Judaism, 1492-1520.** Waltham: Brandeis University, 1982.
- LOYN, H. R. (org.). **Dicionário da Idade Média.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MACKAY, A. Popular Movements and pogroms in fifteenth-century Castile. In: **Past & Present**, 1972, n. 55, p. 33-67
- MAIMÓNIDES. **Cinco epístolas de Maimónides:** A Rabí Yafet de Akko; Sobre la conversión forzosa; Sobre la resurrección de los muertos; A Semu'el ibn Tibbon; A su hijo Abraham. Introducción, traducción y notas por María José Cano e Dolores Ferre. Barcelona: Riopiedras, 1988
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. **De la España judeoconversa.** Doce estudios. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- MONSALVO ANTÓN, J.M. Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma. In: **Studia historica.** Historia medieval, 1984, n. 2, p. 109-138.
- NETANYAHU, B. **The marranos of Spain:** from the late 14th to the early 16th century, according to contemporary hebrew

- sources. Third Edition. New York: Cornell University, 1999. A primeira edição desta obra data de 1966.
- RÁBADE OBRADÓ, M. P. Expresiones de la religiosidad Cristiana en los procesos contra los judaizantes del tribunal de Ciudad Real/Toledo, 1483-1507. In: **En la España Medieval**, 1990, n. 13, p. 303-330.
- RÁBADE OBRADÓ, M. P. **Una élite de poder:** los judeoconversos en la Corte de los reyes católicos. Madrid: Sigilo, 1993.
- SANTIAGO-OTERO, H; REINHARDT, K. Escritos de polémica antijudía en lengua vernácula. In: **Medievalia** 2, 1993, p. 185-95.
- SERRANO, L. **Los conversos Don Pablo de Santa María y Don Alfonso de Cartagena.** Madrid: Escuela de Estudios Hebraicos, 1942.

Aos convertidos, a salvação: representações judaicas nas Cantigas de Santa Maria

Ludmila Noeme Santos Portela¹

Na memória historiográfica, o reinado de Afonso X de Castela (1252-1284) ficou marcado por algum tempo como um fracasso político, dada a crise sucessória protagonizada por seu filho Sancho, que com apoio da nobreza insatisfeita com os rumos políticos do governo destronaram o rei em 1284. Nas últimas décadas essa perspectiva tem se alterado e a historiografia mais recente tem mostrado, através de novas perspectivas teórico-metodológicas, que Afonso X foi um líder de expressão e habilidades múltiplas nos campos político, militar e, especialmente, no âmbito cultural. Articulador de um legado indiscutivelmente importante e vasto, os grupos de trabalho liderados pelo rei *Sábio* nos deixaram um compêndio majestoso de obras de caráter literário, científico, jurídico, poético e musical.

Neste contexto, os códices *Canções de Santa Maria*,² um conjunto de 427 composições produzidas no *scriptorium* do rei, são ícones da expressão religiosa-artística da Idade Média ibérica. São chamados de cantigas pois são textos escritos em versos, compostos para serem cantados e, desta maneira, fixados como aprendizado pelos ouvintes.

¹ Doutora em História Social das Relações Políticas - UFES. Técnica Pedagógica do Secretaria de Estado da Educação .

² Para este trabalho, utilizamos a tradução crítica de José-Martinho Montero Santalha, publicada digitalmente em 2021.

Trata-se, portanto, não apenas de um projeto literário, mas de um instrumento de educação religiosa cristã.³

Ao longo da obra os textos são acompanhados de partituras com a linha melódica das cantigas e, ainda, de iluminuras que visam, de alguma forma, demonstrar através da pintura o conteúdo tratado nas cantigas. As imagens eram confeccionadas majoritariamente em cores primárias, com luz e brilho capaz de entusiasmar o leitor, cumprindo seu papel ilustrativo e, também, propagandístico.⁴

Do ponto de vista literário, as *Cantigas de Santa Maria* fazem parte do movimento trovadoresco que se espalhou da *Occitânia*⁵ para a Europa a partir do século XII. Tal movimento é marcado pela valorização das línguas vernáculas em detrimento do latim clássico. A música e a poesia trovadorescas apresentavam modelos de comportamento baseados em valores considerados superiores, como o discernimento, a justiça, a generosidade e a proeza (MENDES, 2019, p. 5).

Afonso X foi herdeiro dessa tradição e diversos trovadores faziam parte dos seus grupos de trabalho. Nas cantigas marianas o objeto de culto do trovadorismo clássico, a dama da corte,⁶ é deslocado

3 Considera-se, aqui, a perspectiva de afirmação, enaltecimento e difusão dos princípios da religião oficial da coroa cristã em Castela e na Península Ibérica como um todo, no contexto da Reconquista.

4 Os relatos dos milagres marianos exaltados nas *Cantigas* possuem um caráter de propaganda da imagem do rei justo e da religião cristã como superiores face aos conflitos com as alteridades presentes no território ibérico. Isto é demonstrativo do esforço de afirmação política de Afonso X, que busca legitimar seu governo a partir de um projeto centralizador e unificador. Sobre o caráter propagandístico das obras afonsinas, ver: KLEINE, 2013.

5 Região da atual Provença, no sul da França.

6 Na literatura de Amor Cortês, a dama é conduzida a um degrau de idealização, uma vez que o poeta a ama sem nunca a ter contemplado. Apaixona-se, pois, pela imagem que dela tem, em uma perspectiva de integração entre amor e sofrimento,

para a imagem da Virgem Maria, o modelo ideal de perfeição feminina do cristianismo. No prólogo das *Cantigas de Santa Maria*, o rei *Sábio* solicita a permissão de se apresentar como trovador da Virgem e roga que ela o aceite e lhe dê a recompensa “como dá aos que ama”:

Onde lhe rogo, se ela quiser,
que lhe praza do que dela disser
em meus cantares, e, se lh' aprouguer,
que me dé galardom com' ela dá
aos que ama; e que-no souber,
por ela mais de grado trobará.
(CSM, 0B, Prólogo)

As *Cantigas de Santa Maria* representam um tesouro da cultura medieval ibérica e, na visão do próprio Afonso X, possuem valor inestimável. O monarca acreditava, até mesmo, que a obra possuía poderes taumatúrgicos, como atesta a Cantiga 209, *Muito faz gran' erro, e em torto jaz*, que narra em primeira pessoa um milagre produzido pelo livro em uma ocasião de doença do rei.

[...]
E os fisicos mandavam-me pôer
panos caentes, mas no-no quix fazer,
mas mandei o livro dela aduzer;
e poserom-mi_o, e logo jouv' em paz,
que nom braadei nem senti nulha rem
da door, mas senti-me logo mui bem;
e dei ende graças a ela porém,
ca tenho bem que de meu mal lhe despraz.
(CSM, 209)

presságio de um destino de sacrifício. Ao fim da narrativa, a morte do trovador é também a morte simbólica da dama, que se retira da vida para ingressar em um mosteiro, preservando-se sua pureza (BARROS, 2011, p. 197-198).

As *Cantigas de Santa Maria* foram escritas no contexto das guerras de Reconquista.⁷ Trata-se de um largo período em que as coroas cristãs buscavam conquistar e afirmar sua legitimidade sobre o território da Península Ibérica, entre os séculos VIII e XV. O conceito pode ser problematizado, pois encerra profunda complexidade, abarcando realidades geográfica e temporalmente diversas e por vezes contraditórias, no que se refere ao estabelecimento de uma pretensa hegemonia castelhana e às intrincadas relações sociopolíticas entre cristãos, judeus e muçulmanos que ocupavam estes espaços.

Nessa perspectiva, Afonso X buscou sustentar seu poder político em torno de um projeto estreitamente vinculado à defesa de um ideal de cristandade. As disputas territoriais que envolviam conflitos militares, acordos dinásticos e relações de vassalagem moviam-se sobre um pano de fundo de caráter espiritual, o que pode ser visto na atuação dos colaboradores, tradutores, copistas e autores que se dedicaram à extensa produção cultural estimulada pela coroa, e da qual o próprio rei participouativamente.

Decorre daí que as *Cantigas de Santa Maria* refletem os esforços realizados por Afonso X para reproduzir, representar e difundir os valores cristãos defendidos pela coroa, através do discurso mariano dos milagres, entre a enorme variedade de etnias e estratos sociais que ocupavam os territórios sobre os quais governava. A musicalização dos versos e a presença de iluminuras cuidadosamente produzidas para ornar o texto, demonstram ainda o interesse da monarquia

⁷ Neste trabalho, utilizaremos o termo como referência historiográfica espaço-temporal, cientes dos debates acadêmicos relacionados aos problemas do uso simplificado do conceito e da necessidade de esmiuçá-las particularidades dos contextos mais específicos inseridos nesse recorte e na perspectiva da utilização do termo como afirmação de um mito de unificação. Sobre isto, ver: PORTELA, 2017, p. 878-887.

em alcançar os mais diversos setores possíveis, convertidos ou não, letrados e iletrados, possuindo, portanto, um grande alcance social.

A presença judaica nos territórios cristãos castelhanos sob domínio de Afonso X era notável. Os bairros judeus eram comumente chamados de *Juderías* e a maior parte destes localizavam-se em Toledo, Sevilha, Burgos e Cuenca, territórios urbanos que contavam com uma rede de administração própria, presidida por um *viejo mayor* O'CALLAGHAN, 1999, p. 140). Esta população tinha grande importância para a monarquia pois, ainda que sua força política ou jurídica fosse reduzida, representavam um suporte econômico expressivo para o reino.

Os judeus eram, portanto, uma alteridade presente e, de certa forma, tolerada no território afonsino. Isso não significa que as relações entre cristãos e judeus na região eram absolutamente pacíficas. De fato, apesar de ter afirmado certa proteção às comunidades judaicas por meio de legislações específicas, buscando garantir sua existência e sobrevivência, Afonso X não poupou os judeus de serem negativamente retratados em sua obra, considerados inúmeras vezes no vasto corpus documental afonsino como pérfidos, falsos, maldosos, caluniadores entre outras desqualificações.

O próprio rei não escondia que possuía, em sua corte, proximidade com alguns judeus influentes. Essa aproximação tinha aspecto tanto financeiro quanto intelectual, sendo o cuidado médico eficiente, por exemplo, atribuído a judeus de destaque social. Havia, pois, o interesse na preservação do patrimônio e conservação das atividades financeiras judaicas em Castela, mantendo-se ainda certa autonomia legislativa para as *Juderías*, estimulando-se a não violência no contexto privado. Entretanto, o discurso de animosidade para

com os judeus e o reforço de uma imagem pejorativa, pautada em estereótipos de alteridade em relação à cristandade, contribuiu para que episódios de violência contra comunidades judaicas não fossem tão raros quanto poderia se supor.

Diversas são as referências feitas ao povo e/ou religião judaica nas *Cantigas de Santa Maria*. Essas aparições por vezes pautam-se na utilização de recursos características da literatura medieval, o *exempla*,⁸ que opõe matrizes culturais, étnicas e religiosas existentes em um dado território ao cristianismo, sem contestar sua hegemonia. Os papéis encerrados pelos judeus nessas narrativas são diversos. Podem aparecer como inimigos do reino, transgressores e corruptores dos costumes cristãos e até mesmo convertidos agraciados pelos milagres da Virgem, testemunho do poder mariano e da verdade da fé cristã.⁹

Em geral, o tratamento dados aos judeus nas *Cantigas de Santa Maria* é, pois, pejorativo. Representantes de uma alteridade cristã que deveria ser relegada a um lugar de existência controlado e específico, este grupo encontra-se em um estado constante de marginalização. Cabe notar que o fenômeno da marginalização das alteridades cristãs na Idade Média não é único e estanque. Diferentes grupos eram relegados a diferentes graus de segregação e exclusão. No contexto ibérico afonsino, a situação dos judeus é paradoxal: tolerada, permitindo-se a existência de seus espaços de convivência, em certa medida politicamente protegidos; estigmatizada, por vezes considerada demoníaca, contaminada e, por isso, nem sempre poupada da violência particular.

Observemos, pois, a *Cantiga 4*, sobre *como Santa Maria guardou*

8 Sobre a literatura medieval exemplar, ver: BRAVO, 2000, 303-327.

9 MARIANI, 2019, p. 94.

ao filho de um judeu para que ele não queimasse, após seu pai colocá-lo em uma fornalha (RODRIGUES, 2022, p. 44).¹⁰

A madre do que livrou
dos leões Daniel,
essa do fogo guardou
um meninho d' Israel.

Em Beorges um judeu
houve que fazer sabia
vidro, e um filho seu
– ca el ém mais nom havia,
per quant' end' aprendi eu –
ontre os crischãos líia
na escol'; e era greu
a seu padre Samuel.

O meninho o melhor
leeu que leer podia,
e d' aprender gram sabor
houve de quanto oía;
e, por esto, tal amor
com esses moços colhia
com que era leedor,
que ia em seu tropel.

Porém vos quero contar
o que lh' aveo um dia
de Pásqua, que foi entrar
na eigréja, u via
o abad' ant' o altar,
e aos moços dand' ia
hóstias de comungar
e vinh' em um cález bel.
O judeucinho prazer
houve, ca lhe parecia
que hóstias a comer

10 Tradução nossa.

lhes dava Santa Maria,
que via resprandecer
eno altar u siía
e enos braços teer
seu filho Emanuel.

Quand' o moç' esta visom
viu, tam muito lhe prazia
que, por filhar seu quinhom,
ant' os outros se metia.
Santa Maria entom
a mão lhe porregia,
e deu-lhe tal comunhom
que foi mais doce ca mel.
Poi-la comunhom filhou,
logo dali se partia
e em cas seu padr' entrou
como xe fazer soya;
e ele lhe preguntou
que fezera. El dizia:
“— A dona me comungou
que vi so o chapitel”.

O padre, quand' est' oiu,
creceu-lhi tal felonía
que de seu siso saiu;
e seu filh' entom prendia,
e, u o forn' arder viu,
mete'-o dentr', e choya
o forn'; e mui mal faliu
como traedor cruel.
Raquel, sa madre, que bem
grand' a seu filho queria,
cuidando, sem outra rem,
que lhe no forno ardia,
deu grandes vozes porém
e ena rua saía;
e aqué a gente vem

ao doo de Raquel.
Pois souberom, sem mentir,
o por que ela carpia,
forom log' o forn' abrir
em que o moço jazia,
que a Virgem quis guarir
como guardou Anania
Deus, seu filh', e, sem falir,
Azari' e Misael.

O moço logo dali
sacarom com alegria,
e preguntarom-lh' assi:
se se d' algum mal sentia.
Diss' el: “— Nom, ca eu cobri
o que a dona cobria
que sobe-lo altar vi
com seu filho, bom donzel”.

Por este miragr' atal
log' a judea criía,
e o meninho, sem al,
o batismo recebia;
e o padre, que o mal
fezera per sa folia,
derom-lh' entom morte qual
quis dar a seu filh' Abel.¹¹
(CSM, 4)

11 Vocabulário: 1) menyo (v. 4) = menino, garoto; 2) ontre (v 10) = entre: preposição; 3) greu (v. 11) = difícil, molesto; 4) oya (v. 16) = ouvia, aprendia; 5) tropel (v. 20) = grupo, bando; 6) vinh' (v. 28) = vinho; 7) cález (v. 28) = cálice; 8) siia (v. 34) = estava, era; 9) fillar (v. 39) = tomar, receber; 10) ant' (v. 40) = diante, em presença de; 11) porregia (v. 42) = estendia a mão; 12) soya (v. 48) = costumava; 13) so (v. 52) = sob, debaixo de; 14) chapitel (v. 52) = capitel, parte superior da pilastra; 15) felonía (v. 54) = irritação, ira; 16) choya (v. 58) = fechava; 17) ren (v. 63) = pensamento, ideia; 18) aqué (v. 67) = eis que; 19) doo (v. 68) = sentimento, sofrimento, dó; 20) guarir (v. 73) = curar, sarar, salvar; 21) sobe-lo (v. 83) = contração da preposição “sobre” com o artigo “o”; 22) folia (v. 90) = loucura.

Essa cantiga narra um milagre ocorrido em Bourges, região central da França. Conforme o texto, um judeu tomado pela raiva, após saber que seu filho havia recebido a comunhão durante uma celebração de Páscoa, tentou castigá-lo, atirando-o em uma fornalha. Tendo sido socorrido pelos vizinhos, a pedido de sua mãe, saiu ileso do fogo e testemunhou ter sido protegido pelo manto sagrado da Virgem Maria.

Vale ressaltar a ação persuasiva da Santa que, buscando a conversão do menino judeu, envolveu-o em uma cerimônia religiosa e deu de suas próprias mãos a comunhão, protegendo-o depois da fúria de seu pai, poupando-o do sofrimento e salvando-o da morte. Esta mensagem pode ser amplificada para o contexto social representado, em que os judeus que aceitassem o cristianismo poderiam ser salvos da danação eterna.

Se por um lado o judeu, o menino e sua mãe estão envolvidos em um conflito familiar, a Virgem Maria, por sua vez, está envolvida em um conflito político-religioso: ao atuar em favor do menino judeu que tomou a comunhão, está agindo como defensora de seu próprio Filho, Jesus, saindo desta batalha vitoriosa ao conseguir a conversão do personagem principal. O pai, que representa uma imagem pré-concebida dos judeus, é caracterizado como furioso e violento. Na medida em que entende a ação de seu filho como uma afronta e recusa qualquer possibilidade de aceitar o cristianismo, acaba por receber o mesmo castigo que tentou dar ao menino, morrendo queimado.

A *Cantiga 12*, por sua vez, trata de *como Santa Maria se queixou de judeus que crucificavam uma imagem de cera a semelhança de Jesus, durante a*

festa de agosto, em Toledo (RODRIGUES, 2022, p. 263).¹²

O que a Santa Maria mais despraz
é de quem ao seu filho pesar faz.

E daquest' um gram miragre | vos quer' eu ora contar,
que a reinha do ceo | quis em Toledo mostrar
eno dia que a Deus foi coroar,
na sa festa que no mês d' agosto jaz.

O arcebisp' aquel dia | a gram missa bem cantou;
e, quand' entrou na segreda | e a gente se calou,
óírom voz de dona, que lhes falou
piadosa e doorida assaz.

E a voz, come chorando, | dizia: “— Ai Deus!, ai Deus!,
com' é mui grand' e provada | a perfia dos judeus!,
que meu filho matarom, seendo seus,
e ainda nom querem conosco paz”.

Poi-la missa foi cantada, | o arcebispo saiu
da eigręja, e a todos | diss' o que da voz oiu;
e toda a gent' assi lhe recodiu:
“— Esto fez o poble dos judeus malvaz”.

Entom todos mui correndo | começaram logo d' ir
dereit' aa judaria, | e acharom, sem mentir,
omagem de Jesu-Crist', a que ferir
iam os judeus, e cospir-lhe na faz.
E, sem aquest', os judeus | fezeram a cruz fazer
em que aquela omagem | queriam logo pôer.
E por est' houverom todos de morrer,
e tornou-se-lhes em doo seu solaz.

O que a Santa Maria mais despraz,

12 Tradução nossa.

é de quem ao seu filho pesar faz.¹³
(CSM, 12)

A narrativa descreve uma manifestação de Santa Maria ao arcebispo de Toledo contra os judeus, tendo esta confidenciado ao sacerdote que, em dia de festejo em sua homenagem, sentia-se aflita com a perversidade dos judeus que, tendo no passado crucificado seu Filho, continuavam a simular cerimônias de crucificação com imagens de Jesus.

A história remete a um mito antijudaico¹⁴ bastante difundido na Idade Média de que as comunidades judaicas se reuniam ocasionalmente para reproduzir a cena da crucificação, regozijando-se de seu pecado deicida, ou seja, de terem assassinado Jesus. Esta foi uma interpretação frequentemente imputada pelos teólogos cristãos aos judeus medievais, de que eram eles os grandes culpados e responsáveis pela humilhação e morte na cruz sofrida pelo Cristo. Este tipo de construção discursiva influenciava e alimentava o ódio das populações cristãs contra os seguidores do judaísmo, reafirmando a sua natureza violenta e pecadora.

O desfecho do texto funciona como um reforço da ideia de que, para pagar por seus torpes pecados, os judeus sofreriam as piores danações, em última instância a condenação eterna ao inferno.

13 Vocabulário: 1) segreda (v. 8) = oração da missa que o sacerdote reza em voz baixa; 2) recodiu (v. 17) = respondeu; 3) malvaz (v. 18) = malvado; 4) fezeran [...] fazer (v. 23) = puseram-se a fazer; 5) solaz (v. 26) = prazer.

14 Os mitos antijudaicos medievais foram reforçados e reafirmados por diversos teólogos cristãos ao longo do tempo, contribuindo para a difusão de uma imagem negativa dos judeus. Além do mito da simulação da crucificação, podemos perceber também a grande propagação dos mitos de profanação das hóstias, do envenenamento dos poços e fontes d'água para matar cristãos e do assassinato ritual de crianças cristãs, entre outros (FELDMAN, 2016).

Aqui, o Arcebispo teria relatado ao povo, durante a missa, o que ouviu de Santa Maria, culminando em uma revolta que levou a multidão a marchar para um bairro judeu, onde encontraram uma imagem de Jesus sendo vilipendiada. Horrorizados e no intuito de fazer justiça, os cristãos então mataram os judeus, de modo que sua aprazia transformou-se em dor.

Na *Cantiga 85*, que trata de *como Santa Maria livrou da morte um judeu que havia sido capturado por ladrões, culminando em sua conversão* (RODRIGUES, 2022, p. 263),¹⁵ temos mais uma vez a construção discursiva do judeu pecador que somente poderá ser salvo após renunciar de sua falsa fé, tornando-se verdadeiramente cristão.

Pera tolher gram perfilha
bem dos corações,
demostra Santa Maria
sas grandes visões.

Onde direi um miragre | que em Englaterra
demostrou Santa Maria, | a que nunca erra,
por converter um judeu que | prenderam ladrões,
a que chagas grandes deram | e pois torcilhões.
Os ladrões que fezerom | est' eram crischãos;
e, poi-lo houverom feito, | atarom-lh' as mãos
e os pees e derom-lhe | muitas com bastões,
que lhes esterlís dêsse, | ca nom pepiões.

Desta guisa o teverom | fora do caminho
atad' em ûa gram casa | velha, o mesquinho;
e derom-lhe pam e água | aqueles peões,
em tal que lhes nom morress' e | houvessem quinhões

do seu haver. Mas el co-nas | peas que sofria
adormeceu, e em sonhos | viu Santa Maria

15 Tradução nossa.

mais fremosa que o sol; e | logo lh' as prijões
quebrantou, e foi guarido | de todas lijões.

E, pois que sonhou aquesto, | foi logo desperto;
ar viu-a espert' estando, | de que foi bem certo;
e, por saber mais quem era, | fez sas orações
que lhe dissesse seu nome, | e dar-lh'-ia dões.

E ela lhe disse logo: | “— Pára-mi bem mentes,
ca eu são a que tu e | todos teus parentes
havedes mui gram desamor | em todas sazões,
e matastes-me meu filho | come mui felões;

e porém mostrar-te quero | o bem que perdedes
e o mal que, pois morrerdes, | logo haveredes,
que em mim e em meu filho | vossas intenções
tornedes e recebades | bôos galardões”.

Entom o près pela mão | e tirou-o fora
dali, e sobr' um gram monte | o pôs essa hora
e mostrou-lhe um gram vale | cheo de dragões
e doutros diabos, negros | mui mais que carvões,

que mais de cem mil maneiras | as almas peavam
dos judeus, que as coziam | e pois a[s] assavam
e as faziam arder assi como tições,
e queimando-lhe-las barvas | e pois os granhões.

Quand' o judeu viu aquesto, | foi end' espantado;
mas tantoste foi a outro | gram monte levado,
u viu seer Jesu-Cristo | com religiões
d' ángeos, que sempre cantam | ant' el doces sôes.

E viu de muitas maneiras | i santas e santos
muit' alegres, que cantavam | saborosos cantos,
que rogam polos crischãos | que Deus d' ocajões
os guarde e do diab' e | de sas tentações.

Santa Maria lhe disse, | pois est' houve visto:
“— Estes som meus e de meu filho, Deus Jesu-Cristo,
com que serás se creveres | em El, e leitões
comeres, e leixares a | degolar cabrões”.

Pois que Santa Maria lhe | diss' este fazfeiro,
leixo'-o; e el foi-se log' | a um mõesteiro,
u achou um sant' abade | com seus companhões,
que partirom mui de grado | com el sas rações.

E, pois que ant' o convento | contou quanto vira,
o abad' o fez crischão | logo, sem mentira.
E deste feito forom pelas terras pregões,
por que a Santa Maria | derom ofreções.¹⁶
(CSM, 85)

A narrativa reforça a generosidade de Maria e sua capacidade de impedir que as traições dominem os corações humanos, por meio de ações que demonstram sua forte relação com seu filho Jesus, que prontamente atende às suas interseções. Neste contexto, a traição está relacionada a um personagem judeu, confirmando a perspectiva de conflito religioso e a superioridade do cristianismo frente ao judaísmo. A estratégia de convencimento usada pela Santa para promover a conversão do judeu é, mais uma vez, a afirmação das visões antitéticas inferno, lugar de sofrimento, e paraíso, lugar de glória e júbilo.

16 Vocabulário: 1) perfia (v. 1) = perfidia, falsidade; 2) torcilhões (v. 8) = torções, lesões; 3) esterliis (v. 12) = esterlinas (moeda da Inglaterra); 4) pepiões (v. 12) = moeda de pouco valor; 5) peas (v. 17) = penas, tormentos; 6) prijões (v. 19) = ferros, grilhões; 7) lijões (v. 20) = lesões, feridas; 8) dões (v. 24) = presentes, dádivas; 9) mentes (v. 25) = prestes atenção; 10) em todas sazões (v. 27) = sempre, em todas as ocasiões; 11) felões (v. 28) = traidores; 12) peavan (v. 37) = torturavam; 13) tições (v. 39) = madeira para queimar; 14) barvas (v. 40) = barbas; 15) grinões (v. 40) = bigodes; 16) religiões (v. 43) = legiões; 17) ocajões (v. 47) = desgraças, desastres; 18) est' houve visto (v. 49) = houvera visto; 19) creveres (v. 51) = creres; 20) cabrões (v. 52) = bodes; 21) fazfeiro (v. 53) = castigo, repreensão; 22) ofreções (v. 60) = ofertas, oferendas.

A história versa sobre um judeu capturado por ladrões que, depois de agredirem-no, exigiram que esse lhes desse uma quantia em dinheiro. Para mantê-lo vivo, aguardando receber o que desejavam, trataram-no a pão e água. Exausto, o judeu adormeceu e sonhou com a Virgem Maria, que o libertou das correntes e curou suas feridas. Ao despertar, ele se colocou em oração, pedindo que a Santa se apresentasse.

Maria veio em seu socorro e se identificou como “aquela contra a qual os judeus mostravam desamor por lhe terem matado o filho”. Ela, então, passa a mostrá-lo em visões os sofrimentos infernais dos quais padeceria após a morte, bem como o lugar no paraíso que receberia caso se convertesse. O desfecho dá-se com a conversão do judeu, que se dirigiu a um mosteiro e relatou o que havia vivido.

Cabe notar que, no *verso 9* da narrativa, os ladrões que aprisionaram o judeu são identificados como cristãos. A princípio, poderia parecer uma contradição dada a perspectiva de danação/salvação eterna que será anunciada. Entretanto, ao admitir a existência de pecadores cristãos, a voz enunciativa busca reforçar a ideia de que, reconhecendo sua culpa e através da penitência, estes malfeiteiros também poderiam receber a absolvição e, portanto, serem admitidos no paraíso.

Outra construção textual interessante é a dos *versos 18 e 19*, que descreve Santa Maria como mais brilhante que o sol. Trata-se da representação de Maria como a luz que ilumina o caminho de quem a ela recorre, para que alcance as graças concedidas por Jesus.

Vemos, portanto, que a representação feita dos judeus nas *Cantigas de Santa Maria* é, em grande medida, um reforço da relação dicotômica existente entre judaísmo e cristianismo. O termo *judeu* é

empregado muitas vezes de forma pejorativa, reafirmando-se uma série de desqualificações deste povo em contraposição aos costumes cristãos pretensamente estabelecidos. Segundo David Navarro, “as cantigas projetam aos judeus estereótipos antisemitas popularizados pelo folclore europeu: prestamistas e usurários, discípulos do diabo e infanticidas” (2014, p. 279).

Na obra afonsina, a afirmação do caráter imoral das práticas judaicas é latente.

O contraste entre essas práticas reprováveis e o judaísmo aceito dentro do projeto político afonsino aparece no retrato do judeu que, de alguma forma, é capaz de ceder ao cristianismo, especialmente a partir de sua conversão. A afirmação da superioridade do cristianismo sobre a fé judaica aparece nas *Cantigas* com o reconhecimento do poder da Virgem Maria e a conversão milagrosa de personagens judeus.

A obra afonsina trilha um caminho de demonstração da subordinação do judaísmo ao cristianismo. Trata-se de difamar o judeu e, ao mesmo tempo, reforçar a necessidade de que este reconheça a pretensa superioridade da fé cristã, professada pela Coroa. O tratamento dado aos judeus nas *Cantigas* visa, portanto, afastar os cristãos das práticas judaicas e aproximar os judeus da matriz cristã, culminando idealmente na conversão.

Ao mestre com carinho...

Esses estudos só se tornaram possíveis graças à atenção que o **Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman** dedicou aos seus estudantes ao longo de uma notável carreira acadêmica. Solícito,

prestativo e amável, Sérgio consolidou-se como uma das maiores referências nos estudos sobre a Idade Média, em especial no que concerne às identidades e alteridades religiosas medievais. Seu trabalho não só ampliou as fronteiras do conhecimento sobre o período e os temas englobados por suas pesquisas, como também consolidou uma perspectiva de análise crítica e inovadora. Com uma produção acadêmica vastíssima, suas pesquisas abordaram questões histórico teológicas, sociais, políticas, culturais, perpassando as inúmeras facetas da vida do homem medieval em um dos aspectos mais relevantes para o período: a fé e os conflitos que da diversidade de crenças decorrem. Suas análises foram especialmente marcadas por uma capacidade ímpar de conectar o passado a questões contemporâneas, tornando seus estudos essenciais para qualquer historiador que deseje compreender as dinâmicas históricas do ocidente medieval.

Salta aos olhos também a dedicação do professor Sérgio Feldman em exercer a docência com uma humanidade pouco vista na academia. Alegre e enérgico na sala de aula, tonou-se uma fonte de inspiração para seus alunos, transmitindo seus conhecimentos com paixão, clareza e profundidade. Mas foi ainda além. Seguindo seu compromisso com a educação e o desenvolvimento intelectual, formou gerações de historiadores, sempre incentivando o pensamento crítico, a autonomia intelectual e a busca incessante pelo conhecimento. Sua abordagem pedagógica, baseada no diálogo e em um carinho fraternal, até mesmo paternal eu diria, criou um ambiente de aprendizado acolhedor e afetuoso, que estimulava o melhor em cada estudante.

Há que se destacar, ainda, sua importante atuação como orientador de pesquisa. Ao longo dos anos, foram inúmeros proje-

tos que receberam sua especial atenção, sempre com dedicação e paciência. Sob sua orientação, muitos jovens historiadores puderam desenvolver suas carreiras acadêmicas e encontrar seu próprio caminho na pesquisa. Mais do que um orientador, Sérgio foi um mentor, oferecendo suporte em momentos de incerteza e encorajando o desenvolvimento das pesquisas com conselhos precisos e palavras de incentivo. Sua orientação cuidadosa resultou no sucesso pessoal e profissional de muitos dos seus orientandos, que tiveram a sorte de contar com sua atenção, cuidado e empenho.

Por fim, gostaria de expressar um agradecimento pessoal ao Professor Sérgio Alberto Feldman por todo o apoio prestado ao longo dos anos, tanto como orientador de pesquisa quanto como amigo. Sua confiança no meu trabalho, sua paciência e sua capacidade de ouvir e aconselhar foram fundamentais para que eu pudesse superar os desafios da pesquisa acadêmica e dificuldades pessoais que surgiram ao longo do caminho. Mais do que um orientador, Sérgio foi uma presença constante de apoio, e a amizade que construímos ao longo desse processo é um dos maiores presentes que a vida acadêmica me deu. Sou eternamente grata por cada conversa, cada conselho e por todo o encorajamento ao longo dessa jornada. Desejo, com profundo respeito e admiração, que sua vida seja sempre bela e generosa como ele foi com aqueles que, em algum momento dessa jornada histórica, puderam contar do seu carinhoso amparo.

REFERÊNCIAS

1. Fontes

- AFONSO X. **Cantigas de Santa Maria.** Texto crítico completo.
Trad. de José-Martinho Montero Santalha. 2021.

2. Bibliografia

- BARROS, José D'Assunção. O amor cortês – suas origens e significados. In: **Rev. Raído**, Dourados, MS, v. 5, n. 9, p. 195-216, jan./jun. 2011.
- BRAVO, Federico. Arte de enseñar, arte de contar: em torno al exemplum medieval. In: **La Enseñanza en la Edad Media**, 2000, 303-327.
- FELDMAN, Sérgio. Reflexões sobre os mitos antijudaicos medievais: o simbolismo do sangue nas relações cristãs judaicas (século XII a XV). In: OLIVEIRA, Terezinha (org.). **Visões de mundo da Antiguidade e Medievo:** abordagens historiográficas. Aracaju: EDUNIT, 2016, p. 48-67.
- KLEINE, Marina. El carácter propagandístico de las obras de Alfonso X. **De Medio Aevo 2**, nº 2, p. 1-42, 2013. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/DMAE/article/view/75827>. Acesso em: 23 set. 2022.
- MARIANI, Ricardo. **Mouros e Judeus nas Cantigas de Santa Maria:** Inclusão, Marginalização e Exclusão no Projeto Político Cultural Afonsino. Tese de Doutorado. RJ: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2019.
- MENDES, Lenora. **As Cantigas de Santa Maria e o legado de Afonso X.** Londres: Novas Edições Acadêmicas, 2019.
- NAVARRO, David. **Anti-judaísmo tradicional alfonsí: el delito penal en la Partida 7.24** – De los judíos y su representación literaria en Cantadas de Santa María. Revista Lemir 18, 2014.
- O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sabio.** El reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999.
- PORTELA, Ludmila N. S. A Reconquista como mito unificador: a

legitimidade da coroa cristã castelhana na Baixa Idade Média.
In: **Anais do VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est.** Vitória: UFES, 2017, p. 878-887.

RODRIGUES, Fernando Ozorio. **As Cantigas de Santa Maria de Afonso X.** Curso em 10 lições. RJ: Parthenon, 2022.

Escovando a História da Alta Idade Média a Contrapelo. Uma Homenagem a Sérgio Feldman

Mário Jorge da Motta Bastos¹

*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour
ressusciter Carthage. (Flaubert)*

Comecemos por ecoar Walter Benjamin em sua “Tese VII”, se mais não fosse porque esbanja um lirismo cada vez mais escasso em meio às agruras da ordem contemporânea:

[...] com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia[?] A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. [...] Por isso, na medida do possível, o materialista histórico [...] **considera sua tarefa escovar a história a contrapelo** (BENJAMIN, 1987, p. 227, grifo meu).

Quanto da crítica ácida de Benjamin aos historiadores historicistas e associados, realizada há quase um século, caberá a uma historiografia medievalística que, ainda hoje, se mantém especialmente enfeitiçada pelo “pelo muito luzidio” da tão decantada civilização

¹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

ocidental, mesmo que aquele irradiado de um seu período marcado por suposta máxima degradação? Será que o esforço hercúleo realizado por tantas gerações de grandes historiadores por superar o “mito da idade das trevas” nos levou a investir, especialmente, na Idade Média dos “bens culturais”, no cortejo das “grandes obras”, sem considerar que “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”? (Idem, p. 228).

Segundo um dos seus mais abalizados comentadores, escovar a História a contrapelo implica, antes do mais, na recusa do historiador de se somar ao cortejo triunfal que segue, nos dias que correm, marchando sobre os corpos daqueles que jazem por terra. Para Michael Löwy, o imperativo “escovar a História a contrapelo” tem dulo significado:

a) histórico: trata-se de ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos. Desse ponto de vista, entende-se a continuidade histórica das classes dominantes como um único e enorme cortejo triunfal, ocasionalmente interrompido por sublevações das classes subalternas; b) político (atual): a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o “sentido da história”, o progresso inevitável. Será necessário lutar contra a corrente. Deixada à própria sorte, ou acariciada no sentido do pélo, a história somente produzirá novas guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e de opressão (LÖWY, 2005, p. 74).

Para tentar promover, nos limites de um artigo, a tal “escavação”, convém recuperarmos as célebres proposições de outro célebre marxista, em trabalho publicado em maio de 1978 (THOMPSON, 1978, p. 48-77). Envolve, o trabalho em questão bem como boa parte da produção intelectual do autor, uma tomada de posição nos debates relativos, no campo do marxismo, às classes sociais, ao seu

papel na História, seus processos de constituição e suas expressões no decurso dos processos históricos, avançando perspectivas célebres e renovadoras.

O que constituem as classes sociais? Qual o seu papel na dinâmica dos processos históricos? Como se formam, qual a sua natureza e as linhas principais de sua evolução histórica? Trata-se de fenômenos intrínsecos à toda e qualquer sociedade humana que supere uma estruturação social igualitária e veja avançar internamente a divisão social do trabalho e a apropriação desigual dos meios e dos resultados dos processos de produção? Em relação a essa última questão, por exemplo, lembremo-nos da oposição de perspectivas que caracterizam as posições de Tom B. Bottomore e Geoffrey Ernest Maurice de Sainte Croix. Para o primeiro, um destacado sociólogo marxista britânico, “se a teoria marxiana parece ser altamente relevante e útil para a análise dos conflitos sociais e políticos internos às sociedades capitalistas, sua utilidade e aplicabilidade a outros [conflitos e períodos da história] é muito menos evidente” (SILVA, 2009, p. 3). G.E.M. de Ste. Croix, por seu turno, dedica sua clássica obra, entre outros objetivos, à superação do ceticismo que, na forma de “fogo amigo” interno ao campo, punha em dúvida a fertilidade do marxismo no estudo das sociedades clássicas (G.E.M. DE STE. CROIX, 1981, p. 32).

No cerne da questão, a centralidade da classe nestes estudos: “Podemos identificar, efetivamente, na sociedade grega, classes como as que vou definir? Reconheceram os gregos a sua existência? E, por fim, é proveitoso levar a cabo uma investigação sob estas linhas?”, pergunta-se Ste. Croix em sua referida obra. Para o autor, a resposta é afirmativa, convicção compartilhada por Eric Hobsbawm, para quem a abordagem marxiana é “a única que nos permite explicar

toda a amplitude da história humana” (HOBSBAWM, 1988, p. 155). Ora, nas sociedades agrárias pré-capitalistas, segundo o próprio Ste. Croix, a

extração dos excedentes dos produtores diretos agrícolas e a sua perpetuação fundamentou, na prática, a sua exploração, exploração com a qual todo o conceito de classe está associado e que constitui o cerne daquilo a que me refiro como a luta de classes (G.E.M. DE STE. CROIX, op. cit., p. 32).

Vejamos, então, na sequência, algumas referências básicas correntes e polêmicas, no âmbito do marxismo, acerca do conceito de classe e, em especial, da sua relação com o de luta de classes. Não alimento, obviamente, aqui, a pretensão de esgotar o tema, mas tão somente de registrar alguns apontamentos que embasarão a minha abordagem futura do material empírico relativo ao meu contexto de análise.

A teoria das classes sociais está no centro da concepção marxista da história das sociedades. Pode ser considerada também uma das contribuições mais relevantes do marxismo às ciências sociais e, em particular, à sociologia. Paradoxalmente, não recebeu de Karl Marx e de Friedrich Engels nenhum tratamento sistemático, apesar das ricas análises concretas que eles empreenderam. Com destacou Marcelo Badaró, “Marx e Engels não inventaram as classes sociais; encontraram-nas na realidade”, bem como reconheceram e atribuíram a descoberta do fenômeno em questão aos historiadores burgueses que lhes antecederam (Carta de Karl Marx a Weydemeyer, datada de março de 1852. apud. MATTOS. 2012, p. 21). Após a morte de Marx, prefaciando uma edição alemã do *Manifesto Comunista*, Engels voltaaria ao tema para reafirmar:

“(...) toda a história (desde a dissolução do regime primitivo de propriedade comum da terra) tem sido uma história de luta de classes, de luta entre classes exploradoras e exploradas, dominantes e dominadas ((MARX; ENGES)).

As classes e, em especial, suas lutas situam-se, assim, no âmago da teoria marxiana da dinâmica social.

Por meio da associação entre os conceitos de classe e luta de classes tornavam-se passíveis de compreensão tanto os fundamentos da divisão economicossocial das sociedades capitalistas quanto a natureza do conflito social característico da maior parte da história das sociedades humanas (MATTOS, op. cit., p. 62-63).

Segundo a inspiração do título deste artigo, E. P. Thompson, a classe, em seu uso heurístico, é inseparável da noção de luta de classes. Para o autor, “prestou-se uma atenção teórica excessiva à classe e muito pouco à luta de classes quando, na realidade, a luta de classes é um conceito prévio e muito mais universal em sua manifestação” (THOMPSON, op. cit., p. 55).

Esclarecendo: as classes não existem como entidades separadas, que olham ao redor, encontram uma classe inimiga e logo começam a lutar. Ao contrário, as pessoas se encontram em uma sociedade estrutura de determinados modos (especialmente, mas não exclusivamente, em relações de produção), experimentam a exploração (ou a necessidade de manter o poder sobre os explorados), identificam pontos de interesses antagônicos, começam a lutar por estas questões e no processo da luta se descobrem como classe, chegando a manifestar esta descoberta como consciência de classe. A classe e a consciência de classe são sempre as últimas, não as primeiras fases

do processo histórico real.

Na primeira parte da sua clássica obra, Ste. Croix demonstra, a meu ver acertadamente, o equívoco de se limitar o reconhecimento da presença da classe social apenas na vigência, tanto da consciência de classe quanto de um conflito político ativo. Assim, o autor se refere às relações entre senhores e escravos no mundo antigo como lutas de classes mesmo na ausência de qualquer conflito aberto (G.E.M. DE STE. CROIX, op. cit., p. 34). Trata-se, aqui, de restabelecer a exploração como marca registrada da existência das classes sociais. É, certamente, importante que se reconheça que o fato objetivo da exploração e as relações inherentemente antagônicas que ela favorece têm efeitos profundos no processo histórico, mesmo na ausência de conflito aberto e de luta política, algo de que muitos historiadores e sociólogos parecem se esquecer.

O contexto de minha abordagem nos remete, grosso modo, ao período situado no ocidente europeu entre os séculos IV e VIII, conhecido como o da transição da Antiguidade à Idade Média. Quanto a essa, da enorme diversidade de correntes e vias explicativas do seu curso destaca-se uma tendência, entre outras, em especial. Potencialmente em razão do peso original de uma abordagem de matiz estalinista que atribuiu a crise do mundo romano a uma suposta revolução geral promovida pelos escravos, e da vigorosa (se não raiosa) oposição à mesma por correntes interpretativas diversas, tenha derivado o geral e total abandono de qualquer papel atribuível, no processo em questão, à luta de classes.

E, ainda assim, a transição foi pautada por manifestações de antagonismo social muito diversificadas, o que nos permite considerar que o âmbito dos confrontos era, naquele período, o da própria

sociedade. Como destaca Edward P. Thompson, “jamais houve época em que a dialética da imposição da dominação e da resistência a essa imposição não fosse central no desenvolvimento histórico” (THOMPSON, 2001, p. 258).

Assim, longe de ter-se configurado como um processo pérenne, estável e isento de manifestações mais ou menos vigorosas das contradições sociais que lhe caracterizaram, o processo foi pautado por expressões diversas de antagonismo que demandam, ainda, por estudos. Ora, o que a documentação do período revela, apesar de seus consideráveis limites, remete-nos, se apoiados por um referencial teórico adequado, a um processo decorrente não da intervenção da vontade soberana de uma classe única, mas das contradições e do jogo de ações e reações que materializam os conflitos e o movimento da História.

Os conflitos não são uma realidade diferente das operações quotidianas do sistema social. São uma perspectiva diferente porque essas operações devem ser encaradas quando pretendemos segui-las no seu desenvolvimento. Distingo, assim, as lutas, embates violentos no sentido clássico, do conjunto dos conflitos, em que incluo todas as formas de manifestação social das contradições. Os sistemas visam a sua reprodução e, de um estágio para os seguintes, as contradições ritmam o tempo. Os conflitos são a manifestação sensível das contradições; materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da história (BERNARDO, 1997, pp. 15-21).

O alvorecer do século V presenciou a transformação de vastas regiões de um Império Romano Ocidental combalido em palco de violentos confrontos sociais. Apresentam-se ao primeiro plano da cena histórica, mais uma vez, os *Bacaudae*, insurretos assim designados quando das revoltas ocorridas no noroeste da Gália em fins do século III, a despeito das raízes mais profundas do movimento. Desde 407, foram assoladas pelas revoltas diversas regiões da Gália,

dos Alpes e da Península Ibérica. Aqui, os *Bacaudae* agiram à luz do dia na província *Tarragonensis* e na *Gallaecia*, cuja região bracarense foi palco de pilhagens e saques promovidos pelos camponeses.

A frequência e, talvez mais até do que ela, a latência de tais movimentos, constantemente derrotados, porém dificilmente suprimidos, permitem atribuir-lhes um papel não-despiciendo tanto na derrocada do edifício imperial e no seu sistema de arrecadação de impostos, como também, e essencialmente, na constituição de novas formas de relações economicossociais. Na medida em que os revoltosos englobavam escravos e camponeses dependentes em fuga, favorecendo a deserção de outros tantos, os ataques lançados contra os grandes patrimônios fundiários promoviam, para além de muita destruição física imediata, a emancipação de grande parte dos produtores diretos, permitindo a ex-escravos e a livres apoderarem-se de parcelas de terra que passavam a cultivar por sua conta e em seu benefício. Como bem observou Pierre Dockès (1984), a ação direta dos escravos na obtenção de direitos sobre a terra pressionou por sua fixação como camponeses dependentes, concorrendo assim à transformação do sistema produtivo e da organização social.

Justiça seja feita, portanto, a Marc Bloch, que expressou claramente a perspectiva de que a revolta camponesa foi ingrediente tão intrínseco ao regime senhorial quanto a greve o é da grande empresa capitalista, além de ter configurado o caráter duplo daqueles movimentos, ressaltando que o grande senhorio jamais absorveu plenamente as comunidades camponesas e que as grandes revoltas ocorridas, em surtos periódicos, até a Revolução Francesa tinham por razão a contradição essencial entre ambas as instituições.

Mas, para além das explosões de violência, a fuga parece ter

configurado a forma mais típica e constante da resistência no período. As suas manifestações maciças e episódicas vinculadas aos grandes movimentos e insurreições foram perenizadas em manifestações menos espetaculares, porém efetivas, um fluxo cotidiano de fugas de escravos e cultivadores livres aos quais os senhores pretendiam reter em suas terras e em gravosa situação. “Fugir parece ter sido, e não só nesta época, o recurso constante dos camponeses, e um dos mais eficazes” (BERNARDO, op. cit., p. 25). A legislação de época e a iniciativa dos poderosos visaram, por instrumentos diversos e com potencial cada vez mais draconiano, conter a deambulação aparentemente generalizada da mão de obra no período.

Os primeiros dispositivos legais, que remetem ao século V, mantiveram a sua relevância durante todos aqueles séculos, recebendo emendas e adições régias diversas. No alvorecer do século VIII o quadro parecia ainda mais gravoso. Por volta do ano de 702, uma lei afirma (*novella IX*, 1, 21)² que a extensão das fugas assumira tamanha dimensão a ponto de que não havia lugar do reino onde não houvesse escravos fugitivos, situação que derivaria da incúria dos responsáveis pela repressão. Porém, todo este anseio de intervenção punitiva permite divisar, entre outros aspectos, a formação de uma rede de solidariedades “plebeias” atuando em benefício dos “trânsfugas” diversos. Parece que de fato não era incomum que fossem escravos a acobertar a fuga de seus pares. Duas leis do séc. V, emendadas no VII, consideravam a possibilidade de um escravo ocultar um fugitivo (IX, 1, 1) ou de auxiliá-lo na fuga, rompendo inclusive as correntes que o atavam, se as houvesse (IX, 1, 2).

2 Para todas as referências às leis visogóticas, ver K. Zeumer (ed.). *Lex Visigothorum*. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973 (*Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum*, vol. I).

Mas, não foram apenas os *servi* e os libertos a promover, com suas ações, o enfrentamento da ordem social que se impunha. Também os camponeses livres e empobrecidos fomentaram movimentos de grande repercussão no contexto dos confrontos correntes no período. O “banditismo social” é um fenômeno sociológico profusamente estudado em sociedades diversas, estando o seu incremento intimamente associado aos contextos de particular efervescência social. Trata-se de uma manifestação típica de “contrassociedade” na qual predomina a origem subalterna da maioria de seus componentes (HOBSBAWM, 2012). Em sendo estes, com frequência, marginalizados sociais, valem-se comumente do apoio das classes populares da sociedade, indispensável à sua manutenção. Assim, uma lei que não é posterior ao séc. VI (IX, 1, 19) determina penalizações duríssimas – açoites, expropriação de bens – a todo indivíduo livre ou escravo que prestasse apoio ou ocultasse bandidos e ladrões.

Intimamente vinculados ao habitat de bosques e florestas próximas a rotas de circulação e a centros urbanos, começavam por desafiar a ordem estabelecida pela “inversão” do estilo de vida predominante: baseavam-se na economia dos incultos, de onde partiam para complementá-la com o assédio frequente às áreas agrícolas! Podemos imaginar a atmosfera social das regiões agitadas por esta subversão. É reiterada a referência a vagabundos que povoavam os caminhos, e muitos escravos que fugiam encontravam nestes grupos sociais, em cumplicidade com ingênuos, uma opção para subsistir e opor-se às perseguições.³ Encontramos também, nas crônicas do

3 Segundo Bráulio, bispo de Zaragoza, era particularmente perigosa a viagem entre a sede de seu episcopado e a cidade de Valência, por encontrar-se o trajeto infestado de bandidos (segundo epístola datada entre os anos de 641 e 646). Valério do Bierzo, anacoreta radicado na região leonesa nas últimas décadas do século VII, afirmou viver cotidianamente acossado por ladrões. Em relação ao tema,

período, referências, lamentavelmente abreviadas, a insurreições reprimidas com dificuldades.⁴

No contexto em questão não faltaram nem mesmo as revoltas violentas, ainda que tenham predominado as manifestações de oposição mais restritas, ao nível das aldeias e mesmo das famílias camponesas, e muitas vezes por intermédio do recurso aos tribunais. Finalizarei este artigo com a elaboração de um breve inventário tipológico dessas manifestações.⁵

Segundo Chris Wickham, a primeira categoria de conflitos que opôs camponeses e senhores esteve relacionado ao estatuto legal dos primeiros. São relativamente numerosos os documentos alto-medievais provenientes de cortes judiciais nos quais os terratenentes pretendem afirmar a dependência pessoal dos camponeses vinculados ao patrimônio, em especial nos casos em que esses pretendem dispor de um estatuto pessoal de liberdade.

Estes casos acabavam, em geral, com a vitória do senhor, ainda que ocasionalmente, como em Canaveilles, nos Pirineus orientais,

nossa história colonial nos permite conjecturar sobre a constituição, neste período, de comunidades de fugitivos organizadas à maneira dos *cimarrones* da América Central ou dos quilombolas brasileiros.

4 Segundo a *Cronica Biclarense*, o rei Leovigildo, no ano de 572, teve que ocupar de noite a cidade de Córdoba, rebelada por um longo período, reintegrando a seu domínio muitas *urbes et castella*, não sem antes passar a fio de espada uma grande quantidade de *rustici*. Poucos anos volvidos, em 577, o mesmo monarca ocupou à força cidades e fortificações em *La Orospeda* (na Serra Morena), e só viria a incorporar a comarca após vencer os *rustici rebellantes a Gothis*. A menção a *castellae* não deve gerar confusão quanto ao significado destas rebeliões, tendo-se em vista a existência e a importância local de recintos fortificados que, numa “etapa pré-senhorial”, serviam de refúgios para o conjunto da população.

5 Sigo de perto as referências de Chris Wickham, “Espacio y sociedad en los conflictos campesinos en la Alta Edad Media”, In: Ana Rodríguez (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*. València: Universitat de València-CSIC, 2007, pp. 33-60.

em 874, ou em Cusago, próximo a Milão, em 901, os camponeses tenham vencido. Evidentemente, os senhores não tinham interesse em preservar os documentos em casos de derrota em juízo, mas, se considerarmos o registro rotineiro de suas vitórias nas coleções documentais, talvez seja possível considerar que fosse este o resultado habitual (WICKHAM, Idem, p. 40).

Convém esclarecer que a liberdade legal podia favorecer o camponês com a atenuação do peso das rendas a que se submetia. Conforme verificamos nos *polípticos* franceses, por exemplo, até pelo menos a primeira metade do século IX as taxações que incidiam sobre um rendeiro de origem livre eram comparativamente mais baixas do que aquelas que afetavam os servos domésticos.

A segunda categoria de conflito envolvia formas diversas de exação senhorial, em especial a renda da terra, remetendo-nos a uma disputa que se situava no âmago das relações entre camponeses e senhores. Chris Wickham assinala, contudo, que a documentação que lhe diz respeito é significativamente menos abundante neste do que nos períodos posteriores. Para o autor, tal escassez relativa deve-se, provavelmente, à condição majoritária dos rendeiros não-livres que, na Alta Idade Média, tinham vedado o seu acesso aos tribunais públicos, foro por excelência de onde provém a documentação. É provável também que, neste tipo de situação, os senhores atuassem mais diretamente pelo recurso à violência direta e à intervenção armada, tendo-se em vista que os costumes que regiam a fixação das rendas eram ciosamente defendidos pelo campesinato.

O conjunto de exemplos mais conhecido no qual se vincula a liberdade às obrigações relativas à renda é o de Limonta, no Lago de Como, no período entre 882 e 957, quando os camponeses, afirmando a sua liberdade, negaram-se a cultivar os olivais de seu senhor, o mosteiro de Santo Ambrósio de Milão. Este – falsamente,

como demonstrou Ross Balzaretti – alegou que todos eram *servi*, e sua alegação de que estavam obrigados ao referido cultivo baseava-se no costume, estabelecido *a longo tempore*, e não no poder arbitrário dos senhores sobre os não-livres (Idem, p. 42).

Um terceiro campo de disputas articulou-se em relação direta com a ocupação e a exploração do espaço, estando mais explícito nos casos em que os senhorios disputavam os direitos silvipastoris com as comunidades locais. Neste âmbito tiveram lugar as mais renhidas disputas, tanto em razão do caráter coletivo dos direitos comunais, que mantinha unida de forma mais efetiva as comunidades, quanto pelo vigor interno daquelas que preservavam tais direitos, e ainda pela tendência de que aqueles direitos fossem regulados por um intrincado conjunto de costumes que se sobreponham em muitos casos.

Um exemplo clássico de conflito silvipastoril encontra-se documentado em um formulário de St. Gall, relativo a uma disputa entre o mosteiro e uma comunidade camponesa de sua vizinhança acerca da demarcação do bosque e ao pastoreio dos animais, datada da primeira metade do século IX. A conclusão do processo legal deu ensejo à divisão do bosque, o que caracteriza uma vitória parcial da comunidade local em questão.

Provém, contudo, das regiões do norte da Península Ibérica os mais fartos e elucidativos registros dos conflitos pelos direitos de uso das terras incultas, em especial durante os séculos X e XI, com a afirmação do poder régio e aristocrático na região da Meseta situada a norte do rio Douro. Atividade econômica primordial de comunidades camponesas locais que se mantiveram autônomas por quase dois séculos, a pecuária envolvia uma série de direitos pastoris que deram

o tom à reação camponesa em face da implantação aristocrática na região.

Reyna Pastor demonstrou que, se em muitas ocasiões as comunidades perderam por completo os seus direitos de exploração das áreas de pastoreio, por vezes foram capazes de forçar as igrejas (principal senhorio local) à divisão dos espaços em disputa, como fizeram com os monges de Pardomínio (província de Leão), em 944, ou com o poderoso mosteiro de San Millán de la Cogolla, na região de Navarra, em 1050. (...) Dispomos de exemplos nos quais as comunidades mobilizaram-se para rechaçar outros poderes senhoriais, como no caso de Castrojeriz (província de Burgos), que obteve, em 974, um privilégio (*fuero*) do conde de Castilla que defendia os seus direitos pastoris, ainda que tivessem que agir elas próprias para se defenderem das ações de roubo de gado perpetradas por aristocratas locais ao longo de todo o século X (Idem, p. 45).

A quarta categoria enunciada por Chris Wickham configura, a seu juízo, as manifestações mais explícitas do protagonismo camponino, cuja ocorrência estaria expressa, por exemplo, na proibição imposta pelo rei Rotário, datada de 643, na Península Itálica, a qualquer rebelião (*seditio*) camponesa, testemunho de que esses podiam agrupar-se em coletivos (*concilii*) rebelados contra as ações de um determinado senhor (*dominus*). Este tipo de manifestação teria um horizonte bastante restrito, referindo-se apenas a camponeses que resistiam, pela força, ao exercício das prerrogativas senhoriais de um dado aristocrata sobre os seus dependentes.

Parece ter sido esse o caso de uma rebelião ocorrida na zona rural de Nápoles, em 592, na qual vários camponeses dependentes de senhores diversos levantaram-se contra o administrador papal de Nápoles e o atacaram. Alguns séculos mais tarde, os camponeses da região franca situada entre os rios Loire e Sena constituíram uma

associação juramentada (*coniuratio*) para repelir as invasões vikings, razão pela qual viriam a enfrentar a ira dos aristocratas locais, que os dizimaram no ano de 859. Esta forma de protagonismo camponês, mesmo que voltada ao enfrentamento de um inimigo supostamente comum, constituía um risco para as elites, e sua reação deixa claro a quem tomavam, naquela altura, por seus verdadeiros opositores.

Em quinto lugar, Chris Wickham reúne as autênticas, e escassas, revoltas camponesas da Alta Idade Média, como a que teve lugar no reino das Astúrias, por volta do ano de 770, e a dos *Stellinga*, ocorrida na região da Saxônia em 841-2. Convém considerarmos, contudo, um elemento que escapa à percepção do referido autor. Desde o início do período abarcado por este estudo, diversas regiões ocidentais do Império Romano foram palco de violentos confrontos sociais, em especial algumas regiões da atual França e Espanha nas décadas de 430 e 450. Reunindo escravos e camponeses dependentes em fuga, além de um campesinato livre empobrecido e progressivamente submetido à dependência aristocrática, os ataques lançados contra os grandes patrimônios fundiários promoveram,

além de muita destruição física imediata, a emancipação de grande parte dos produtores diretos, permitindo a ex-escravos e a livres apoderarem-se de parcelas de terra que passavam a cultivar por sua conta e em seu benefício” (BERNARDO, op. cit., vol. II, p. 22).

Destaque-se que tais movimentos, designados *bacaudae*, conheceram irrupções diversas que, mesmo vencidas pelo aparato repressivo romano nunca chegaram a ser, aparentemente, plenamente suprimidas, subsistindo em estado latente entre os séculos II e V, em meio às várias eclosões. Assim, as revoltas ocorridas nos séculos seguintes

não foram um fato absolutamente novo, ainda que saibamos muito pouco acerca das mesmas.

As elites do período nunca se dedicaram à tentativa de compreender as motivações dos camponeses quando estes punham em xeque, de forma tão deflagrada e, a seu juízo, inaceitável, as estruturas político-ideológicas dominantes. Além disso, carecemos do registro detalhado dos cronistas que abordaram as revoltas camponesas ocorridas no século XIV (WICKHAM, op. cit., p. 40.).

Com relação a Astúrias em 770 dispomos apenas de algumas linhas registradas em crônicas elaboradas por volta do ano de 900, em que se afirma que os camponeses dependentes se levantaram contra os seus senhores, até que o rei Aurélio os reduzisse, após ter matado muitos, à sua anterior servidão. É provável que, na pequena e montanhosa Astúrias de então, o processo de dominação aristocrática estivesse ainda em seus primórdios, assumindo a revolta o caráter de oposição violenta por parte de comunidades rurais ciosas de sua tradicional autonomia. Essa é, inclusive, a vertente interpretativa mais comumente adotada em relação à revolta dos *Stellinga*.⁶ A Saxônia não era uma região submetida a controle aristocrático quando foi alvo da sangrenta conquista movida por Carlos Magno, em fins do século VIII, o que se pode deduzir da ampla participação do campesinato na assembleia anual que congregava as diversas comunidades locais.

Na primeira metade do século IX, contudo, tantos os aristocratas nativos quanto os francos instalados, em especial as instituições eclesiásticas, incrementaram a concentração fundiária e a extensão das relações de dependência. Quando a guerra civil, iniciada em 840

6 “Companheiros”, “confrades”.

em razão das querelas sucessórias carolíngias, pôs em xeque a hegemonia aristocrática, os camponeses livres e os libertos⁷ reagiram e deflagraram a revolta. Seu principal alvo era a aristocracia saxônica, e afirma-se que os sediciosos pretendiam restabelecer os “costumes dos antigos saxões”. Mantiveram a Saxônia sob seu controle durante o inverno e a primavera de 841-42, sofrendo em seguida uma violenta repressão por parte da aristocracia local. Essa revolta nos mostra, em especial, “que o campesinato do período era capaz de reconhecer e de opor-se à ampliação global do poderio aristocrático (...) além de eleger a conjuntura favorável à deflagração do movimento” (WICKHAM, Idem, p. 45).

Como ressaltamos no início deste artigo, o estudo sistemático das manifestações da resistência camponesa e dos conflitos sociais na Idade Média Ocidental está, ainda, por ser realizado. Contamos com obras clássicas, como as de Rodney Hilton (1988) e Reyna Pastor (1980), pioneiras na abordagem do tema, mas suas diversas expressões locais e cronologia ainda são pouco conhecidas, situação de certo favorecida por uma vigorosa inflexão historiográfica que tornou a História Medieval, nas últimas décadas, campo por excelência de domínio das perspectivas reacionárias e pós-modernas, com perdão da redundância. Assim, por exemplo, o fascínio exercido sobre a generalidade dos medievalistas pelo que designei alhures⁸ por “precedência ontológica” concedida às concepções dos “medievais” para a compreensão daquela sociedade constitui um verdadeiro obstáculo à

7 *Frilingi* e *lazzi*, respectivamente.

8 Ver, de Mario Jorge da Motta Bastos e Paulo Henrique de Carvalho Pacha, “Por uma negação afirmativa do ofício do Medievalista”, In: Claudia Regina Bovo et al. (ed.), *Anais Eletrônicos do IX Encontro Internacional de Estudos Medievais: O ofício do Medievalista*. Cuiabá: ABREM, 2011, p. 506-515. (Disponível em <http://www.abrem.org.br/biblioteca.php>. Acesso em 10/09/2024).

superação da ideologia da tripartição social, visão sublimada elaborada pelas elites do período para afirmar a harmoniosa convivência entre “sacerdotes”, “guerreiros” e “trabalhadores”, negar as contradições e divulgar o suposto equilíbrio social dominante. Ora, como atentar, no quadro de tal perspectiva ingênua e simplista, porém hegemônica, para as manifestações de fenômenos que constituem a negação mais peremptória da vigência de uma sociedade medieval supostamente idílica que tanto seduz os seus estudiosos?

Urge, portanto, que redimensionemos a caracterização global do milênio pré-capitalista medieval, bem como outras fatias de duração sua, superando, com base na melhor tradição da teoria crítica marxista, as visões idealistas que põe em xeque, mais do que a decifração do passado, a compreensão da historicidade que instituiu o nosso presente em curso. Nesse sentido, impõe-se enquadrar no centro daquela formação social essencialmente agrária a diversidade de relações, de práticas sociais e de experiências do campesinato, em sua luta cotidiana pela existência, reprodução material e social e resistência à dominação aristocrática.⁹

O que seus ecos quase inaudíveis perdidos na noite dos tempos nos revelam não é o tom prosaico de estranhos eventos vividos por um “outro” no qual, por tão longínquo, não conseguimos nos reconhecer, mas a amplitude temporal e a riqueza da experiência humana vivenciada em condições de opressão e da luta contra ela, além dos efeitos de movimento e transformação que essa luta produz. Aquilo que a dissipação das *Brumas de Avalon* daquele passado nos desvela é uma sociedade medieval marcada por acirrada violência de classe, por desigualdades e exploração intensas, e pela luta

9 Ver, além de James C. Scott, *Weapons of the weak: everyday forms of resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985, a obra citada na nota 12.

cotidiana e diversa contra as suas manifestações, expressões perturbadoras que, ao ecoarem das fontes, maculam a Idade Média onírica que aprendemos a celebrar.

Por fim, na análise das lutas sociais convém considerar, com João Bernardo, que predomina, mesmo em vertentes teóricas tão díspares quanto a historiografia liberal e a de tradição marxista, uma concepção redutora da amplitude e diversidade daquelas manifestações históricas, limitando-as a um certo tipo de fenômeno, em geral definido em função do número de participantes, do caráter explícito, ou preferencialmente violento dos movimentos, da veiculação de reivindicações sistemáticas e, acima de tudo, do objeto dessas exigências,

que deveria corresponder ao que os historiadores consideram ser a esfera do econômico. Tudo que não satisfaça estas condições é excluído das lutas sociais, pelo que haveria apenas uma temporalidade, marcada na regular periodicidade em que funcionam os sistemas (BERNARDO, op. cit., p. 15-21).

Visando a ampliação da nossa capacidade de apreensão das expressões diversas dos conflitos na História, é possível considerar como, no período desta análise, o enfrentamento entre o cristianismo, religião em afirmação, e as crenças e práticas condenadas por sua ortodoxia como pagãs articulam-se, diretamente, ao âmago do processo de implantação de novas formas de poder e da resistência que lhe foi oposta. Apesar dos limites impostos pela natureza das fontes disponíveis, as sucessivas condenações de crenças e práticas ditas pagãs pela ortodoxia cristã parecem revelar que as comunidades camponesas preservaram uma base de contínua elaboração e reelaboração de uma cosmovisão irredutível, plenamente, às fórmulas di-

tadas pelas elites eclesiásticas, expressando suas formas autonômicas de apreensão da natureza e das forças produtivas ideais, consubstanciadas em ritos de fertilidade, de proteção dos campos, das colheitas e dos rebanhos etc (BASTOS, 2013).

Tomá-las como expressões da disfunção do sistema, como manifestações culturais “desencarnadas”, ou ainda, ao assumir a perspectiva das autoridades de época, condená-las como restos de um passado fadado ao desaparecimento, implicará, em qualquer um dos casos, em abdicar do que me parece constituir duas orientações básicas essenciais à análise dos processos históricos, em especial daqueles que configuram as transições: atentar para as manifestações das contradições sociais que revelam as dinâmicas dos sistemas, e visar – sem postergá-la para um futuro remoto – a síntese, isto é, a compreensão do funcionamento – em suas defasagens e articulações – das globalidades sociais e históricas estruturadas.

A violência intrínseca às insurreições e a pressão constante exercida pelas fugas consubstanciou a contribuição camponesa para a desagregação do aparato institucionalizado de poder desde o fim do mundo antigo, favorecendo o livre e vigoroso curso das forças de desagregação. Incapazes de combater, paralelamente e com igual denodo, os grandes proprietários e o aparato central de poder, os camponeses criaram as condições – alianças com a aristocracia e hegemonização, em seu benefício, do poder de coerção – que viriam a enfraquecer as insurreições mais amplas. De qualquer forma, “nem os conflitos são homogêneos, nem são unívocos os seus resultados; e o insucesso de dadas formas de luta é ainda uma expressão das tensões existentes” (BERNARDO, op. cit., p. 27). A sociedade feudal da Alta Idade Média decorreria, desde o século VI e até as grandes transi-

formações que se processariam a partir do século X, do resultado conjunto destes processos. Aos historiadores cabe, definitivamente, desrespeitar o passado, submetendo suas visões de mundo dominante às críticas vigorosas veiculadas pelos conflitos sociais!

REFERÊNCIAS

- BASTOS, Mário Jorge da Motta e PACHÁ, Paulo Henrique de Carvalho. “Por uma negação afirmativa do ofício do Medievalista!”. In: BOVO, Claudia Regina et al. (ed.). **Anais Eletrônicos do IX Encontro Internacional de Estudos Medievais: O ofício do Medievalista.** Cuiabá: ABREM, 2011, p. 506-515. (Disponível em <http://www.abrem.org.br/biblioteca.php>)
- BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (séculos IV-VIII).** São Paulo: Edusp, 2013
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas.** Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987
- BERNARDO, João. **Poder e Dinheiro.** Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV, Parte II. Porto: Afrontamento, 1997
- DOCKÈS, Pierre. **La Liberación Medieval,** México: Fondo de Cultura Económica, 1984
- HILTON, Rodney. **Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381.** London: Routledge, 1988

- HOBSBAWM, Eric. **On History**. New York: The New Press, 1988
- HOBSBAWN, Eric Hobsbawm, **Bandidos**, São Paulo: Paz & Terra, 2012
- LÓWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio:** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005
- MARX, Karl Marx e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**, “Prefácio à Edição Alemã de 1872”. Edições Avante. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/prefacios.htm#r2>.
- MATTOS, Marcelo Badaró. **E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012
- PASTOR, Reyna. **Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII.** Madrid: Siglo XXI, 1980
- SCOTT, James C. **Weapons of the weak: everyday forms of resistance.** New Haven and London: Yale University Press, 1985
- SILVA, Vicente Gil da. “Classe e Luta de Classe na Antiguidade: a Contribuição de G.E.M. de Ste. Croix à Teoria da História”. In: **Anais do VI Colóquio Internacional Marx e Engels**, Campinas: UNICAMP, 2009, p. 2-15.
- STE. CROIX, G.E.M. de. **Class Struggle in Ancient Greek World – from the Archaic Age to the Arab Conquests**, Ithaca: Cornell University Press, 1981
- THOMPSON, Edward P. “Eighteenth-Century English Society:

Class Struggle without Class?”, **Social History**, III, n. 2, 1978, p. 48-77.

THOMPSON, Edward P. “Folclore, antropologia e história social”. In: NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Sérgio (eds.), **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 240-267

WICKHAM, Chris. “Espacio y sociedad en los conflictos campesinos en la Alta Edad Media”, In: RODRÍGUEZ, Ana (ed.). **El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor**. València: Universitat de València-CSIC, 2007, pp. 33-60

ZEUMER, K. (ed.). **Lex Visigothorum**. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973 (*MSSonumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum*, vol. I)

*Imaginário medieval e circularidade das ideias:
o símbolo o pecado original na construção da
identidade cristã por Tomás de Aquino*

Pablo Gatt¹

Pietro Enrico Menegatti de Chiara²

No espírito da tradição escolástica, onde a busca pela verdade se constrói no diálogo e na racionalidade, esse artigo é dedicado ao Professor Dr. Sergio Alberto Feldman, cuja presença foi um estímulo constante para o rigor intelectual e para o olhar crítico sobre as fontes e discursos. Sua orientação e suas reflexões foram luz nos caminhos da investigação histórica e filosófica, inspirando questionamentos que atravessam os séculos, do Centro-Medievo à contemporaneidade.

Mais do que um professor, um verdadeiro mestre. Mais do que um acadêmico, um guia para aqueles que ousam perguntar e pensar além das evidências. Seu legado se perpetua não apenas nos artigos e livros, mas na mente e no coração de cada aluno e pesquisador que, como eu, encontrou em sua orientação um farol de sabedoria e humanidade.

Ademais, ao Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman, mestre apaixonado pela vida, pela pessoa e pelo mundo, cuja dedicação inabalável

¹ Doutor em História Social das Relações Políticas - UFES. Professor Substituto de Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo.

² Mestrando em História Social das Relações Políticas - UFES.

ao conhecimento e à pesquisa acadêmica transcende as páginas dos livros e ecoa na formação de todos aqueles que tiveram o privilégio de aprender com ele. Sua trajetória reflete não apenas um compromisso inquestionável com a excelência acadêmica, mas também uma sensibilidade rara para as conexões humanas e para a transformação do pensamento.

A construção do conceito de pessoa em Tomás de Aquino não nos revela somente a intenção do *Doctor Angelicus* em explicar sua concepção identitária acerca de sujeito cristão, mas igualmente projeta uma luz sobre as consequências das transformações orgânicas ocorridas nos primeiros séculos do ano mil. Isso porque, essas mudanças desencadearam não somente uma série de renovações nas condições sócio-históricas de produção do Centro-Medievo, mas influenciaram diretamente as concepções filosóficas e teológicas do mestre dominicano e a escrita da sua obra mais famosa, a *Summa Theologiae*.

Fora nesse novo cenário, marcado pela reaproximação intelectual e contato com filosofias orientais, especialmente as obras neoaristotélicas traduzidas para o latim pelos islâmicos, e com o ressurgimento das cidades e do comércio, que surgiram os elementos fundamentais e basilares que propiciaram o surgimento das Universidades Medievais. Nesse sentido, fora dentro desse contexto acadêmico de interações e de circularidade das ideias que, aliado ao movimento filosófico e ao método de ensino da Escolástica, as formulações de Tomás de Aquino foram gradualmente moldadas, ao mesmo tempo em que guiavam os rumos desse movimento intelectual, como um movimento de mão-dupla.

Sendo assim, as concepções do *Aquinate* não apenas refletem o âmago da sua teologia e filosofia, mas repercutem os contornos dessa

nova cenografia que se delineava, sendo a *Summa Theologiae*, em particular, espelho desse novo cenário, ao demonstrar como as transformações orgânicas no ano mil impactaram na construção identitária do sujeito cristão do século XIII. Portanto, essa dinâmica nos revela a interconexão entre as mudanças sociais e culturais, as influências filosóficas e o pensamento teológico, proporcionando uma compreensão mais abrangente da formação da identidade cristã do indivíduo medieval. Ainda assim, podemos acrescentar nessa perspectiva analítica a relevância que a fé cristã assumiu como o componente basilar e catalisador dessas identidades, principalmente na construção discursiva do próprio *ethos* de Tomás de Aquino. Foi o campo da fé o elemento responsável por guiar majoritariamente a construção identitária sobre o sujeito cristão no pensamento aquinatense.

Essa ênfase dada ao Cristianismo no Medievo decorre da premissa de que a vida em cada instante, em cada evento, era revestida de uma aura enfática e expressiva, destacada pela solenidade de um estilo de vida marcado pela rigidez e pela perpetuidade da simbologia cristã. Assim, os grandes marcos da existência - oascimento, o casamento, a morte - eram envoltos, por intermédio dos sacramentos, na grandiosidade do mistério divino. Nesse contexto, a sacralidade permeava os momentos significativos, elevando-os a um patamar de reverência e transcendência. Ademais, além de ser um símbolo coletivo, a fé cristã reafirmou a importância do coletivo na construção identitária do sujeito cristão não somente por Aquino, ao passo que essa memória individual, à medida em que era compartilhada por um grupo, transformava-se em memória coletiva. É nessa comunhão que os contornos da memória individual foram esculpidos e moldados pelos interesses do grupo ao qual Tomás de Aquino pertenceu. Desse modo, o indivíduo, imerso nesse imaginário social,

compreendia não somente suas lembranças, mas os símbolos que eram modelados e influenciados pelos anseios e objetivos compartilhados pelos membros do coletivo no qual se encontravam.

Nessa seara de construção da identidade do sujeito cristão, a espiritualidade, enquanto componente crucial na formação de sensibilidades e significados compartilhados, manifestou-se de maneira distintiva no contexto do universo simbólico medieval. Diante dessa perspectiva, a religião, enquanto sistema simbólico, fora tecida a partir da interconexão de seus elementos internos, formando uma harmoniosa compreensão capaz de edificar uma experiência transcendente, sendo que foi nessa complexa teia de símbolos e significados que se delinearam os caminhos da fé, onde cada elemento encontrou seu lugar na construção de uma narrativa sagrada. Do mesmo modo, foi um universo que se materializou por meio de gestos, discursos, imagens e representações, nos quais os símbolos eram imbuídos de significados cuja existência permeavam o âmbito espiritual e o material.

Tratava-se de um espaço sagrado que, funcionando como um ponto de conexão, não apenas simbolizou a ligação entre os indivíduos cristãos e o seu Deus, mas também efetivou esse elo e consolidou a posição desses homens como herdeiros de uma construção discursiva cujas origens remontam aos primórdios da era cristã, ao passo que o sagrado, revestido por essa força de fé, manifestou-se em uma multiplicidade de sentidos, entrelaçando-se em intricados fios que tecerem os complexos tecidos do imaginário e da vida religiosa e social. É nessa interconexão que se revelou a profundidade da experiência humana com o divino, transcendendo as fronteiras do palpável para adentrar o domínio do espiritual.

Desse modo, esse destaque dado ao símbolo da espiritualidade cristã e a memória coletiva reintegram a importância da circularidade das ideias da qual falávamos com os discursos dos primeiros séculos. Esses discursos, referentes a “Boa Nova” cristã, ao símbolo do pecado original pregado pelos Pais da Igreja ou ao neoaristotelismo e o uso da razão, continuaram repercutindo no Centro-Medievo e contribuíram para o desenrolar dessas transformações. Dessa maneira, na medida em que exploramos o papel da memória coletiva e o impacto do Cristianismo como fenômeno catalisador somos conduzidos a compreender o Centro-Medievo como uma sociedade em que as instituições sociais estão intrinsecamente entrelaçadas ao sagrado, sendo isso particularmente evidente nas Universidades medievais, Instituições que desempenharam um papel significativo nessa interação entre os símbolos sagrados no imaginário social.

Foi em decorrência dessa associação que destacamos a importância das dicotomias e das dualidades que permearam o nosso artigo, seja pelas categorias do sagrado e do profano, do material e do espiritual, do eterno e do temporal, do que é celeste e do que é terreno, mas que se ergueram como pilares fundamentais sobre os quais se erige a experiência humana e a construção do conceito de pessoa em Tomás de Aquino. Essas dicotomias não apenas delinearam os contornos da existência, mas também moldaram as percepções e significados atribuídos às vivências cotidianas. Nessa perspectiva, o mundo divino se conectava com o mundano, conferindo-lhe uma profundidade transcendental que ecoou nos corredores da alma humana.

Nesse contexto Tardo-Antigo e Medieval de compreensão do mundo por meio de papéis representativos, percebemos uma nítida

evidência da dimensão assumida pelos símbolos compartilhados coletivamente e por todo o imaginário social. Dito isso, compreendemos que esses símbolos são paradigmas interpretativos e são orientados pelas representações coletivas, almejando certas identidades e condutas a serem seguidas ao mesmo tempo em que rejeitam as demais identidades na estabilidade e na criação de fronteiras sociais, como a separação na hora das refeições dos circuncidados dos não circuncidados (*Gálatas 2: 12-15*).

Esse campo de espiritualidade dos primeiros séculos também repercutiu na sociedade do centro-medievo e assumiu um papel complexo. Ao legitimar a vida cotidiana desses indivíduos, esse universo imagético procurou instaurar um processo de homogeneização das relações sociais por esses homens experimentadas. Entretanto, a ausência de homogeneização, que não implicou a negação dos dogmas, deu origem a uma série de contestações que formalizaram os princípios divergentes dentro de um mesmo imaginário social.

Essas divergências surgem porque todo imaginário é histórico, resultante de um processo de construção que se desdobrou ao longo da jornada da História, enraizado nas experiências e vivências de várias gerações. Assim, o imaginário não é uma entidade estática e imutável; é, antes, algo sujeito a contínuas metamorfoses, refletindo os ventos da mudança que sopram através do tempo. Exemplificação dessa inferência são as contestações que se manifestaram intrinsecamente até mesmo dentro das próprias Ordens Mendicantes, com a querela instituída entre Tomás de Aquino e Guilielmi de Sancto Amore. Além disso, são justamente essas divergências de pensamento que moldam os fundamentos do modelo educacional adotado pelas Universidades da Idade Média, conhecido como Escolástica. Esse

modelo encontra eco no estilo de escrita da *Summa Theologiae*, que exemplifica de forma exímia essas réplicas discursivas.

Dentro dessa interação dinâmica entre religião, memória, símbolos e coletividade, ressaltamos que esses significados e as fronteiras de sentido foram solidificados por meio da prática discursiva cristã. Concomitantemente, cabe destacar que o próprio Tomás de Aquino atribuiu à linguagem essa função fundamental de expressar a realidade de maneira diversificada, como evidenciado em sua obra (*ST*, I^a, q. 39, a. 3, sol.). Desse modo, essa linha de pensamento evidenciou como os discursos cristãos ao longo da história, desde a proclamação da “Boa Nova” cristã até os ensinamentos dos Pais da Igreja, desempenharam um papel fundamental ao fortalecer a memória, ao narrar uma história comum a todos e ao empregar símbolos que conferiram sentido e estabeleceram as fronteiras entre os diversos grupos sociais. Do mesmo modo, o estudo do símbolo do pecado original, como um construto cultural, reforçou essa inferência ao examinar os múltiplos sentidos discursivos atribuídos à natureza humana. Isso porque esse símbolo, ao assumir um aspecto coletivo, fora contextualizado tanto no âmbito histórico quanto no espiritual, destacando a maneira como a prática discursiva contribuiu para moldar e perpetuar concepções sobre a condição humana.

Ademais, tal influência do coletivo manifesta-se homogeneamente quando estudamos as Universidades Medievais e a Escolástica. Portanto, é relevante observar que foram esses lugares de memória que se tornaram a base sólida que conferiu ao Cristianismo uma concretude e proporcionou-lhe uma atualização contínua do passado. Logo, esses significados não surgiram de forma autônoma, mas foram construções discursivas investidas de um olhar e que conferi-

ram uma representação simbólica que também demarcou as fronteiras de significados entre os símbolos, os grupos e as identidades.

Corolário à essa explanação, os símbolos e a coletividade delinearão os contornos que orientaram esse artigo, na medida em que o símbolo do pecado original e seus significados incutiram uma multiplicidade de representações compartilhadas entre as comunidades cristãs desde o movimento dos Pais da Igreja e foram repercutidos no imaginário do Centro-Medievo, assim como utilizados por Aquino. Dessa maneira, a análise desses elementos revelou a interconexão entre discurso, memória, símbolos e coletividade na formação da identidade e compreensão do sujeito cristão não só da Idade Média Central, mas também na perspectiva de construções identitárias ao longo do tempo. Desse modo, essa perspectiva ressaltou a importância do contexto discursivo e simbólico na construção de significados e na delimitação de fronteiras culturais, evidenciando como esses elementos, principalmente o símbolo do pecado original, atuaram de maneira conjunta na configuração da realidade social e religiosa da época.

Do mesmo modo, ao nos aprofundarmos nessa investigação dicotômica dos símbolos, compreendemos também as práticas e as instituições sociais, assim desvendamos as complexas relações entre o sagrado e o cotidiano na sociedade Medieval. Nesse sentido, dessa bipartição, o Centro-Medievo, aos nossos olhos, se revelou como uma sociedade de dualidade, em que os elementos socioculturais adquiriram sentido pelo modo como foram representados, seja por discursos, imagens, valores ou símbolos. Foi uma sociedade em que o imaginário social esteve marcado por sistemas classificatório, principalmente quanto ao símbolo do batismo, do pecado e da morte.

Logo, nesse imaginário social as representações desempenharam um papel crucial e ao serem compartilhadas coletivamente possibilitaram uma experiência comum, uma reflexão conjunta e, consequentemente, uma interpretação unificada do mundo.

Como resultado dessa característica dual, assumida pelo imaginário que compreendeu a Média Central, o símbolo do pecado original formalizou uma dualidade à natureza humana, formulada por meio de discursos iniciais que desencadearam a emergência de identidades e que também reforçaram a percepção do coletivo por meio da diferenciação. Para isso, operando por meio de camadas simbólicas entrelaçadas, o símbolo do pecado de Adão e Eva delineou identidades a partir de um sistema de distinções, sendo que essas mesmas identidades refletiam a aspiração dos diversos grupos sociais e que, situados de forma assimétrica, garantiam o acesso exclusivo aos recursos sociais, sendo a relação entre identidade e diferença profundamente entrelaçada com dinâmicas de poder.

Todavia, acreditamos que essas identidades cristãs são construções culturais forjadas com base em um modelo de comportamento ontológico e que estavam alicerçadas na premissa de uma natureza humana anterior ao pecado original, assim como comparadas com a natureza humana corrompida pelas consequências do ato perpetrado por Adão e Eva. Respectivamente, essas afirmações ficam evidentes quando analisamos o *Tratado sobre o homem* e quando discutimos o *Tratado dos vícios e dos pecados*.

Quando analisamos o *Tratado sobre o Homem*, escrito por Tomás de Aquino, percebemos a natureza humana em seu estado original, ou seja, antes do pecado original, por uma intrínseca união entre corpo e alma. Uma perfeita harmonia que refletia a Criação divina em

seu estado original. Desse modo, o *Aquinate* enfatizou a unidade entre matéria e espírito, considerando a alma como substancial, imortal e subsistente (*ST*, *I^a*, q. 75, a. 4.), afirmações que se estendem por toda a Questão de número 75. Aquino acreditava que a natureza humana foi concebida e planejada por Deus, seguindo um desígnio divino, e organizada de acordo com esse projeto (*ST*, *I^a*, q. 94, a. 3, sol.). Para isso, o mestre dominicano destacou a importância da relação entre a alma e o corpo, formulando a tese de que a alma é a forma do corpo e ressaltando a intrínseca união entre ambos. Nessa empreitada o *Doctor Angelicus* também compreendeu que antes do pecado original a natureza humana era caracterizada por uma vontade que buscava apenas aquilo que estava conectado à verdadeira felicidade, em que o intelecto ativo estava intrinsecamente ligado ao seu fim último, que era Deus (*ST*, *I^a*, q. 79, a. 4.) Além disso, teologia tomista destacou a dignidade e a bondade da criação divina com a benção da justiça original à natureza humana (*ST*, *I^a*, q. 100, a. 1, resp.), na compreensão do ser humano como inextricavelmente ligado ao pensamento divino e refletido no mandamento divino de união com o *Logos* (*ST*, *I^a*, q. 39, a. 6, sol.).

Em contrapartida, quando analisamos o *Tratado dos vícios e dos pecados*, percebemos que Tomás de Aquino seguiu um caminho inverso, na negação de alguns aspectos defendidos no tratado anterior. Para o *Aquinate* a narrativa bíblica do pecado original, que remonta à desobediência de Adão e Eva no Jardim do Éden, está intrinsecamente ligada à ideia da quebra da norma. A transgressão cometida por Adão e Eva representou a introdução do pecado e da corrupção na natureza humana, resultando em consequências como o sofrimento, o trabalho árduo e a mortalidade, percepções retiradas do *Livro de Gênesis* (3: 1-24). Essa narrativa do pecado original estabele-

ceu um padrão moral e normativo para a humanidade, delineando o que é certo e errado com base nos ensinamentos religiosos, sendo que a referência ao símbolo de pecado original pode ser interpretada como uma continuidade da ideia de que a humanidade está sujeita a uma condição pecaminosa desde o início dos tempos (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 81, a. 2, resp.). Assim, o símbolo do pecado original serve como um lembrete da fragilidade humana e da necessidade de redenção, como uma simbologia que ressalta a importância da moralidade, da obediência às leis divinas e do reconhecimento da natureza pecaminosa na identidade do sujeito cristão (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 83, a. 4, sol; *ST, I^a-II^{ae}*, q. 85, a. 3, sol.).

É justamente a ideia do Paraíso enquanto habitação da natureza original (*ST, I^a*, q. 102, a. 2, sol.), como uma inversão da realidade medieval e humana, ao sugerir um estado idealizado e perfeito, que contrasta com a condição imperfeita e pecaminosa da humanidade após a queda de Adão e Eva no Jardim do Éden. Portanto, essa dicotomia, novamente, nos revela um padrão de dualidade que configura o elemento da identidade e da diferença como interdependentes, sendo inerentes às representações simbólicas que consagram o sagrado e o profano, bem como a cultura e a natureza, mas que se mostra como um produto de uma construção cultural que pela prática discursiva materializa nos corpos os símbolos de identificação, este integrado no contexto coletivo e regulado por normas e valores sociais.

Ademais, essa perspectiva dual, prefigurada por padrões, modelos sociais, normas, valores e símbolos, evidencia a corrupção da natureza humana como o nosso objetivo de investigação. Logo, esse enfoque investigativo nos conduz a um sistema de classificação, no qual a cultura religiosa do centro-medievo, marcada por sua prática

discursiva, estabeleceu uma categorização corporal que impactou a identidade individual por um processo complexo de classificação corporal e que contribuiu para a formação de uma identidade refletida na utopia da concepção da natureza humana anterior ao pecado original. Nessa nova cenografia dinâmica, a conduta individual foi moldada por essa matriz cultural, criando condições sócio-históricas nas quais a interpretação do mundo era fundamentada nas representações simbólicas e nos valores normativos da cultura religiosa de cada época, na medida em que cada sistema classificatório conferia uma distinção aos seres humanos e cada grupo que se encontrava no poder concebia sua identidade como a correta.

Essa construção social não apenas revelou a influência da cultura religiosa no processo de classificação e identificação, mas também destacou a interconexão entre o corpo e a cultura imagética na formação da identidade individual. Desse modo, essas dicotomias intrínsecas entre distintas naturezas permearam o tecido da vida cotidiana no centro-medieval, onde a alteridade não representava uma ruptura com a rotina, mas era um componente integrante que orientava os padrões de existência. Nessa acepção, o profano não se configurou como antítese ao sagrado, mas como algo diferente a este último, ao indicar modelos de ser e não ser na vida cotidiana. Na realidade, para os indivíduos desse imaginário, não havia a coexistência de duas naturezas em um mesmo ser, mas sim uma única natureza corrompida pelo pecado original, que buscava incessantemente harmonizar-se com os padrões comportamentais anteriores a esse ato primordial.

No contexto do Cristianismo medieval, essa busca pela harmonização refletia uma tentativa de retorno ao estado de pureza e

graça perdido com a transgressão de Adão e Eva. A queda original, portanto, não apenas introduziu a corrupção moral e espiritual, mas também instaurou uma luta contínua pela recuperação da virtude e do bem. (*ST*, I^a, q. 78, a. 08; *ST*, I^a, q. 80, a. 02). Esta perspectiva é fundamental para entender como o sagrado e o profano se relacionavam na vida diária dos fiéis, onde o profano não era simplesmente o oposto do sagrado, mas um estado de alienação que necessitava ser redimido.

Exemplo dessa hipótese pode ser explorada em conjunto com o contexto primordial da natureza humana, sendo que de acordo com Tomás de Aquino a potência da razão tinha o papel crucial de regular as potências sensitivas para alcançar a virtude e o bem. No pensamento Tomista, a razão é vista como a faculdade superior que deve governar as paixões e os apetites sensíveis, alinhando-os com a lei moral e a ordem divina. Nesse sentido, a razão não só distinguiu o ser humano dos outros seres criados, mas também representava a chave para a redescoberta da harmonia original. Através do exercício da razão, os indivíduos poderiam disciplinar suas inclinações naturais, submetendo-as aos ditames da moral cristã e, assim, aproximar-se do ideal de santidade e perfeição perdido com o pecado original.

Portanto, a dinâmica entre sagrado e profano, mediada pela razão, revela-se como um aspecto central da identidade cristã na Idade Média, em que os modelos de ser e não ser na vida cotidiana eram, em última análise, pautados pela busca da virtude e da conformidade com os padrões de comportamento que precederam a queda. Este esforço contínuo para subordinar o profano ao sagrado, através do cultivo da razão e da moral, destaca a profunda interco-

nexão entre a teologia moral de Tomás de Aquino e a construção da identidade cristã.

Assim, a investigação de como esses conceitos foram articulados na obra de Aquino nos permite compreender melhor a maneira como os cristãos medievais concebiam sua própria natureza e missão no mundo. A busca pela virtude e a luta contra as inclinações corruptas não eram apenas questões de moral individual, mas elementos constitutivos da identidade coletiva dos cristãos, orientando suas práticas e crenças ao longo dos séculos.

É a partir dessa dinâmica que se construíram as identidades atribuídas ao sujeito cristão e se constituiu os sentidos outorgados ao símbolo do pecado original. Consequentemente, o imaginário cristão construiu um sistema cultural erigido de um repertório simbólico que arquitetou significados específicos à rotina cotidiana. Neste contexto, o corpo emergiu como a manifestação concreta e tangível desses símbolos, tanto no sentido positivo como no negativo.

O corpo, no imaginário cristão, tornou-se o palco onde se desenrolavam as tensões entre o sagrado e o profano, a virtude e o pecado, a salvação e a condenação. Cada gesto, cada prática, cada ritual carregava um peso simbólico que transcendia a mera fisicalidade, inscrevendo-se profundamente nas dimensões espirituais e morais da existência humana. Através do corpo, os fiéis expressavam sua devoção, penitência, pureza ou corrupção. O batismo, por exemplo, simbolizava a purificação dos pecados e o renascimento espiritual, enquanto a prática da penitência corporal servia como um meio de expiação e demonstração de arrependimento.

O corpo também refletiu a dualidade da existência humana no pensamento cristão. Positivamente, ele era visto como o templo

do Espírito Santo, um veículo para a realização da vontade divina e para a prática das virtudes. Neste sentido, o cuidado com o corpo, a modéstia no vestuário, e a abstinência de prazeres excessivos eram maneiras de honrar a sacralidade da criação divina. O jejum, a castidade e a mortificação dos sentidos eram práticas que visavam disciplinar o corpo, subjugando os desejos carnais às exigências da vida espiritual.

Negativamente, o corpo era igualmente percebido como uma fonte potencial de pecado e corrupção. A concupiscência, ou o desejo desordenado, era vista como uma consequência direta do pecado original, que distorceu a natureza humana. Assim, o corpo exigia constante vigilância e controle para evitar a queda nas tentações da carne. A doença e o sofrimento físico, por outro lado, eram muitas vezes interpretados como manifestações do pecado ou como provas enviadas por Deus para testar e fortalecer a fé.

Essa concepção dual do corpo se refletia na vida cotidiana dos cristãos medievais, onde a disciplina corporal e as práticas ascéticas eram integradas na busca pela santidade. O corpo, ao ser moldado e controlado através de rituais religiosos, passava a ser um reflexo da ordem moral e espiritual que a Igreja procurava instaurar. Cada ato de disciplina corporal representava um microcosmo da batalha maior entre o bem e o mal, a graça e o pecado.

Além disso, o corpo não era apenas um indivíduo isolado, mas um membro da comunidade cristã, cuja saúde e pureza tinham implicações coletivas. As práticas corporais e os rituais religiosos reforçavam a coesão social e a identidade comum dos fiéis, unindo-os em um propósito compartilhado de viver de acordo com os preceitos divinos. O corpo, portanto, servia como um meio pelo qual os va-

lores e normas da cultura cristã eram internalizados e expressos na vida diária.

Dessa maneira, o sistema cultural cristão, com seu rico repertório simbólico, encontrou no corpo humano um meio poderoso e essencial para a concretização e perpetuação de seus significados. O corpo tornou-se, assim, um texto vivo, onde as narrativas de salvação e condenação, pureza e corrupção, disciplina e transgressão eram continuamente inscritas e reinterpretadas ao longo dos séculos. Essa integração profunda entre simbolismo e corporeidade revela a complexa interação entre fé, moral e prática na construção da identidade cristã. Logo, nesse imaginário o corpo fora modelado pelas nuances das condições sócio-históricas de produção e emergiu-se como o epicentro da experiência humana, onde a percepção e interação com o mundo encontram sua expressão mais íntima. Fora um objeto que transcendeu as simples atividades perceptivas, sendo o veículo que materializou os sentimentos e os rituais que definiram as interações humanas.

Por fim, a narrativa no entorno do símbolo do pecado original e no contexto da teologia tomista se revelou de forma crucial ao considerarmos as implicações éticas e existenciais para os descendentes de Adão e Eva em sua natureza humana (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 83, a. 4, sol; *ST, I^a-II^{ae}*, q. 85, a. 3, sol.). Isso porque o pecado original, enquanto mito, entrelaçou os fios da humanidade em uma ancestralidade compartilhada, amalgamada em todos os traços que delinearam a nossa existência: a realidade do pecado, remontando a uma consciência primordial, a dimensão coletiva do pecado, inextricável da responsabilidade individual, e a significância do desejo, permeando toda falha presente. Nesse sentido, o processo de construção e de re-

construção da identidade do sujeito cristão estivera intrinsecamente conectada com a simbologia do pecado original desde o movimento dos Pais da Igreja e não findando em Tomás de Aquino.

Nesse processo de solidificação da identidade do sujeito cristão, encontramos no imaginário do Centro-Medievo concepções teológicas e filosóficas que giravam em torno de uma ordem primordial e que fora quebrada por um ato que gerou uma primeira ruptura na natureza humana (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 82, a. 4, sol.). Esse ciclo, então, gerou um mal que antes não existia, como a morte no mundo e que agora está presente em todos os indivíduos, formalizando a *traditio peccati* e que faz parte da história da humanidade (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 81, a. 4, sol.). Dessa concepção Tomás de Aquino argumentou que somente pela Graça divina e pelo batismo é possível superar as limitações impostas pelo pecado original, indicando a necessidade de uma relação restauradora com Deus (*ST, III^a*, q. 70, a. 1, sol.). Em suma, a análise sobre o pecado original empreendida por Tomás de Aquino não apenas revelou a condição humana alterada em sua essência (*ST, I^a*, q. 95, a. 3, sol.), mas também apontou para a urgente necessidade de redenção e reconciliação com o divino.

A queda de Adão e Eva e suas consequências na perspectiva cristã transcendem o tempo, tornando-se elementos fundamentais na compreensão da moralidade humana e na busca pela harmonia com Deus. Assim, a identidade do sujeito cristão pós-peccado foi marcada pela consciência de sua própria imperfeição, pela luta contra os desejos carnais e pela busca constante pela redenção por meio da Graça divina.

Esta identidade emergiu a partir de uma profunda compreensão teológica do pecado original e suas implicações sobre a natu-

reza humana. Segundo Tomás de Aquino, o pecado original não apenas trouxe uma mancha indelével à alma humana, mas também distorceu as inclinações naturais do ser humano, fazendo com que os desejos carnais frequentemente se sobrepuxessem à razão e à virtude. Esta distorção, conhecida como concupiscência, tornou-se um campo de batalha espiritual onde cada indivíduo devia empenhar-se para subjugar as paixões desordenadas e alinhar sua vontade com os preceitos divinos.

A consciência da própria imperfeição era, portanto, um reconhecimento constante da condição decaída da humanidade. O sujeito cristão vivia numa tensão contínua entre o ideal de santidade e a realidade do pecado. Esta luta interna era vista não apenas como um desafio individual, mas como uma jornada coletiva da Igreja, na qual cada fiel participava de um esforço comum para superar as fraquezas humanas e alcançar a salvação.

A busca pela redenção por meio da Graça divina era central neste processo de formação identitária. Para Aquino, a Graça era um dom gratuito de Deus, indispensável para a salvação e para a restauração da natureza humana. Sem a Graça, os esforços humanos para vencer o pecado seriam insuficientes. Portanto, a vida cristã era marcada por uma dependência radical da intervenção divina, manifestada através dos sacramentos, da oração e da prática das virtudes. A Eucaristia, por exemplo, era vista como um meio vital de receber a Graça de Deus, fortalecendo o cristão na luta contra o pecado e renovando a aliança com o divino.

Além disso, a prática da penitência desempenhava um papel crucial na identidade do sujeito cristão. Confessar os pecados, arrepender-se e receber a absolvição eram atos que não apenas purifica-

vam a alma, mas também reafirmavam a necessidade contínua de conversão e de retorno à comunhão com Deus. A penitência, portanto, funcionava como um rito de passagem que marcava a transição do estado de pecado para um estado de graça, reforçando a dinâmica de queda e redenção que caracterizava a existência cristã.

Na vida cotidiana, essa identidade pós-pecado se manifestava através de comportamentos e atitudes que buscavam refletir a moral cristã. A caridade, a humildade e a obediência eram virtudes exaltadas, enquanto o orgulho, a avareza e a luxúria eram vigorosamente condenados. As ações do cristão deviam, assim, testemunhar a transformação interior operada pela Graça, apontando para uma vida vivida em conformidade com os ensinamentos de Cristo.

Em resumo, a identidade do sujeito cristão pós-pecado, conforme delineada pela teologia tomista, era uma identidade profundamente consciente da fragilidade humana e da necessidade absoluta da Graça divina. Era uma identidade forjada na luta incessante contra os desejos carnais, na prática constante da penitência e na busca ininterrupta pela redenção. Este processo contínuo de conversão e santificação moldou não apenas a vida individual, mas também a vida comunitária da Igreja, constituindo a essência da jornada espiritual cristã através dos séculos.

Além disso, a compreensão do pecado original como uma falha compartilhada e como um destino comum para todos fortaleceu a ideia de que a natureza humana foi coletivamente afetada e que somente através da Graça divina se poderia alcançar a salvação. Mesmo assim, Tomás de Aquino lançou luz sobre as diferenças entre a natureza humana anteriormente e posteriormente ao pecado original e a sua relação com o divino. Logo, Aquino argumentou que,

embora todos os seres humanos compartilhem da mesma herança pecaminosa, cada indivíduo é dotado de uma essência única e uma jornada espiritual particular. Essa visão ressaltou a complexidade da condição humana e a necessidade de uma abordagem individualizada na busca pela reconciliação com Deus, ao passo que a perspectiva tomista sobre a simbologia do pecado original nos oferece uma análise profunda da condição humana, ao conectar a herança do pecado desde tempos da “Boa Nova” cristã com a jornada espiritual de cada indivíduo.

É uma reflexão sobre a transmissão simbólica do pecado original e suas implicações que, além de lançar luz sobre a teologia moral de Aquino, destaca a importância primordial da Graça divina na superação das limitações impostas por esse pecado ancestral. Uma discussão que estabeleceu bases significativas para explorarmos as complexidades da natureza humana à luz da teologia tomista e sua busca incessante pela virtude em meio às vicissitudes do pecado original. Uma concepção que nos revelou o impacto das consequências do pecado original de Adão e Eva na natureza humana em sua totalidade e a sua influência na construção identitária do sujeito cristão não somente da Idade Média Central.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.
TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**. 2º ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

*Breve estudo sobre as iniciais filigranadas do
manuscrito 296, Linz, Biblioteca Regional da Alta
Áustria**

Patrícia Antunes Serieiro Silva¹

É objetivo deste texto analisar a morfologia das iniciais filigranadas do manuscrito 296 (séc. XIV), conservado na Biblioteca Regional da Alta Áustria², em Linz. Trata-se de uma cópia do tratado polêmico de refutação das heresias, conhecido como *Summa Adversus Catharos et Valdenses*, redigido entre os anos de 1241 e 1244 por Moneta de Cremona, frade pregador do convento de Bolonha *San Nicolò delle Vigne*. O estudo está dividido em duas partes: na primeira, faremos uma breve incursão acerca de alguns elementos codicológicos do manuscrito e, na segunda, uma reflexão introdutória sobre as suas iniciais.

Uma anotação na margem superior do fólio 1r indica que o códice de Linz provém do antigo mosteiro beneditino de Garsten, localizado na Alta Áustria e extinto em 1787. O estabelecimento foi fundado em torno de 1080-1082 por Ottokar II (1170-1122), mar-

* Originalmente, este artigo foi escrito como conclusão da disciplina “Os manuscritos Iluminados no Ocidente Medieval”, ministrada pela Prof.^a Dra. Maria Cristina Correia Leandro Pereira, na FFLCH-USP, no segundo semestre de 2015, a quem agradeço também pelas correções e sugestões.

1 Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo

2 O manuscrito encontra-se disponível no site da Biblioteca Digital do Estado da Alta Áustria, no endereço: <http://digi.landesbibliothek.at/viewer/image/296/1/>

grave da Estíria. Inicialmente, ele abrigou cônegos seculares, contudo, mais tarde, em 1108, tornou-se beneditino (LEYSER, 1982). Sob o governo de seu primeiro abade, Berthold I (c.1060-1142), o local viveu tempos prósperos e manteve comunicações com centros importantes. O inventário do acervo documental do mosteiro atesta correspondências da abadia com a diocese de Passau, Roma, como também com os soberanos e outras casas monásticas (ARDELT, 1980).

No século XIV, o mosteiro de Garsten serviu como base das atividades de inquisidores. Desde o século XIII, os Valdenses³, mais do que os Cátaros⁴ – os dois grupos heréticos abordados no tratado de Moneta de Cremona –, foram o principal alvo das inquisições no Império Germânico (LAMBERT, 1986). Nas últimas décadas do século XIV e nos primeiros anos do século seguinte, a repressão às comunidades valdenses ocorreu em diversas regiões germânicas. No ducado da Áustria, as perseguições contra os hereges estouraram entre 1395 e 1399, com o duro desempenho do inquisidor e provincial celestino Petrus Zwicker (?- c.1404). Zwicker atuou em diversas dioceses e hospedou-se na abadia de Garsten enquanto perseguia

3 Assim foram chamados os partidários de Valdo ou Valdesio, um rico comerciante da cidade de Lyon, que, na década de setenta do século XII, renunciou aos seus bens para viver uma vida pautada na pobreza evangélica e na pregação. Seus seguidores espalharam-se por diversas partes da Europa (Lombardia, península Ibérica, Germânia etc.). Foram considerados hereges em 1184, no Concílio de Verona. Sobre o assunto, ver: Rubellin (1998) e Merlo (2000).

4 Grupos que professavam uma visão de mundo baseada na crença em dois deuses ou dois princípios coeternos e opostos: um Deus Bom, criador do mundo espiritual e perfeito, e um Deus Mau, criador do mundo terrestre e imperfeito. Sem entrarmos nos grandes debates historiográficos que marcaram os estudos dos dualistas medievais ao longo da história, hoje, grande parte dos historiadores concorda que o dualismo professado por esses grupos, longe de ser um ressurgimento de antigas heresias, como o maniqueísmo, por exemplo, tem bases fundamentalmente evangélicas. Sobre o assunto, ver: Duvernoy (1989) e Jimenez-Sánchez (2008).

dissidentes na diocese de Passau, deixando nela diversos registros de sua atividade inquisitorial, infelizmente perdidos no século XVI (MODESTIN, 2013).

No período em que por lá esteve, o inquisidor consultou tratados anti-heréticos e documentos compostos pelos próprios hereges na biblioteca da abadia (GILMONT, 1990). Ao redigir, em 1395, a *Refutatio errorum* – texto utilizado nas pregações e nas conversões inquisitoriais – e, em seguida, o tratado *Cum dormirent homines* – considerado um dos escritos de fins da Idade Média mais importantes sobre os Valdenses –, Zwicker teve acesso direto à *Summa* do dominicano, o nosso manuscrito.⁵

A presença do tratado de Moneta de Cremona, bem como de outras fontes anti-heréticas e de origem herética na biblioteca do mosteiro de Garsten, parece indicar certa preocupação do estabelecimento com a questão herética. Todavia, como observou Reima Välimäki (2019), a *Summa* do frade era menos comum de ser encontrada nas bibliotecas monásticas alemãs ou austríacas de fins do século XIV do que outros escritos polêmicos, como, por exemplo, o Anônimo de Passau e o *De inquisitione hereticorum*. Essa constatação da historiadora nos levanta, de início, algumas questões: teria a cópia do tratado de Moneta sido produzida no *scriptorium* do mosteiro de Garsten ou encomendada? Ela já compunha a biblioteca antes da chegada de Zwicker ou foi preparada em função da sua presença?

Apesar de haver produção de manuscritos em Garsten, assim como em outros mosteiros da Alta Áustria, é provável que o documento de Linz não tenha sido produzido no *scriptorium* da abadia. Conforme Peter Biller (2001), houve pouca fabricação de manuscri-

5 Consultar os trabalhos de Biller (2001) e Välimäki (2019).

tos anti-heréticos nessa região. Além disso, o inventário da Biblioteca Regional da Alta Áustria aponta para uma procedência italiana do código, todavia não fornece mais informações sobre como o tratado foi adquirido pelo mosteiro. De fato, sob um aspecto codicológico, as características do pergaminho utilizado, claro e fino, correspondem aos fabricados nas penínsulas itálica e ibérica, nesse momento, ao passo que os pergaminhos preparados na França e na Germânia são de aspectos escuros e grossos (BATTELLI, 1949). Deve-se ter em conta, além disso, que, não necessariamente, a decoração do manuscrito foi realizada no mesmo local de redação do texto (STIRNEMANN, 2005). Por outro lado, não é possível saber quando o código começou a fazer parte do acervo do mosteiro. Ele consta no inventário da biblioteca realizado no século XVI, mas não há notícias dele antes disso.

Välimäki (2019) não descarta a possibilidade de a cópia ter sido levada para Garsten pelo próprio Zwicker, o que parece ser uma hipótese plausível. Desse modo, segundo a autora, a *Refutatio errorum* teria sido produzida poucos anos antes de iniciar a inquisição na diocese de Passau. Seja como for, uma análise codicológica e paleográfica mais apurada do manuscrito poderia trazer mais esclarecimentos sobre o lugar da cópia e da decoração, entre outras informações.

A nossa escolha pelo código de Linz deveu-se à facilidade de acesso ao documento, visto que, dos treze testemunhos do tratado conservados atualmente, apenas dois encontram-se digitalizados e disponíveis em linha. Em razão disso, desde já, confessamos as limitações deste estudo, reconhecendo que a reunião e o cotejamento de todas as versões manuscritas da obra

poderiam esclarecer muitos pontos, bem como suscitar outros.⁶

Além do manuscrito 296, utilizamos o manuscrito Clm 14620 (séc. XIII), da Biblioteca da Baviera, disponível on-line⁷, e o manuscrito 1550, da Biblioteca Universitária de Bolonha (séc. XIV), ao qual tivemos acesso presencialmente.⁸

Aspectos codicológicos do manuscrito de Linz

A cópia de Linz mede, atualmente, 250x180mm e contém 334 fólios. Escrita em latim, ela é composta de cinco livros, dispostos da seguinte forma: Livro 1, fls. 1r-70v (*Summa fratris monete de ordine praedicatorum contra haereticos incipit prologus summe*); Livro 2, fls. 70v-147v (*Explicit liber primus incipit secundus*); Livro 3, fls. 148r-177r (*Incipit liber tercius, continencia et diuisio...*); Livro 4, fls. 177r-239v (*Nunc ad quartam partem huius operis...*); e Livro 5, fls. 240r-334v (*Per tractatis quatuor..huius operis...*). Fragmentos de um ritual litúrgico, do século XV, foram inseridos antes do fólio 1v, entre os fólios 12v e 13r e depois do término do quinto e último livro.

6 O tratado de Moneta teve grande difusão na Idade Média e na Época Moderna. A respeito das versões manuscritas conservadas atualmente, ver: KAEPELI, T. Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi, v. 3, Roma, 1980, p. 138. Do conjunto exposto pelo estudioso dominicano, vale destacar que a cópia do Trinity College (Dublin/Irlanda), TCD MS 268, se trata, na verdade, da Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno, de fr. Rainiero Sacconi, segundo informações disponibilizadas pelo setor de manuscritos. Além disso, a descrição fornecida dos códices E.IV.36 e E.IV.6 pela responsável da seção de manuscritos da Biblioteca Nacional Universitária de Turim/Itália não corresponde à Summa de Fr. Moneta.

7 Disponível em: https://bildsuche.digitalesammlungen.de/index.html?c=band_semente&bandnummer=bsb00016425&pimage=00001&l=en

8 O manuscrito conservado na Biblioteca Universitária de Bolonha procede da biblioteca conventual dos frades Pregadores da mesma cidade. Todavia, ainda que a cópia provenha do convento dos dominicanos bolonheses, não se trata da versão original do tratado.

O suporte do texto é o pergaminho, de aspecto esbranquiçado e, por vezes, acinzentado dos fólios. Os lados carne e pele do manuscrito não são tão marcados. Os fólios, em sua maioria, apresentam regularidade de cor e textura. Infelizmente, não se pode afirmar que os lados idênticos estão dispostos face a face (regra de Gregory), arranjo verificado em muitos manuscritos medievais. Alguns fólios parecem seguir essa ordem, outros, no entanto, geram dúvidas. No geral, eles apresentam poucos acidentes (orifícios, rasgos e outras danificações). Observou-se que os orifícios (Fig. 1) e as depressões (Fig. 2) no suporte são anteriores à escrita, possivelmente ocorridos no momento de fabricação do material. O copista, nesses casos, preservou os buracos, sem recorrer a reparos.

Já no que diz respeito aos rasgos localizados, geralmente, na margem inferior do fólio, houve, em alguns momentos, a tentativa de restaurá-los. Os rasgões situados em áreas de texto (Fig. 3) e nas bordas (Fig. 4) receberam costura, em sua maioria. De acordo com Monique Zerdoun (2005), os rasgos lineares nos manuscritos medievais são consequências de acidentes posteriores à produção do pergaminho. Notou-se ainda a presença de manchas, principalmente no primeiro e quinto livros do tratado, os quais abordam, respectivamente, assuntos de natureza cosmogônica (crença dos dois princípios; as narrativas da queda dos anjos e da criação do homem; etc.) e eclesiológica (origem da Igreja; prelados; legitimidade da *vindicta*; etc.), entre outros temas. A constância delas, especialmente no último livro, somado às diversas notas marginais leva-nos a supor que tais livros foram bastante consultados.

Figura 1. Orifício.

Ms. 296, f. 269r.



Figura 2. Depressão.

Ms. 296, f. 270v.

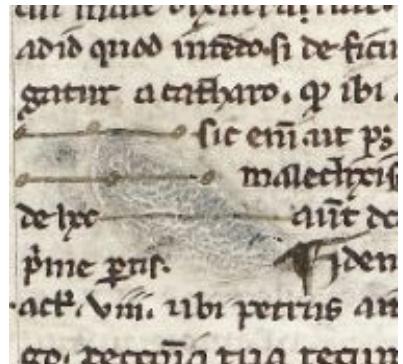


Figura 3. Costura.

Ms. 296, f. 24v.

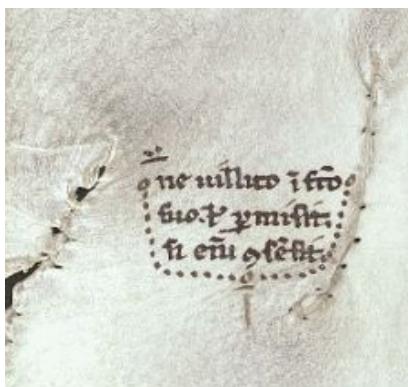


Figura 4. Costura.

Ms. 296, f. 1r.



A foliotação do manuscrito está localizada no canto superior direito do fólio. Os fólios rectos receberam algarismos arábicos enquanto os fólios versos foram marcados por um sistema de símbolos não identificado. Trata-se, possivelmente, de uma foliotação moderna, pois a cor da tinta utilizada na numeração difere da cor da tinta empregada no texto, assim como o estilo do traço dos números é

bastante diferente do estilo do traço das letras. A mão da folioação parece ser a mesma que fez as anotações em letra cursiva nas margens dos fólios.

A capa do códice afivelada é feita de madeira e de couro branco antigo. O livro tem também furos nos cantos e no centro da tampa, marcas resultantes dos pregos utilizados para guar necê-lo. Não há nenhuma decoração, apenas uma inscrição de identificação do conteúdo da obra na parte superior do centro. Da mesma forma, não foi possível localizar as assinaturas ou os reclamos no manuscrito.

O texto estrutura-se em duas colunas, em letra gótica. O traçado de linhas – procedimento com o objetivo de delimitar e guiar a escrita – é perceptível em diversos fólios, assim como os piques – pequenos pontos que antecedem o risco. O esquema de regramento adotado no manuscrito é composto de quatro linhas verticais – que vão da margem de cabeça à margem de pé, formando duas colunas – e de linhas horizontais de um lado a outro do fólio. Somente o fólio 90r, por conter uma glossa marginal, apresenta um regramento diferente: são seis linhas verticais. As linhas horizontais permanecem as mesmas do texto principal. Os traçados de linhas do manuscrito parecem feitos de tinta preta. Segundo o procedimento comum nos manuscritos medievais (MUZERELLE, 2005), as palavras não repõem diretamente no traçado. Há um espaço mínimo separando as letras das linhas. O número de linhas de regramento varia de 37 a 41.

O manuscrito parece ser obra de um único copista. Contudo, a ausência de prolongamentos nas letras *q* e *p* no último livro pode sugerir a participação de mais um escriba. Tais prolongamentos, sempre situados na última linha do texto, são constantes nos quatro

primeiros livros. O colofão, que não foi localizado, poderia, talvez, fornecer notícias sobre o copista, o lugar ou a datação exata da obra. É possível identificar ainda o registro de, ao menos, mais outras três mãos, de épocas diferentes, no que tange a certas anotações, signos e correções nas margens.

Diversas correções podem ser vistas no manuscrito: riscos (Fig. 5), acréscimos (Fig. 6) e raspagens (Figs. 7 e 8).

Figura 5. Riscos.

Ms. 296, f. 2v.

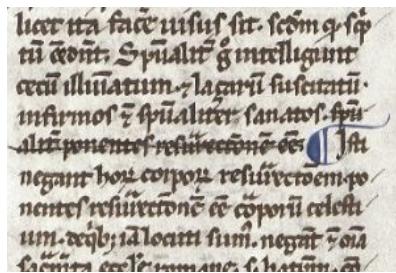


Figura 7. Raspagem.

Ms. 296, f. 246v.

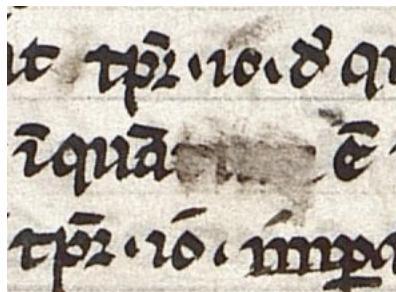


Figura 6. Acréscimo.

Ms. 296, f. 71r.

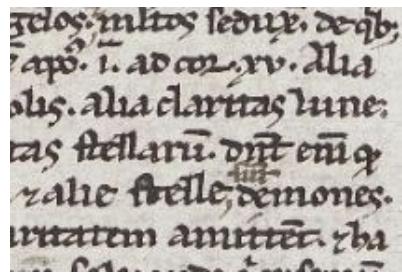
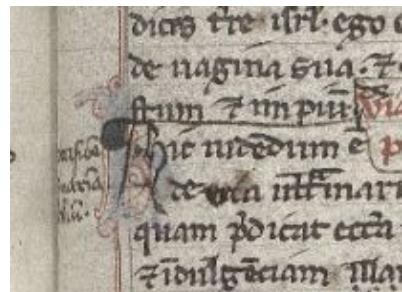


Figura 8. Raspagem.

Ms. 296, f. 320r.



Contendo por volta de 153 rubricas, o manuscrito apresenta ainda vários “pés de mosca”, signos oriundos do *paragrapho* antigo, muito utilizados no período escolástico, para indicar, geralmente, os parágrafos (BOBICHON, 2008). Além disso, os pés de mosca de-

sempeham uma finalidade decorativa no códice. Pintados nas cores azul e vermelha (Fig. 9), eles seguem a proposta de alternância de tonalidade, encontrada nas iniciais filigranadas, das quais falaremos mais adiante. É possível ver as sinalizações feitas pelo copista, em formas de cruz e travessão, nos espaços destinados aos pés de mosca. Encontram-se também, na versão conservada em Linz, pés de mosca pretos, com prolongamentos, feitos posteriormente, para preencher os espaços esquecidos pelo decorador ou rubricador (Fig. 10).

Figura 9. Pés de mosca.

Ms. 296, f. 2v.

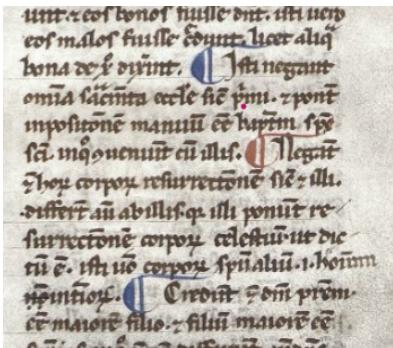
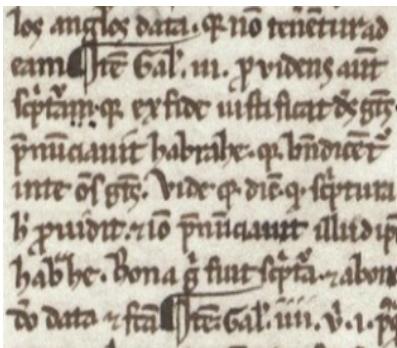


Figura 10. Pés de mosca.

Ms. 296, f. 136v.



Diversas disposições ornamentais destacando uma passagem do texto são encontradas nas margens do manuscrito: frases em formato de triângulo invertido (Fig.11) ou envolvidas por um desenho que lembra um rosário (Fig.12). Há também um signo representado por uma mãozinha (*manicula*), indicando um trecho importante do texto (Fig.13).

Figura 11.

Formato Triângulo Invertido.

Ms. 296, f. 117r.

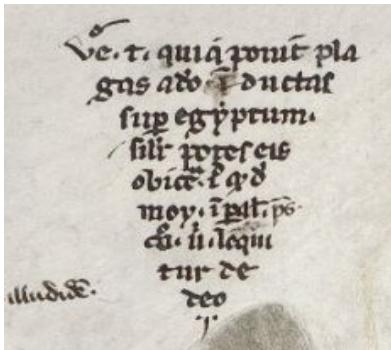


Figura 12.

Formato Rosário.

Ms. 296, f. 246v.

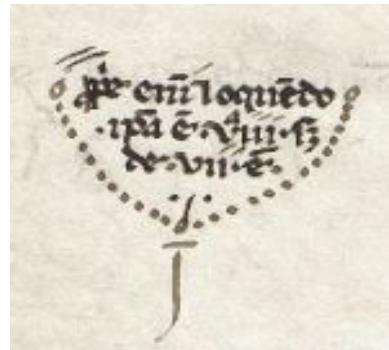
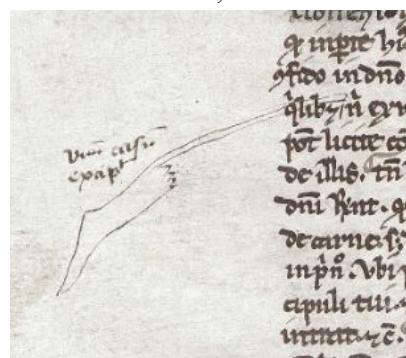


Figura 13. Manicula

Ms. 296, f. 92v.



Um tratado de natureza persuasiva

Antes de analisarmos a decoração do manuscrito 296, de Linz, fazem-se necessárias mais algumas palavras a respeito do tratado anti-herético. A *Summa Adversus Catharos et Valdenses* é uma obra de grande intensidade polêmica. Por “polêmica”, entende-se uma “guerra

verbal” (do grego *polémikos*: relativo à guerra) entre ao menos dois enunciadores situados em posições divergentes. Tratando-se de polêmica anti-herética, o combate é dirigido contra o adversário, definido como herege. Esse gênero ou subgênero literário, inaugurado no século II, por Justino (100-165), tem como finalidade apresentar e refutar as crenças e as práticas consideradas heréticas, do ponto de vista da ortodoxia, assim como instruir e reforçar a doutrina da Igreja católica, com base em procedimentos retóricos e argumentativos.

Frei Moneta de Cremona (?-1250/1260) fez parte da primeira comunidade de frades pregadores de Bolonha, tendo tomado o hábito em 1219. Ele é lembrado como um dos “homens ilustres” nos documentos hagiográficos da Ordem. Mestre em Artes, talvez professor da universidade da cidade, Moneta participou, de forma ativa, da expansão da ordem dos Pregadores, fundando alguns conventos na Lombardia – um em Cremona (convento de São Guglielmo), em 1228, edificado juntamente com o seu confrade Rolando de Cremona, e outro na cidade de Mântua, por volta de 1233, onde foi prior (CINELLI, 2011). O religioso também foi *lector* no convento bolonhês conventual, isto é, frade mestre em teologia, responsável pelo ensino da comunidade religiosa (LIPPINI, 2003).

Na *Summa*, Moneta combate os dois principais grupos heréticos de sua época: os Cátaros e os Valdenses, dando uma atenção maior ao primeiro grupo. Para refutar as teses dos inimigos, o polemista recorre às autoridades bíblicas sobretudo e às patrísticas; à razão (entendida como premissas pautadas na dialética e na lógica); à persuasão (procedimentos retóricos); e às estratégias heresiológicas da polêmica tradicional (temas, motivos e esquemas que desqualificam e estereotipam os hereges e suas crenças).

O tratado é composto de cinco livros. O Livro 1 é dedicado aos argumentos dos Cátaros que acreditavam em dois princípios – um princípio bom e um princípio malvado – a respeito de temas como a Trindade, o Mal, a queda dos anjos, a natureza da alma, o livre-arbítrio e os milagres. O Livro 2 aborda as opiniões dos Cátaros que professavam um único princípio, mas atribuíam a criação do mundo ao diabo. O Livro 3 discute personagens como João Batista, a Virgem, Cristo e o Espírito Santo. O Livro 4 trata dos sete sacramentos, da ressurreição, do julgamento e do inferno. Por fim, o último livro destina-se à discussão de alguns temas como a legitimidade da Igreja Romana, a imortalidade da alma, os prelados eclesiásticos, a riqueza da Igreja, os objetos e as imagens da Igreja, os dez mandamentos, a perseguição e a punição dos hereges, a justiça secular, a usura e o livre arbítrio. A refutação das crenças dos Valdenses ocupa uma pequena parte do último livro. Entre os temas abordados pelo autor, está a pregação das mulheres da fraternidade, a *vindicta* contra os hereges e a legitimidade da Igreja Romana como a Igreja de Deus.

A *Summa anti-herética* de Moneta visou informar os leitores e ouvintes (noviços, frades, prelados, laicos) acerca das crenças e das práticas heréticas e os meios de refutá-las. Entre os vários usos que poderiam ter os escritos dessa natureza, a pregação anti-herética parece ter sido o mais frequente. Nessas ocasiões, ainda mal esclarecidas pela historiografia, os pregadores buscavam instruir os fiéis no catolicismo, revelando os “erros” e as “fantasias” dos seus opositores, bem como persuadir aqueles indivíduos que titubeavam na fé católica. Eles questionavam as opiniões dos hereges, minando a plausibilidade das suas interpretações dos textos bíblicos com base nas “provas” da Igreja, isto é, a interpretação correta de um determinado versículo (PARMEGGIANI, 2019). Mas as obras contra as heresias também

podiam ser consultadas para a preparação de outros escritos anti-herélicos, como fez o inquisidor Petrus Zwicker.

O tratado de Moneta, portanto, tem uma função persuasiva bastante acentuada. Por meio, principalmente, de exemplos bíblicos – tanto do Antigo como do Novo Testamento –, como também de autoridades patrísticas e dos métodos heresiológicos, o frade dominicano busca convencer o ouvinte/leitor acerca da verdadeira fé: “[...] eis que ouso usar a espada da palavra de Deus para refutar a heresia, para fortalecer a fé, e para apoiar a Igreja Católica” (CREMONEN-SIS, 1743, p. 2b). Outro elemento que se une ao caráter persuasivo da obra são as iniciais filigranadas do manuscrito de Linz, as quais analisaremos a seguir.

As iniciais filigranadas: fios da persuasão?

Além da decoração dos “pés de mosca”, como visto, o manuscrito 296, de Linz, tem 194 iniciais decoradas (o primeiro livro contém 35; o segundo 29; o terceiro 24; o quarto 39; e o quinto 67). Por inicial, entende-se a letra que começa uma obra, uma parte do texto, um parágrafo, um capítulo, destacada por diversos procedimentos (LEGENDRE, 2006). Como a maior parte dos manuscritos medievais, é bastante provável que a decoração tenha sido feita depois do texto pronto. Os transbordamentos da inicial sobre elementos do texto (Figs. 14, 15 e 16) e o deslocamento de partes da rubrica – esta também feita após o texto – na imagem (Fig. 17) reforçam essa ideia.

Figura 14. Inicial.
Ms. 296, f. 2v.



Figura 15. Inicial.
Ms. 296, f. 20v.



Figura 16. Inicial.
Ms. 296, f. 65v.

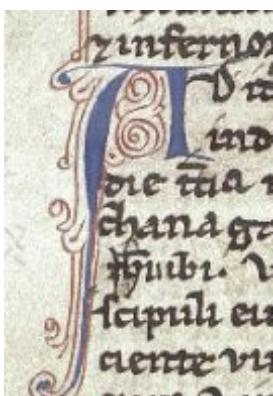


Figura 17. Inicial.
Ms. 296, f. 3r.



As iniciais do manuscrito de Linz caracterizam-se pela presença de uma decoração filiforme em torno da letra pintada, elemento que não compromete a sua inteligibilidade. São chamadas de iniciais filigranadas. Tomemos a definição proposta por Denis Muzerelle: “Inicial decorada com uma rede mais ou menos densa e regular de fios executados com pena, em tinta preta ou colorida, sem fundo

pintado”. A inicial filigranada é uma criação do século XII, mais precisamente do ambiente chartriano (STIRNEMANN; SMITH, 2007). Pouco custosa e de rápida produção, ela é encontrada em diversos manuscritos dos séculos seguintes. De acordo com Patricia Stirnemann (1990, p. 58), a inicial filigranada “abre uma bela perspectiva sobre o desenho abstrato na Idade Média”. A variedade de motivos filigranados nos séculos XII e XIII reflete o desenvolvimento da arquitetura, sobretudo, parisiense (STIRNEMANN, 1990).

Algumas outras versões manuscritas do tratado do dominicano a que tivemos acesso ou notícias também contêm iniciais filigranadas, como os códices conservados na Biblioteca Nacional da França (lat. 3656)⁹, do século XIV, e na Biblioteca da Baviera (Clm 14620), do século anterior. O manuscrito conservado na Biblioteca Universitária de Bolonha, datado do século XIV, apresenta os espaços das iniciais em branco, por fazer.

A alternância de cores é uma das características principais da inicial filigranada. Nas letras azuis de nosso manuscrito, as filigranas são vermelhas, ao passo que, nas letras vermelhas, as filigranas são azuis. O revezamento das cores também pode ser verificado na sequência das iniciais quando inseridas no mesmo fólio, nos “pés de mosca” e na indicação do livro no título. Quanto à paleta de cores, constatou-se o predomínio do par azul/vermelho, embora seja possível a presença de outras combinações, como veremos. As letras azuis e filigranas vermelhas (150), muito comuns ao longo do século XIII, prevalecem sobre as letras vermelhas e filigranas azuis (42).

Podemos dividir as iniciais filigranadas do manuscrito de Linz em dois grupos. O primeiro grupo é composto pelas letras que

9 Infelizmente, o manuscrito ainda não foi disponibilizado virtualmente. Consultamos as informações do ficheiro do Departamento de Manuscritos da Biblioteca.

abrem o prefácio e os livros. Elas são chamadas de “iniciais puzzle”, pois têm o corpo da letra dividido em duas partes pintadas de cores diferentes, separadas por meio de uma linha em formato ondulado, quebrado ou entalhado (ARNALL i JUAN, 2002). Totalizam cinco. As “iniciais puzzle” com filigranas surgiram no contexto parisiense de meados do século XII, ocupando, desde então, um lugar superior na hierarquia das iniciais filigranadas (STIRNEMANN, 1990, p. 92). O segundo grupo compreende as demais iniciais pintadas com filigranas distribuídas ao longo do texto. Tais iniciais sinalizam os capítulos – na maior parte das vezes –, os incisos e os parágrafos.

Em seu artigo intitulado “*Fils de la virge. L’initial à filigranes parisiennes: 1140-1314*”, um dos poucos textos dedicados ao tema, Patricia Stirnemann definiu o período do fim do século XIII e início do XIV como um momento de simplificação da decoração filigranada. Ao debruçar-se sobre as iniciais com filigranas dos manuscritos parisienses, ela identificou as seguintes características predominantes da época: “gavinhas desenroladas, contornos dos ovos abertos, cílios, pontos, ganchos, fios circundantes à inicial sem estarem ligados [...] três pequenos pontos dispostos em triângulo [...]” (STIRNEMANN, 1990, p. 71). Alguns elementos desse vocabulário ornamental podem ser encontrados nas iniciais filigranadas de nosso manuscrito, como, por exemplo, as gavinhas desenroladas, os ganchos e os pontos.

Foquemos, a princípio, as iniciais do primeiro grupo: as “iniciais puzzle”. Elas são bem maiores e mais complexas do que as demais iniciais filigranadas, pois têm a função de assinalar as partes mais importantes do texto. Isso revela-nos uma ideia de hierarquização entre as iniciais, de acordo com a posição que ocupam no manuscrito.

A primeira inicial do manuscrito abre o prefácio do tratado

(Fig. 18). Trata-se de uma inicial *T* (*Tempus*). Ela apresenta características que destoam das demais do seu grupo. Ao contrário das outras iniciais, as quais têm o corpo da letra dividido nas cores vermelha e azul, a primeira inicial é repartida nas cores vermelha e preta, por uma linha de aparência entalhada e ondulada, estabelecendo, assim, uma relação entre o preto do texto escrito, o vermelho da rubrica e o branco do pergaminho. Seu interior é preenchido por enrolamentos densos de motivo vegetalista. A antena superior, de fio simples e ondulado, surge na extremidade do travessão da letra. Ela tem a ponta curva voltada para a margem. Já o prolongamento inferior, de fios duplos, contém três gavinhas e um curto ramo de broto voltado também para a margem. Esse último elemento também pode ser encontrado na parte de baixo da letra.

Figura 18. Inicial T.

Ms. 296, f. 1r.

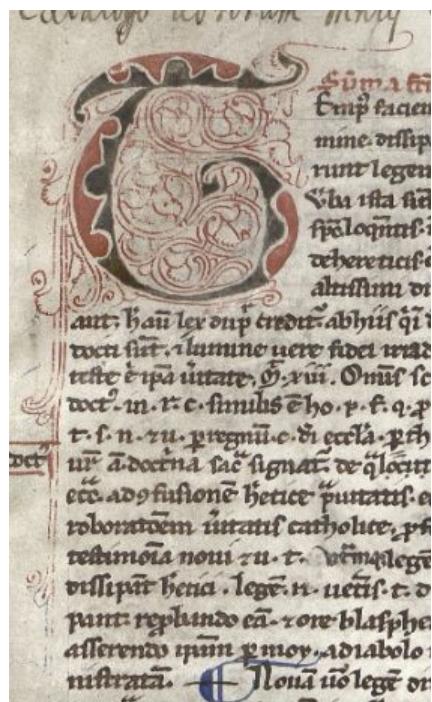
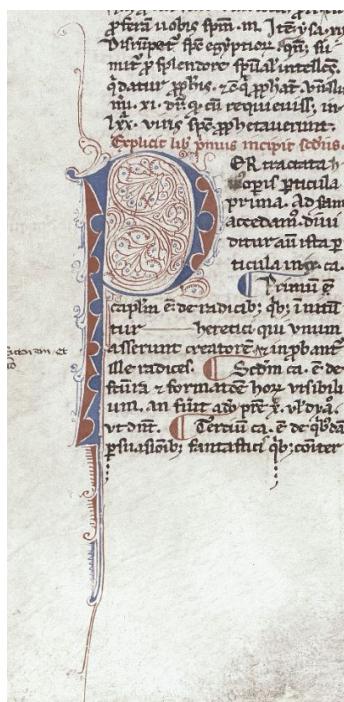


Figura 19. Inicial P.

Ms. 296, f. 70v.

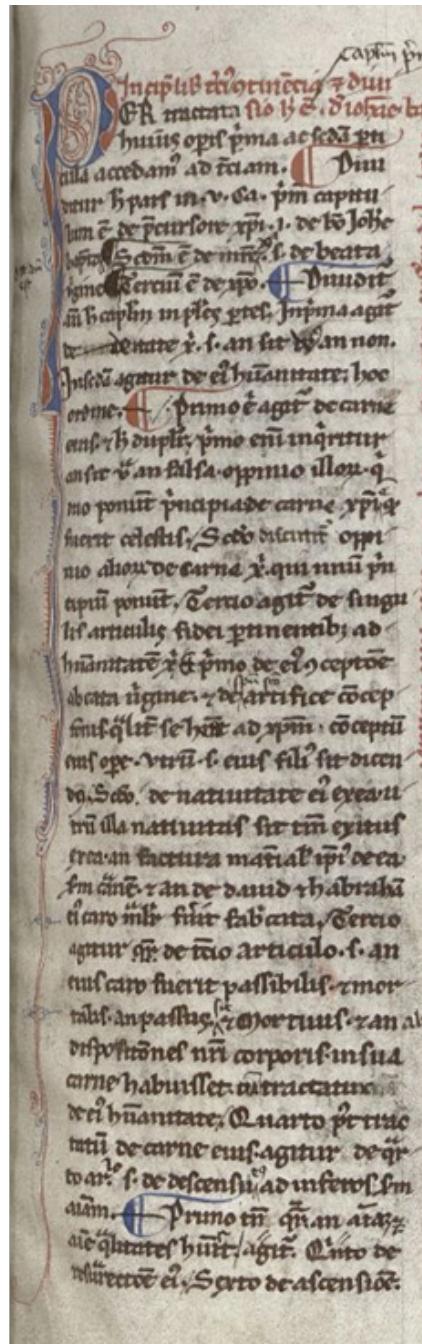


As “iniciais puzzle” que abrem os demais livros seguem fiéis às cores vermelha e azul, e a ideia da alternância é mais evidenciada. Elas também têm um aspecto mais estático quando comparadas à primeira inicial.

A inicial *P* (*Pertractata*), do segundo livro, destaca-se por sua qualidade artística (Fig. 19). É também a maior inicial entre as cinco, ocupando 15 espaços. Seu interior é preenchido de enrolamentos de palmetas em vermelho. Cada folha apresenta, em sua extremidade, um pequeno círculo em azul. O filamento separando a cor azul e vermelha tem um aspecto entalhado. As antenas superiores da letra – linha interna e externa – estão voltadas para fora do texto. Ambas apresentam, em sua ponta, uma tendência à espiral. Já as antenas inferiores saem de um prolongamento formado por pequenos elementos decorativos, acompanhados de mechas adentrando na margem inferior do fólio, formando o que se conhece por “prolongamento à italiana”. Vê-se, ainda, na haste da letra quatro gavinhias em azul.

A inicial *P* (*Pertractata*), do terceiro livro, ao contrário da anterior, situa-se na parte superior da primeira coluna de texto (Fig. 20). O corpo da letra ocupa 11 espaços. Ele é dividido por um filamento ondulado, o qual separa a cor azul e vermelha. Seu preenchimento também apresenta o enrolamento de palmetas em vermelho, mas de modo muito simples e desajeitado. As duas antenas superiores, em vermelho, movimentam-se para a direita. A antena interna, próxima ao texto, tem uma espécie de gota em sua extremidade enquanto a antena exterior finaliza com um gancho. Encontram-se ainda gavinhias espalhadas na haste da letra e no “prolongamento à italiana”, a qual se estende até o fim da coluna textual. Podem-se ver também pequenas bagas em azul nas antenas inferiores.

Figura 20. Inicial P. Ms. 296, f. 148r.

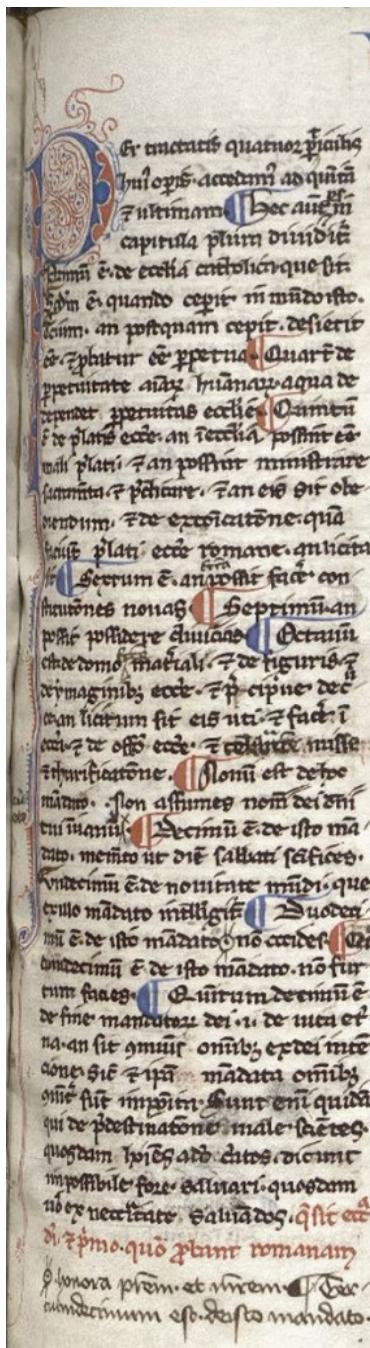


A inicial *n* (*Nunc*), do quarto livro, é a única que apresenta um filamento de aspecto “quebrado” no corpo da “inicial puzzle”, ocupando 6 espaços (Fig. 21). A letra também tem, em seu interior, dois enrolamentos de palmetas em vermelho, com círculos azuis em cada folha. As antenas duplas inferiores, em vermelho, estendem-se na margem inferior do fólio. A extremidade da antena externa, mais curta, é próxima a um pequeno círculo, ao passo que a antena interna se prolonga pela margem.

Figura 21. Inicial n. Ms. 296, f. 177r.



Figura 22. Inicial P. Ms. 296, f. 240r.



A inicial *P* (*Pertractatis*), do quinto livro, situa-se na parte superior da primeira coluna textual (Fig. 22). Tem o corpo da letra dividido por um filamento de aspecto entalhado e, assim como as outras iniciais, apresenta um preenchimento interior de palmetas cujas folhas carregam um círculo em azul. Contém três antenas superiores: as duas primeiras, na vertical, tendem a espiralar nas extremidades. A terceira antena, na horizontal, ondula para a direita. A inicial também tem um “prolongamento à italiana” que se estende até a margem inferior do fólio. Nele, encontram-se algumas gavinhas.

É possível que as “iniciais puzzle” tenham sido feitas por mais de um artista. A forma dos traços, a paleta de cores e os elementos decorativos adotados em cada uma levam a essa suposição. Todavia, não é possível afirmar com certeza. Já as iniciais filigranadas do segundo grupo apresentam ser de um único ornamentista, em razão da regularidade dos traços. Elas ocupam de duas a cinco linhas. Não há diferenças entre elas no que tange à parte do texto em que se localizam (capítulo, inciso ou parágrafo).

Da mesma forma que as “iniciais puzzle” filigranadas, o repertório decorativo do ornamentista é marcado por uma forte presença do mundo vegetal (folhagem, florão e elementos que, às vezes, lembram um caule). Na maioria das vezes, não se recorreu aos mesmos traços decorativos, inclusive quando se tratou de uma mesma letra. Existe, portanto, uma liberdade na composição dos fios. Por exemplo, algumas iniciais têm duas antenas superiores – uma, mais curta, voltada para o texto, e a outra, mais longa, voltada para a margem (Fig. 23); outras apresentam uma só antena superior voltada para a margem (Fig. 24); há aquelas que não contêm antenas superiores (Fig. 25) ou, ainda, as que têm antenas superiores em formato de flor na extremidade (Fig.26), entre outras possibilidades de motivos.

Quanto às antenas inferiores, parece haver uma regularidade maior. Grande parte das iniciais apresenta duas antenas inferiores: uma antena mais curta, geralmente tem um círculo ou um ponto próximo à terminação curvilínea (Fig. 27), e outra antena mais longa, finalizando com um movimento curvilíneo ou suave. Em alguns casos, o terminal da antena mais longa pode apresentar um aspecto espiralado voltado para o texto (Fig. 28). Os motivos no interior das letras também variam. A tendência à espiral é grande, assim como os motivos abstratos. A preferência por certos preenchimentos no interior da inicial está relacionada com a estrutura da letra. Encontra-se, geralmente, o motivo de dois rolos (voluta) sempre no interior do *o*, *q*, *u* ou *a*. Já as letras *n*, *p*, e *e* tendem a apresentarem um desenho que lembra uma meia lua invertida com um círculo ou um ponto em seu interior.

Figura 23. Inicial n.

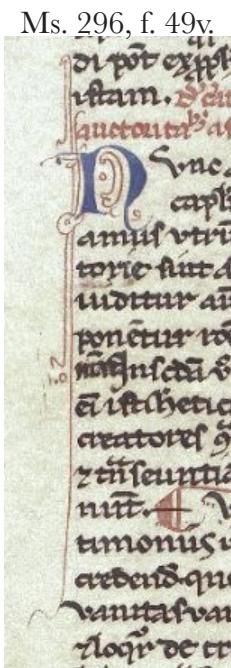


Figura 23. Inicial n.



Figura 23. Inicial n.

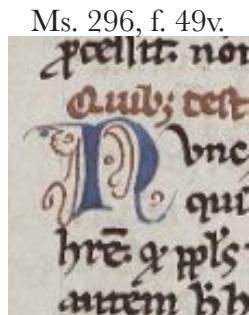


Figura 26. Inicial O.

Ms. 296, f. 35r.

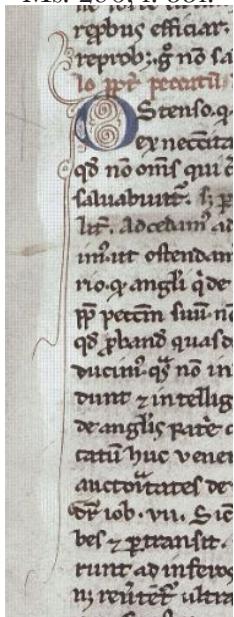


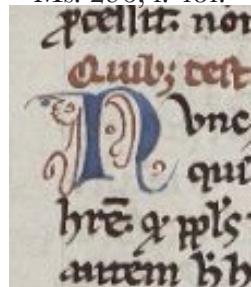
Figura 27. Inicial P.

Ms. 296, f. 12v.



Figura 28. Inicial n.

Ms. 296, f. 43r.



De modo geral, observamos que elementos do mundo vegetal têm uma forte presença tanto nas “iniciais puzzle” com filigranas como nas demais iniciais filigranadas. Os motivos geométricos também são notáveis. As filigranas têm uma forte tendência à ondulação e à espiral. Outra característica das iniciais do manuscrito é a ideia de movimento. Ao contrário das iniciais filigranadas do manuscrito da Baviera (Figs. 29 e 31), as quais apresentam uma forma mais estática e vertical, as iniciais com filigranas do código de Linz transmitem uma agitação (Figs. 30 e 32).

Figura 29. Inicial S. Ms

Clm 14620, f. 28v.

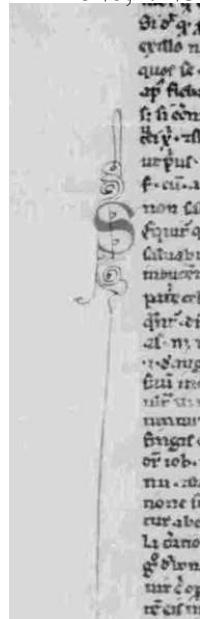


Figura 30. Inicial S.

Ms 296, f. 39r.

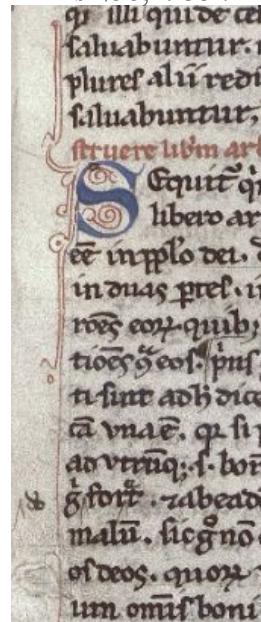


Figura 31. Inicial S.

Ms Clm 14620, f. 50v.

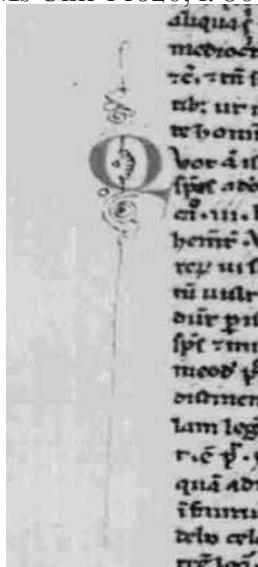
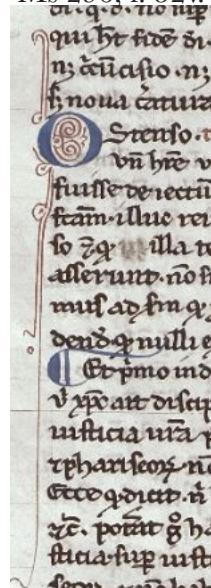


Figura 32. Inicial S.

Ms 296, f. 32v.



As constantes ondulações das antenas e as terminações em forma de ganchos e de espiral parecem combinar com a natureza do manuscrito: um tratado polêmico cujo objetivo é a persuasão. Ainda que as imagens, como observaram alguns autores, tenham um funcionamento per si e, no caso das iniciais filigranadas, uma regra e estilo próprios, o resultado da relação texto-imagem, no manuscrito em questão, parece conduzir para um mesmo efeito: convencer/converter o leitor. Por outro lado, não se pode ignorar a atuação do artista na condução das imagens, já que elas são fabricadas com base na sua leitura do texto (STIRNEMANN, 2005), no entanto, a respeito disso, é um aspecto que requer mais estudos.

O texto apresentado foi um exercício analítico preliminar sobre um manuscrito cujos aspectos codicológicos, paleográficos e decorativos ainda não foram investigados. Por ser um códice que foi utilizado por inquisidores, uma análise mais aprofundada sobre ele poderia revelar elementos da prática inquisitorial (anotações, signos, correções, entre outras inscrições encontradas nas margens). Quanto às iniciais filigranadas, nossa proposta foi de estudá-las numa perspectiva morfológica. Vimos que há uma forte presença de motivos vegetalistas e geométricos. Percebeu-se, ainda, que elas têm uma tendência muito grande ao movimento, o que converge com o caráter persuasivo do tratado.

REFERÊNCIAS

Fontes

Moneta Cremonensis: Summa contra Catharos et Waldenses. Hs.-296, Linz, Biblioteca Regional da Alta Áustria. Disponível em: <<http://digi.landesbibliothek.at/viewer/image/296/1/>>.

Acesso em 15 de nov. 2015.

Mag. Monetae Cremonensis ord. praed. summa contra haereticos Waldenses. BSB Clm 14620, Baviera, Biblioteca da Baviera. Disponível em: <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=band_segmente&bandnummer=bs-b00016425&pimage=00001&l=en>. Acesso em 16 dez. 2024.
MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses: Libri Quinque.* Ed. Fr. Thomas Augustinus Ricchinius. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743.

Bibliografia

ALARÇÃO, Adilia. Pele e pergaminho. In: **À descoberta da iluminura medieval portuguesa**, 1986. Disponível em: <http://www.dcr.fct.unl.pt/sites/www.dcr.fct.unl.pt/files/documentos/projectos/iluminura/pele_e_pergaminho.pdf>. Acesso em 28 de jan. 2016.

ARNALL i JUAN, M. Josepa. **El llibre manuscrit.** (Diccionaris d'especialitat, 4). Barcelona: Servei de Llengua Catalana de la Universitat de Barcelona; Edicions de la Universitat de Barcelona; Eumo Editorial, 2002.

BATTELLI, Giulio. **Lezioni di Paleografia.** Città del Vaticano, 1949.

BILLER, Peter. The Anti-Waldensian Treatise *Cum dormirent homines* of 1395 and its author. In: **The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church.** (Variorum Collected Studies Series). Aldershot: Ashgate Variorum, 2001, pp. 237-269.

BOBICHON, Philippe. **Le lexicon:** mise en Page et mise en texte des manuscrits hébreux, grecs, latins, romans et arabes. Paris,

- IRHT, 2008.
- CINELLI, Luciano. Moneta di Cremona. In: **Dizionario Biografico degli Italiani**, vol. 75, 2011. Disponível em: <[http://www.treccani.it/encyclopedia/moneta-da-cremona_\(Dizionario_Biografico\)}/>. Acesso em 23 nov. 2015.](http://www.treccani.it/encyclopedia/moneta-da-cremona_(Dizionario_Biografico)/)
- DUVERNOY, Jean. **Le catharisme**: la religion des cathares. Toulouse: Privat, 1989.
- GILMONT, Jean-François. Les vaudois: sources et méthodes. **Revue de l'histoire des religions**. Tome 217, n. 1, 2000, pp. 9-20.
- GUTER, Josef. **I monasteri cristiani**. Guida storica ai più importanti edifici monastici del mondo. Roma: Edizioni Arkeios, 2008.
- JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. **Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe – XIIIe siècles)**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- KAEPPELI, Thomas O.P. **Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi**, vol. 3 (I-S), Roma, 1980.
- LAMBERT, Malcolm D. **La herejía medieval**: movimientos populares de los bogomilos a los husitas. Madrid: Taurus, 1986.
- LEGENDRE, Olivier; SAUTEL, Jacques-Hubert. Livret du stage d'initiation au manuscrit médiéval (domaine latin et roman). DEA. Paris, stage annuel, en octobre (dernière édition: 5-9 octobre 2009), 2006. Disponível em: <<https://cel.archives-ouvertes.fr/cel-00139917v4>>. Acesso em 13 de jan. 2016.
- LEYSER, Karl J. **Medieval Germany and its Neighbours 900 – 1250**. London: The Hambledon Press, 1982.
- LIPPINI, Pietro. **La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni**

- dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2003.
- MERLO, Grado G. Frammenti di storiografa e storia delle origini valdesi. **Revue de l'histoire des religions.** Tome 217, n° 1, 2000, pp. 21-37.
- MODESTIN, Georg. The Anti-Waldensian Treatise *Cum dormirent homines*: historical context, polemical strategy, and manuscript tradition. In: VAN DUSSEN, Michael; SOUKUP, Pavel (eds.). **Religious Controversy in Europe, 1378-1536.** Textual Transmission and Networks of Readership. Turnhout, Belgium: Brepols, 2013, pp. 211-229.
- MUZERELLE, Denis. L'écriture. In: GÉHIN, Paul. **Lire le manuscrit médiéval.** Paris: Armand Colin, 2005, pp. 85-121.
- PARMEGGIANI, Riccardo. From the University to the Order. Study of the Bible and preaching against heresy in the first generation of Dominicans at Bologna. In: **Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden. Geschichte, Ideal, Praxis,** V.S. Dóci – Th. Prügl (hrsg.), Roma, Angelicum University Press, 2019.
- RUBELLIN, Michel. Au temps où Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183). In: ZERNER, Monique (dir.). **Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition.** Nice: Z'éditions, 1998, pp. 193-217.
- RUDOLF, Ardelt. Beitrag zur Geschichte des Stiftsarchivs Garsten. **Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines.** Vol. 125a, 1980, pp. 109-118.
- SACKVILLE, Lucy J. **Heresy and Heretics in the thirteenth century:** the textual representations. UK: Woodbridge; NY:

- Rochester, York Medieval Press, 2011.
- STIRNEMANN, Patricia; SMITH, Marc. **Forme et fonction des écritures d'apparat dans les manuscrits latins (VIII-XV siècle).** In: Bibliothèque de l'école des chartes. Centre national de la Recherche scientifique, tome 165, 2007, pp. 67-100.
- STIRNEMANN, Patricia. La décoration. In: GÉHIN, Paul (dir.). **Lire le manuscrit médiéval.** Paris: Armand Colin, 2005, pp. 123-155.
- _____. Fils de la vierge. L'initiale à filigranes parisiennes: 1140-1314. In: **Revue de l'Art**, 1990, n. 90, pp. 58-73.
- VÄLIMÄKI, Reima. **Heresy in late medieval germany.** The Inquisitor Petrus Zwicker and the Waldensians. York Medieval Press, 2019.
- ZERDOUN, Monique. Les matériaux: support et encre. In: GÉHIN, Paul. **Lire le manuscrit médiéval.** Paris: Armand Colin, 2005, pp. 15-52.

O livro de Judite, a trajetória de uma heroína

Pedro Paulo A. Funari¹

Sérgio Feldman é um colega e amigo querido, a começar pela coincidência de temas, dentre os quais a interação cultural, os excluídos e as mulheres, na Antiguidade, mas também na posteridade, na interseção dos judeus com o helenismo. A notável trajetória de Feldman atesta sua abertura de espírito e generosidade, algo que conheci desde há muito. Feldman formou-se em História Universal, algo a ser destacado, já que o nacionalismo tem marcado, de forma deleteria, a formação em tantas partes, ao restringir o acesso ao mundo como um todo, para além das estreitas narrativas inventadas nacionais. Inventadas, no sentido original, de encontradas e inventadas ao mesmo tempo (*in+venio*, venho em). Cosmopolitismo, cidadania do mundo, para além de estados e fronteiras, essa a mensagem. Em seguida, atuou em atividades comunitárias, escolas, sempre de maneira a instigar a cooperação no interior e exterior dessas mesmas comunidades. Seguiu na formação de pessoas em diversas universidades, tendo sido responsável pela qualificação de inúmeras pessoas, que, por sua parte, formaram outros tantos, cidadãos em busca pela diversidade e pela convivência. Os temas estudados e defendidos por Feldman foram corajosos: a diversidade, a convivência, o protagonismo de subalternizados.

¹ Doutor em Arqueologia pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas.

Quando nos conhecemos? Nem o posso dizer com certeza, mas, tão logo nos cruzamos foi uma simbiose, tão inesperada, como benfazeja. Sérgio Feldman considerou-me como precursor, como foi o meu caso, pois, de fato, ele o foi. Feldman antecedeu-me, sem que sequer nos conhecêssemos. Quando nos conectamos, já tarde em nossas trajetórias, estávamos em sintonia na defesa da convivência da diversidade (Funari & Garraffoni 2019), na busca da justiça, frente ao arbítrio, pela vida, frente à morte (Funari 2021). Nesta homenagem, apresento um estudo sobre o Livro de Judite (Brine, Ciletti, Länemann 2010), um documento em grego, talvez por isso fora do cânone hebraico, mas que teve grande posteridade. Apresenta um impressionante protagonismo feminino e se conecta às preocupações de Feldman, como em:

O movimento feminista exerceu sua influência no mundo judaico: nos movimentos religiosos não ortodoxos (reformistas, liberais, reconstrucionistas, conservadores e outros) se discute a participação feminina. (FELDMAN, 2006, 254).

Em seguida, ao estar em grego, como parte da cultura judaica helenística, pode ser relacionado a outra das facetas de Feldman:

O encontro do Judaísmo e do Helenismo resultou em diversas influências mútuas e originou, entre outros resultados, o Cristianismo (FELDMAN, 2006, 255).

Por fim, a historieta de Judite insere-se, à sua maneira, na tradição judaica pela justiça social:

Os Profetas se consideraram defensores da tradição e da essência do Pacto: atacam a idolatria que se instaurou na sociedade e a injustiça social. (FELDMAN, 2009, 40)

Quem fala através do Profeta é Deus. Isso dimensiona a ira do Criador em relação ao rompimento do pacto no aspecto do social, aliás, indissociável do religioso neste contexto. E avança numa colocação que bem caberia num defensor da reforma agrária ou num líder do MST, tal é a crítica ao latifúndio: “Ai dos que ajuntam casa a casa, reúnem campo a campo, até que não haja mais lugar, (Isaias, 5, 8) (FELDMAN, 2006, 43).

Há, ainda, um aspecto a ser ressaltado: ligação oriente e ocidente, tão presente no Judaísmo, mas também no Cristianismo. Feldman sempre se bateu pela superação de dicotomias como essa e o livro de Judite parece inserir-se bem nessa encruzilhada, como se verá.

O Livro de Judite

Convém apresentar o documento, suas características e os motivos de sua inclusão neste capítulo, a começar por este último: Judite servirá para mostrar o poder feminino, mesclado entre gêneros e entre Oriente e Ocidente (SILVA, 2010, 2022). Judite tem sido interpretada à luz do feminismo e do empoderamento feminino, ao que se pode e deve acrescentar a mescla cultural, para além de ilusórias dicotomias entre Oriente e Ocidente. Voltemos ao livro de Judite. Esta é uma obra literária de gênero difícil de definir. Não se enquadra bem nos gêneros literários canônicos, pelo que se tem usado termos anacrônicos ou modernos para o definir, tais como romanesco, romance, histórico, teológico, suspense. Isso pode ser explicado, também, pelo fato de não estar em um único e fechado contexto literário e cultural. O Livro de Judite mais antigo que chegou até nós está escrito em grego *koiné*, tendo sido traduzido ao latim (Bíblia Vetus Latina e Vulgata), sendo a sua versão hebraica medieval,

de possível tradução do latim. Composta em época dos Macabeus, no período helenístico (135-78 a.C.), não se sabe se em grego, aramaico ou hebraico, a obra foi logo integrada no Cânone cristão, tal como presente nas Igrejas de tradição católica e ortodoxa (RUNESSON; OLSSON, 2008), ainda que excluído do cânone protestante (NASSICHUK, 2008). Gera (2014, 79) prefere considerar a redação em grego, na Palestina, com forte influência da literatura helenística (ENGEL, 2016). O Judaísmo rabínico não o incorporou, por motivos desconhecidos, como podem ser sua possível redação em grego, mas também como provável reação à sua adoção cristã com a identificação de Judite à Virgem Maria. Mesmo assim, na Idade Média, os rabinos acabaram por incorporar a figura de Judite, de alguma maneira. Mas, apresentemos, então, de forma introdutória a obra.

Antes, convém lembrar o contexto multicultural no qual se insere, como ressalta Suzana Chwarts (2008, 40) sobre a Bíblia Hebraica, ao ressaltar haver um continuum cultural no Oriente Médio, incluindo Mesopotâmia, Síria, Canaã, Ásia Menor, Chipre, Creta e Egito. Isso aplica-se, tanto mais, no ambiente helenístico da redação do livro de Judite. O Egito Helenístico (PINSKY, 1971) forneceu um ambiente propício ao amálgama cultural que levou à tradução da Bíblia Hebraica para o grego, a Septuaginta, a versão mais antiga que temos, já que a versão hebraica data de mais de mil anos depois.

O livro de Judite apresenta-se dividido em duas partes de parecida dimensão, definíveis como a falsidade (*paraître*), primeiro, seguido da verdade (*être*) (HOBYANE, 2016). A primeira apresenta a potência imperial que avança a todos conquistar, vinda do Leste. Israel ameaçado teme e prepara-se para a guerra (ESLER, 2002). O líder do poder imperial não aceita o conselho de um seu aliado,

Aquior, de que Israel conta com seu Senhor (Deus) e é expulso, sendo recebido pelos israelitas, explicando que estão na eminência de um ataque. Ἀχιώρ (Akhiór) no original deve retomar o hebraico אַחִיר akhior, “irmão (cheio) de luz”, um estrangeiro que é um irmão ao estar iluminado (VENTER, 2011). Este aspecto mostra bem a crescente abertura dos judaísmos a outros povos, neste caso, como em outros, a oriente. Como todos são nomes inventados e simbólicos, importa o movimento geral de amálgama e inclusão. O general inimigo prepara-se para o ataque, cerca-os e os líderes e o povo tensionam render-se, se o Deus de Israel não os salvar em cinco dias. Antes de passar à segunda parte do relato, convém explicar os nomes dados a impérios e personagens, pois não são históricos. Para evitar problemas, o livro não nomeia os desafetos contemporâneos, para não sofrer censura e represália, mas prefere usar termos muito mais antigos e sem mais quem se pudesse ofender. Mais ainda: usam-se nomes inventados ou simbólicos, algo tão comum na literatura em toda época e lugar e tanto mais neste caso. Os inimigos explicitados são os Assírios, que deixaram de ser potência fazia séculos. Tudo indica que esse inimigo era Antíoco Epifanes (215-164 a.C.) da Síria, cujo nome mesmo fazia referência à sua pretensão divina, já que Ἐπιφανῆς *epiphanés* significa “que se manifesta” (subentende-se Deus que se manifesta). Além disso, Ἀντίοχος, *Antíokhos*, “suporte contra”, resistente é um nome a causar ressentimento nos submetidos ao seu jugo, que, eles, sim, podiam se considerar resistentes, não o todo poderoso e presunçoso governante (ECKHARDT, 2009). Como se diz Judite ter vivido 105 anos, a data da redação da obra estaria bem no período proposto.

A segunda parte apresenta Judite (a Judia, em hebraico; SCHMITZ, 2010). Judite questiona as autoridades por imporem um

ultimato a Deus: ou ele retira o sítio a Israel ou este se rende. Ao contrário, pede apenas para que possa sair da cidade com uma serva para que a salve. Judite é apresentada como viúva piedosa, que não foi submetida ao levirato (casar com um parente do marido), portanto livre, não sob a autoridade de um varão. Na historieta, Judite é desprezada por varões da elite, prontos a se prostrar ante o poder imperial. Ela nem pode revelar seus planos, por temor de não ser apoiada. Partem ela e a serva rumo ao inimigo, com um discurso sempre duplo: diz algo com duplo sentido, entendido pelo imperialista, Holofernes, como adulação e por ela mesma como desafio. Fala em Senhor para se referir a Deus, Senhor igual para todos, enquanto o outro se entende como um senhor/deus.

Convém citar algumas passagens dessa segunda parte do Livro de Judite, a começar por:

9, 11 οὐ γάρ ἐν πλήθει τὸ κράτος σου, οὐδὲ ἡ δυναστεία σου ἐν ἰσχύουσιν, ἀλλὰ ταπεινῶν εἰ Θεός, ἐλαττόνων εἰ βοηθός, ἀντιλήπτωρ ἀσθενούντων, ἀπεγνωσμένων σκεπαστής, ἀπηλπισμένων σωτήρ

Pois o teu poder e a tua autoridade não dependem do número de soldados ou da sua força. Tu és o Deus que cuida dos humildes, ajuda os explorados, socorre os fracos, protege os abandonados e salva os que perderam a esperança.

Tradução: <https://www.bible.com/pt-PT/bible/228/JDT.9.BPT-09DC>

Copyright © 1993, 2009 Sociedade Bíblica de Portugal

Há uma série conceitos centrais, nessa passagem: σωτήρ, salvador dos privados de esperança (ἐλπῖς), dos diminuídos ἐλαττόνων, ἀντιλήπτωρ e βοηθός, suporte, que ajuda os sem força (σθένος), presentes no grego *koiné* usado pela Diáspora judaica que usava o

grego corrente, como no Egito da versão grega da Bíblia Hebraica, no qual está o livro de Judite.

Outra passagem, já ao final, chama a atenção:

16,2 2 ὅτι Θεὸς συντρίβων πολέμους Κύριος,

O Senhor é o Deus que acaba com as guerras.

τρίβω, destrói, tritura, aterra as guerras, o exato contrário do Κύριος Σαβαώθ ; senhor dos exércitos (**צָבָא**, grupo de pessoas, legião), expressão mais antiga usada para dizer senhor de todas as forças existentes, daí sua tradução posterior como Παντοκράτωρ, que tudo pode. Na passagem, já ao final do livro de Judite, Deus desfaz as guerras, em mensagem bem adequada ao contexto de opressão imperialista helenístico e depois reapropriado contra outros imperialismos, a começar do romano.

Retornando à segunda parte do Livro de Judite, a arrogância do imperialista, do dominador, cega e embriagada, de maneira literal, pois, bêbado, deixa-se decapitar por Judite, que escapa com seu escalpo, mostra aos seus incrédulos líderes, só de pleno reconfortados quando os exércitos inimigos fogem ao ver a cabeça do seu general. A narrativa não se quer realista ou histórica: Antíoco não teve esse fim, assim como nenhum outro imperialista. Assim, o sentido da historieta mais do que histórico era filosófico, para usarmos os termos de Aristóteles (POÉTICA, 1451a e b), não algo único e irrepetível, mas algo possível e sempre capaz de levar à reflexão e à ação (WOJCIECHOWSKI, 2012).

O possível é sempre mais criativo do que o ocorrido, assim como mais inspirador. A morte de Jesus de Nazaré na cruz é um fato, a ressurreição de Cristo uma força transcendente, assim como

a morte de um pai por um filho (Laio por Édipo) pode ser um fato corriqueiro, ante à retomada recorrente e inevitável da herança pre térita, materna e paterna. Nada disso, até aqui, é algo que se possa desvincilar do Oriente, como quer que o definamos. A posteridade dessa narrativa tem sido constante, em particular nas artes visuais, desde a Idade Média até os dias de hoje. Isso confirma esse aspecto filosófico e perene do mito (relato). Neste capítulo, apenas dois aspectos relacionados serão tratados: a mescla de gênero e entre umas e outras culturas, a ocidente e oriente.

Se em discursos normativos judaicos, helênicos ou de outros povos em contato, como mesopotâmicos e persas, são os varões a predominarem e as mulheres a obedecerem, no mito de Judite isso aparece nem tanto invertido, como misturado ou contraditório. Judite não deixa de ser mulher, mas esposa com bravura e força masculinas. Seduz com seus encantos femininos, mas sua astúcia é superior não só à do inimigo, como à dos varões seus compatriotas e líderes da comunidade. Sua força vem de Deus, para quem reza, mas Deus não se manifesta senão no discurso de Judite, pelo que se pode deduzir que a força vem de sua convicção interior. Em seguida, Judite é uma forma feminina de Iehud, de etimologia controversa. A maioria relaciona o termo ao agradecer ou louvar (**יְהוּדָה**), outros preferem **הַדּוֹתָה** wahda, algo fundo (buraco, vale, ravina). Como Judá ou a Judeia era uma área montanhosa, difícil dizer, ainda que, em meio a montes há sempre muitos vales. Judite, no feminino, tanto louva Deus, como possui a fenda da mulher. Ainda que não o possamos saber ao certo, Iehud é um termo que só se torna usual com assírios e persas, pelo que Judite é, no próprio nome, testemunho dessa ligação entre o Irã, a Mesopotâmia e o Mediterrâneo. Essa mescla pode ser tanto milenar, como mais ainda à época do Exílio Babilônico e sua sequência,

com o retorno patrocinado pelos persas e por Ciro, representado como o Messias ungido por Deus (Isaias 45,1).

A libertação dos judeus veio do oriente, por intermediação de não semitas, mas indo-europeus, diriam os linguistas modernos, cujo monoteísmo (ou dualismo) de Ahura Mazda (zoroastrismo) está tão presente no mito de Judite. Opõe-se o Deus benéfico, como ahura mazda, e o senhor maléfico Holofernes, como angra mainyu ou ahriman. O próprio nome do personagem, Holofernes, é tomado ao antigo persa varufarnah-, de grande glória, brilho e é irônico: o destruidor apresenta-se como cheio de glória.

Os usos posteriores da historieta de Judite não deixam de ressoar os temas aqui mencionados: protagonismo feminino e mescla entre Oriente e Ocidente. No primeiro caso, há inúmeras referências literárias e iconográficas, como a reforçar o espanto com esse protagonismo. A proto-feminista Christine de Pizan (1364-1430), no seu *Cidade das Damas* (1405), dedica um tópico a Judite e ressalta o papel feminino:

Deus os aceitou as suas preces, e como Ele quis salvar a humanidade através de uma mulher, quis também socorrer e salvá-los pelas mãos de uma mulher (p. 251, tradução de Luciana Eleonora de Freitas Calado, 2006).

No âmbito judaico, Judite desapareceu da tradição por mil anos, retornando de forma diversa em historietas hebraicas medievais e em *midrashim* (GERA, 2010, 81). O Megillat Yehudit, para ser lido em *Hanukkah*, é um documento hebraico medieval precioso (cf. tradução em Weingarten 2010), que se distancia do Livro de Judite, mas mostra sua recriação também em ambiente judaico, não só cristão.

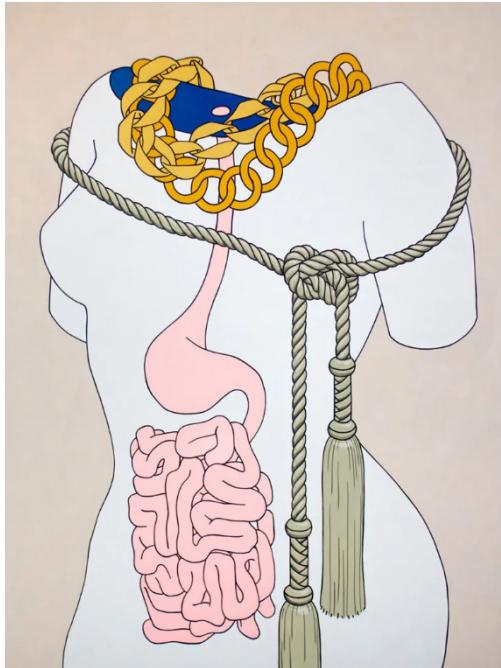
Nesse contexto cristão, Artemísia Gentileschi retoma outro aspecto desse protagonismo feminino, ao retratar o ato mesmo de decapitação (1614-1620).



https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Judit_decapitando_a_Holofernes,_por_Artemisia_Gentileschi.jpg

Ainda no âmbito da autoria feminina, agora em nossa época, pela pintora norte-americana Caitlin Keogh (1982-), de maneira feminista explícita, Judite continua a ser uma referência, como em seu

“Intestine and Tassels.”, Intestino e talinhos (pompons):



<https://www.google.com.br/url?sa=i&url=https%3A%2Fopen-editions.com%2Fcollections%2Fcaithlin-keough&psig=AOvVaw35gZc-0gKxvXiv=-9qNgUOrT&ust1700851941062000=&source=images&cd=vfe&opi=89978449&ved=0CBEQjRxqFwoTCIiy77Ll2oIDFQAAAAAdAAAAABAD>

Como qualquer obra de arte, sujeita a interpretação de difícil aceitação universal, tendo a concordar com Madeleine Beck (2017, 4):

Keogh paints this figure as strong and alluring but constricted, exposed, prettified and isolated. She has put forth the idea that objects of beauty are groomed to be sexy and captivating, but are also forced to be vulnerable and void of any raw humanness.

Keogh pinta esta figura como forte e atrativa, mas restringida, exposta, embelezada e isolada. Ela avançou a ideia que os objetos de beleza são criados para ser atrativos e cativantes, mas também tão tornados vulneráveis e esvaziados de todo tipo de humanidade (tradução do autor).

Judite e seu relato inventado continua a inspirar! Uma narrativa oriental, com grande posteridade ocidental. Dube resume bem essa leitura anti-imperialista, válida no contexto original helenístico, assim como na posteridade:

By equating the Babylonian emperor Nebuchadnezzar with the Assyrian Empire, by equating the imperial worship of Alexandrian times (Ptolemy V) with Nebuchadnezzar, and by identifying Persian military figures with the Assyrian Empire— all centuries apart— the narrative dramatizes the perversity of imperialism in ancient times. It underlines the imperial setting in the biblical text as a whole, thereby forcing the readers to ponder this form of oppression in our current world and to realize that one's deeds can easily identify one with emperors regardless of the place where or when one lives. (DUBE, 2006, 146)

Ao equiparar o imperador babilônio Nabucodonosor com o Império Assírio, ao igualar o culto imperial de tempos alexandrinos, como Ptolomeu V (Επιφανίς, sc. Deus manifesto, 215-164 a.e.c), com Nabucodonosor e ao identificar figuras militares persas com o Império Assírio – separados por séculos, entre si - a narrativa dramatiza a perversidade do imperialismo na Antiguidade. Ressalta o contexto imperial no texto bíblico como um todo, levando os leitores a considerar essa forma de opressão em nosso mundo e a tomar consciência que as ações de cada um podem ser identificadas com imperadores, independente do lugar onde vivemos e quando vivemos.

Conclusão: em busca da convivência

Sérgio Feldman dedicou-se, ao longo de uma vida, a congregar, ao respeito à diversidade, frente à intolerância. Nessa sua perspecti-

va, inspirou a tantos, em prol da vida. Na esteira de Bento Espinosa, induz-nos aos afetos alegres, à vida, frente à morte:

Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou a tristeza, como mostram as definições que deles fornecemos. Ora, por tristeza compreendemos o que diminui ou refreia a potência de pensar. Portanto, à medida que a mente se entristece, sua potência de pensar é diminuída ou refreada. Logo, nenhum afeto de tristeza pode estar relacionado à mente à medida que ela age, mas apenas afetos de alegria e de desejo, os quais à medida que ela age, relacionam-se também a mente. (SPINOZA, 2013, p. 233).

Judite pode parecer uma heroína improvável, tanto mais por ser uma criação literária, uma personificação, como Helena da Grécia, neste caso da Judia (Judite) por Judeia. À diferença da passiva, ou suposta passiva grega, Judite aparece como uma defensora não só de um povo, mas da convivência em paz, frente ao imperialismo, à dominação e à morte.

Agradecimentos

Agradeço a Cláudio Carlan, Susana Chwarts, Renata Garrafoni, Jaime Pinsky. Mencionamos o apoio institucional da Unicamp, UFPA, Fapesp e CNPq. A responsabilidade pelas ideias restringe-se ao autor.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRINA SILVA, Roberta. Entre o público e o privado: as representações femininas no espaço judaico antes do cristianismo. In: FUNARI, Pedro Paulo; NOGUEIRA, Paulo Augusto

- de Souza; COLLINS, John (orgs.). **Identidades fluídas no judaísmo antigo.** 1. ed. São Paulo: AnnaBlume, 2010. v. 1, p. 163–180.
- ARISTÓTELES. **Poética.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- BECK, Madeline. Caitlin Keogh: feminine feminism. **The Kennesaw Journal of Undergraduate Research**, v. 5, n. 2, art. 4, 2017. DOI: 10.32727/25.2019.20. Disponível em: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/kjur/vol5/iss2/4>. Acesso em: [insira a data de acesso].
- BRINE, R. Kevin; CILETTI, Elena; LÄHNEMANN, Henrike. **The sword of Judith: Judith studies across the disciplines.** Cambridge: Open Book Publishers, 2010.
- CALADO, Luciana Eleonora Ferreira. **A cidade das damas:** a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan – estudo e tradução. Recife: UFPE, 2006. Tese (Doutorado em Letras). Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7590>. Acesso em: [insira a data de acesso].
- CHWARTS, Suzana. Do estudo acadêmico da Bíblia Hebraica. **Revista de Estudos Orientais**, n. 6, p. 39–43, 2008.
- DORÉ, Daniel. Le Livre de Judith. Paris: CERF, 2005.
- DUBE, Musa W. **Rahab says hello to Judith:** a decolonizing feminist reading. In: The postcolonial biblical reader. Oxford: Blackwell, 2006. p. 142–158.
- ECKHARDT, Benedikt. Reclaiming tradition: the Book of Judith and Hasmonean politics. **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**, v. 18, n. 4, p. 243–263, 2009.
- ENGEL, H. Judith, das Buch Judith. In: KREUZER, Siegfried (ed.).

- Einleitung in die Septuaginta.** Handbuch zur Septuaginta/Handbook of the Septuagint LXX.H 1. Gütersloh: Gütersloher, 2016. p. 279–288.
- ESLER, Philip. Ludic history in the Book of Judith: the reinvention of Israelite identity? **Biblical Interpretation**, v. 10, n. 2, p. 107–143, 2002.
- FELDMAN, Sérgio Alberto. A mulher na religião judaica (período bíblico: primeiro e segundo templos). **Métis: história & cultura**, v. 5, n. 10, 2006.
- FELDMAN, Sérgio Alberto. Excluídos e marginalizados: profetismo bíblico e a questão da terra. **Dimensões**, v. 22, 2009.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu; GARRAFFONI, Renata Senna. A aculturação como modelo interpretativo: o estudo de caso da romanização. Heródoto – **Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas**, v. 3, n. 2, p. 246, 2019.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Anacronismos e apropriações. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). **Novos combates pela história:** desafios, ensino. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2021. v. 1, p. 115–145.
- GERA, Debora Levine. Shorter medieval Hebrew tales of Judith. In: BRINE, R. Kevin; CILETTI, Elena; LÄHNEMANN, Henrike (eds.). **The sword of Judith:** Judith studies across the disciplines. Cambridge: Open Book Publishers, 2010. p. 81–95.
- GERA, Debora Levine. Judith. **Commentaries on Early Jewish Literature (CEJL)**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- HOBYANE, Risimati Synod. Truth and falsehood in Judith: a Greco-messian contribution. **HTS: Theological Studies**, v. 72, n.

- 3, p. 1–5, 2016.
- NASSICHUK, John. **Le couronnement de Judith:** représentation littéraire au XVIe siècle d'une héroïne deutérocanonique. Camenae, n. 4, p. 1–10, 2008.
- PINSKY, Jaime. **Os judeus no Egito helenístico.** São Paulo: Diffusão Europeia do Livro, 1971.
- RUNESSON, Anders; BINDER, Donald D.; OLSSON, Birger. **The ancient synagogue from its origins to 200 C.E.** Leiden: Brill, 2008.
- SCHMITZ, Barbara. **War, violence and tyrannicide in the Book of Judith.** 2010.
- SEPTUAGINTA. Septuaginta. **Stuttgart:** Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- SILVA, Alexandrina Roberta; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Cláudio Umpierre. **Mulheres no cristianismo primitivo.** 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2022.
- SPINOZA, Baruch. **Ética.** Edição bilíngue latim-português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- VENTER, Pieter M. The function of the Ammonite Achior in the Book of Judith. **HTS: Theological Studies**, v. 67, n. 3, p. 1–9, 2011.
- WEINGARTEN, Susan. Food, sex, and redemption in Megillat Yehudit (the “Scroll of Judith”). In: BRINE, R. Kevin; CILETTI, Elena; LÄHNEMANN, Henrike (eds.). **The sword of Judith: Judith studies across the disciplines.** Cambridge: Open Book Publishers, 2010. p. 97–125.
- WIGGERMANN, Frans A. M. Transtigridian snake gods. In: FINKEL, I. L.; GELLER, M. J. (eds.). Sumerian gods and their

representations. Groningen: Styx Publications, 1997.

WOJCIECHOWSKI, Michael. Moral teaching of the Book of Judith. In: **A pious seductress:** studies in the Book of Judith. Warsaw: The Biblical Institute, 2012. p. 85.

*Considerações sobre o tratado *Dos deveres* de Cícero e *Dos deveres dos clérigos* de Ambrósio*

Terezinha Oliveira¹

Neste capítulo faremos uma análise do livro I do Tratado *Dos Deveres* de Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) e do livro I, do Tratado *Dos deveres dos clérigos* de Ambrósio de Milão (339-397) com a intenção de evidenciar como em ambos os textos encontramos a inquietação com a formação humana, o dever e as virtudes. Observamos, de início, que nosso estudo parte do princípio da longa duração e da ideia de formação humana. Braudel (1969, 1990) entende que as percepções que temos do mundo servem para que construamos nossas memórias históricas a fim de fazer nossas associações.

Dito isso, compreendemos que se faz necessário discutir os autores e sobre o cerne da questão em ambos os Tratados que se vincula com o dever e as virtudes. Essa discussão se alinha com o debate sobre a condição de formação humana e o processo histórico. Ambos Tratados nos deixariam frente à discussão de quais são os deveres dos homens para com o outro, ou, para com a coletividade. Deste modo, vemos como é importante a transmissão do conhecimento ao longo da história, para que gerações possam aprender o sentido do dever.

Com este objetivo em mente, ao abordar o que seria o dever

¹Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, professora do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Maringá.

para cada um dos autores, observamos a influência da moral estoica em ambos. No período do século I d. C. romano, de acordo com Gill (2006), o tema das obras era a ética e a moral. Ainda que não existisse uma escola institucionalizada como no tempo helenístico, havia a continuidade do estudo das três áreas consideradas importantes para o estoicismo: a lógica, a ética e a física. Nos séculos III e IV d.C. autores neoplatônicos e cristãos acharam nestas áreas as ideias principais para desenvolver seus sistemas de escrita. Em suma, para os autores neoplatônicos e cristãos tratar do fim supremo do homem era expressar que a felicidade residia no cumprimento das virtudes e o mal residia nos vícios e no dano que estes vícios poderiam acarretar ao outro.

Um dado importante, seria que os tratados produzidos neste momento do Império Romano continuaram com a característica de descrever o desenvolvimento humano e o sentido da natureza, de modo racional e naturalista. A preocupação com a ética no sentido de como as ações humanas estavam em poder dos homens e com a responsabilidade sobre o seu entorno. Sempre levando em consideração como era importante agir de forma virtuosa ou de progredir em direção à virtude, ou seja, neste período existiu uma preocupação em avaliar o valor de cada coisa, saber como adotar e controlar os impulsos em relação aos objetos avaliados ou interesses desejados e ter consistência entre o impulso e a ação (Gill, 2006).

Dessa forma, o estoicismo é uma filosofia de rigor moral, veremos então nos Tratados uma escrita rígida para deixar claro, aos homens, que é preciso seguir uma ordem útil e honesta. Seria importante, ter esta responsabilidade para com o outro em sua formação, nos seus gestos, na constituição física de seus corpos e suas

interações. Pensar no estoicismo é falar de um sistema prático de ordem, utilidade, eventos regulares da natureza que ajudam a apreender a sequência natural das coisas.

O estoicismo influenciou ambos autores mas, não podemos deixar de lado o fato que um desses autores era cristão. O cristianismo possui uma noção de alma e corpo inspirado na filosofia, principalmente a grega. A inquietação no século IV, de Ambrósio, era com as grandes verdades e o destino da alma.

Para o cristianismo, esta forma estoica de ver o mundo foi imprescindível, pois, na ordem criacionista é preciso existir uma estabilidade, uma convenção que faça com que o indivíduo seja compreendido em meio ao coletivo, usando seu corpo de maneira virtuosa, assim como Cristo foi o fundamento da Igreja e usou seu corpo com sabedoria e virtude para que existisse um padrão de fé e razão. Esclarecemos que, mesmo que os Tratados sejam um de caráter cristão e outro filosófico, ambos são escritos por autores latinos. O que significa dizer que estão preocupados exclusivamente com problemas de qualidades morais, mais positivas, realísticas e práticas quase religiosas. Por isso, a facilidade do cristianismo em se apropriar da filosofia estoica.

As semelhanças entre os Tratados de Cícero e Ambrósio de Milão

Discorreremos sobre as semelhanças do Tratado de Cícero e Ambrósio, em relação ao título, à divisão dos capítulos e à demonstração do que é útil e honesto no desempenho das funções dos ministros. Resgataremos a importância de relacionar os Tratados,

começando por Cícero e observando o propósito de seu Tratado. Em primeiro lugar consideraremos que o autor publicou sua obra endereçada a Marco Cícero, seu filho, percebemos que a mesma estava imbuída, de acordo com Neto (2019) de um “precioso repositório da ética antiga, ou seja, dos preceitos e deveres que fizeram o grande povo romano [...] traz, no seu âmago, os eternos princípios que restauraram o pensamento e a fé nos destinos da humanidade” (Neto, 2019, p. 27).

A preocupação de Cícero seria com a honestidade que, ao ser exercida, principalmente no âmbito político, seria uma virtude integrada na filosofia moral. No Livro I, ele principia escrevendo que o seu filho deveria estar preparado para desenvolver seu pensamento e oratória seja na língua grega como na língua latina. Por causa da sua autoridade paterna ele escrevia, porque sabia que tanto nos negócios públicos ou privados, ações particulares ou transações, nada escaparia do dever. Observar o dever seria sempre honroso e negligenciá-lo uma desonra.

A questão da honestidade seria patente para Cícero porque para perseguir o que é honesto consiste em enxergar a honestidade como um único bem ou como algo preferível. Sobre o dever, Cícero afirma que se trata de uma questão dupla que relaciona a natureza do bem e do mal e contém aquilo que sanciona todas as ações dos homens. Sob este aspecto, o dever está relacionado com o que é correto e perfeito. A sua identificação acontece por causa da capacidade do uso da razão, pois o homem com a ajuda da razão percebe as consequências, a origem e a marcha das coisas. Assim pode compará-las e associá-las com o passado e o futuro fazendo uma previsão para aquilo que o aguarda, isso tudo, feito em nome da busca pela

verdade de que o homem necessita ser honesto e útil para cumprir seu dever.

Com este intuito em mente o homem poderia perseguir o que era importante para a vida: harmonia social, a grandeza da alma, a ordem, a constância, a moderação e as demais virtudes. A pessoa não deveria se concentrar em especulação, mas na ação e na correta observância da honestidade e decência. Para tanto, há uma preocupação com a justiça que, segundo o autor, seria a mais esplêndida das virtudes e a primeira qualidade do homem de bem, seguida da caridade que seria denominada como bondade:

O fundamento da justiça é a boa-fé, ou seja, a sinceridade nas palavras e a fidelidade nas convenções. Embora isso possa parecer força-dio, imitamos os estoicos, que procuravam cuidadosamente a etimologia de cada termo. Cremos que a boa-fé vem de fazer, porque que se faz o que se diz (Cícero, 2019, p. 36)².

Desta maneira, para estabelecer o dever é preciso regras que nos mantenham longe da cólera, que reprema e nos acalme, exercendo no homem uma qualidade de contínua observância em respeito às suas próprias ações, a fim de que não existam atos insensatos e arriscados. Estas regras seriam essenciais porque, de acordo com o filósofo romano, “[...] o espírito humano se nutre de instrução, sua mente está sempre em ação, e o prazer de ver e entender é atração contínua” (Cícero, 2019, p. 63)³.

Como afirma Cícero, a dignidade e a decência são imprescindíveis porque a natureza presenteou o homem com uma dupla personalidade. Uma delas seria comum a todos: razão e dignidade, que

² *Dos deveres*, L I, c. VII.

³ *Dos deveres*, L I, c. XXX.

diferenciaria os homens dos animais e seria o princípio dos deveres; e a outra própria de cada indivíduo, ou seja, alguns seriam amáveis, outros guerreiros e com qualidades corporais diferentes, mas em todas as situações, o que valeria seria a manutenção da personalidade como parte da manutenção do decoro e da dignidade; no intuito de manter o caráter e as ações coerentes com o exercício da vida em sociedade. Para isso, cada um teria que autoconhecer e saber o que possuía de mau ou bom, evitando a ilusão de adquirir características não concedidas pela natureza, questionando as deficiências.

É por isso que cada um, para o bom funcionamento do coletivo, deve aplicar a coisas distintas: uns à filosofia, outros à lei, outros à eloquência, pois há virtudes que podem agradar a todos. No entanto, não se pode esquecer que para ter êxito no exercício das funções é preciso ter um bom juízo de caráter e cumprir seus deveres. Pensando que esta será a herança que deixarão, dado que, os deveres da justiça, da honestidade, da benevolência, da modéstia, da moderação serão conduzidos por meio da sabedoria dos mais velhos aos mais jovens. Essencialmente, no sentido de prevenir os jovens contra os vícios e para que eles trabalhem o corpo e a mente e estejam aptos a respeitar aos outros, as leis, a igualdade e lutar contra a altivez vivendo em honestidade e tranquilidade.

Cícero identifica um padrão para este homem que cumpre com a justiça e dignidade para com o outro. Antes de tudo, ele deve ter decoro, compostura e graça no vestir, não cometer maledicências, resguardando daquilo que ofendesse os olhos e ouvidos. Basicamente, a forma de andar, falar e comer teria que ser norteada pela discrição:

A dignidade do semblante deve se manter com boa coloração, devendo ser fruto do exercício. O homem deve ter um asseio nem rebuscado nem chocante e isento de tudo que traga a marca da grosseria e da negligência. É preciso a mesma regra na maneira de se vestir; e sobre isso, como em uma infinidade de outras coisas, a modéstia é o que melhor convém (Cícero, 2019, p. 72)⁴.

A palavra, tanto no discurso formal quanto na conversação íntima, tinha enorme valor. Contudo, a oratória na tribuna e no senado era diferente da conversa familiar e festiva. A diferença era obrigatoria porque na tribuna os preceitos do discurso eram a retórica e na conversação íntima, não. Como arte de falar bem, a retórica deveria ser aprendida mediante uma boa argumentação, boa orabilidade e eloquência. Nesse sentido, só haveria mestres se existissem discípulos para aprender a arte do discurso. Mais importante seria o cuidado com a linguagem, “(...) é preciso atentar no que se fala, tratando seriamente de coisas sérias, agradavelmente de coisas jocosas” (Cícero, 2019, p.74)⁵. Vejamos, há parâmetros que o homem ciceroniano carece eleger para desempenhar com afimco seus deveres, esses deveres seriam cumpridos com a justiça, modéstia e compostura até para com os inimigos:

Nas contestações, mesmo quando nos dizem coisas acerbas, é preciso guardar moderação e sangue frio, evitando a ira. Pois o que se faz com arrebatamento não se mede nem recebe aprovação dos que ouvem (Cícero, 2019, p.74-75)⁶.

De acordo com Cícero, este homem possui qualidades exemplares que fazem dele capaz de conviver tanto no público, quanto

4 *Dos deveres*, L I, c. XXXVI.

5 *Dos deveres*, L I, c. XXXVII.

6 *Dos deveres*, L I, c. XXXVIII.

no privado, respeitando uma certa ordem e servindo ao outro efetivamente com dignidade. A garantia desta dignidade pressupõe que o dever seja cumprido, ou seja, o homem deve servir no âmbito público do mesmo modo que serve no âmbito privado, nem mais, nem menos: “[...] sua casa deve servir como acompanhamento de sua dignidade, e não fazer consistir sua dignidade na casa: o dono honra sua casa e não a casa, seu dono” (Cícero, 2019, p. 75)⁷.

Ainda convém lembrar que é preciso subordinar nossos desejos à razão e por causa disso prestar maior atenção aos defeitos dos outros para não se cometer os mesmos erros. Portanto, esse seria o melhor meio de não errarmos, uma vez que vendo o que está de errado no outro é melhor para corrigir o que há de errado em nós. Por outro lado, para que estas qualidades sejam refletidas neste homem, pensado por Cícero, seria indispensável que a razão, o agir, o falar, o decoro derivasse daquilo que o orador considera como as quatro fontes dos deveres: a prudência, a justiça, a magnanimidade e a moderação. Sendo que a mais nobre de todas elas seria a sabedoria, também conhecida como prudência.

[...] mais nobre de todas as virtudes é essa sabedoria (*sofia* em grego) que os gregos chamam “prudência” (*frónēsin*) e nós entendemos o conhecimento do que é preciso evitar e do que é preciso procurar; ao passo que a sabedoria, para mim a primeira das virtudes, comprehende o conhecimento das coisas divinas e humanas, naquele que encerram as relações dos deuses e dos homens, e da sociedade dos homens entre eles (Cícero, 2019, p. 80)⁸.

Acrescente-se a sabedoria, a justiça porque seria considerada pertencente ao gênero humano e, portanto, neste sentido ela estaria

7 *Dos deveres*, L I, c. XXXIX.

8 *Dos deveres*, L I, c. XLIII.

mais ligada à razão humana do que a própria prudência. Ainda que a prudência seja preferível, a sabedoria cumpre o papel de ligação entre o divino e o homem. A justiça, por sua vez, compara-se àquilo que se refere às escolhas corretas, exercidas pelos indivíduos. Entretanto, para que esta justiça seja desempenhada de forma completa como dever, é preciso que exista àqueles que ensinam. Leva-se em consideração, pelo autor, que os mestres durante suas vidas ensinam e mesmo após sua morte continuam ensinando, pois suas obras permitem que não aconteça o esquecimento dos costumes, das leis e da boa conduta.

Evidenciar o pensamento de Cícero no seu livro I, do Tratado *Dos deveres* nos permitiu avaliar o que escreve Ambrósio em seu próprio Livro I, do Tratado *Dos deveres dos clérigos*.

Tendo isso em vista, começamos a descrever o que Ambrósio entende em seu Tratado como deveres dos clérigos para que possamos analisar o que se constitui dever para ambos autores. O bispo de Milão escreveu que ele não necessitaria pensar muito dele mesmo, mas, se preocupar em educar o que ele considerava suas ‘crianças’ com os mesmos preceitos do mestre da humildade que, segundo ele, era Jesus o Cristo, porque conforme o autor, Cristo educou com sabedoria e guiou seus filhos a uma vida repleta de bênçãos. Logo, devido a isso, ensinar como Cristo era um dever do qual o clero não poderia se eximir.

A ideia ambrosiana era escrever com cuidado e diligência sobre as coisas sagradas, para que não existissem dúvidas a respeito da constituição do cristianismo. Ademais, havia uma preocupação em ser bem-sucedido no ensinar e, ao mesmo tempo, estar atento para aprender. Durante nossas leituras, percebemos essa inquietação na

escrita do autor quando ele classifica que seu aprendizado ocorreu par e passo com seus ensinamentos. Na verdade, ele esclarece que aprendeu e ensinou ao mesmo tempo, porque não teve tempo livre para aprender antes⁹. Agostinho, atenta-nos para que Ambrósio era um homem muito ocupado, sempre atendendo multidões de homens de negócios, possivelmente seria este o motivo que Ambrósio alega para ensinar e aprender ao mesmo tempo: “As multidões dos homens de negócio, a quem ele acudia nas dificuldades, impediam-me de o ouvir e de lhe falar (*Confissões*, L VI, c.3, §3). “

Identificamos reflexão semelhante na obra *Dos deveres dos clérigos*, acerca da importância que é dada ao fato de não se apressar ao falar. Sobre o cuidado ao falar, no *Tratado*, existe a afirmação do autor onde ele cita uma passagem da bíblia : “Ouve Israel! O Senhor nosso Deus é um só” (Bíblia,1993, Dt. 6:4, p. 205). De acordo com ele, não se diz ‘fale’ e sim ‘ouça’. Em consonância com o discurso do autor, vemos que o homem que ele está instruindo precisa seguir determinadas ações, o que fica claro na seguinte declaração que ele cita: “Como poderá um jovem manter uma conduta irrepreensível? Cumprindo tua palavra” (Bíblia, 1993, Sl. 119: 9, p. 739). Sob o mesmo ponto de vista, o autor comprehende que é preciso o silêncio antes de tudo, e escutar antes de falar.

Sobretudo temos a clareza de que a ideia ambrosiana de ministro/clérigo seria daqueles que possuem sobriedade quanto aos pensamentos e que os mantém direcionados e guiados pela sabedoria e justiça. Deste modo, observamos que a ideia de ministro/

9 Agostinho, atenta-nos para que Ambrósio era um homem muito ocupado, sempre atendendo multidões de homens de negócios, possivelmente seria este o motivo que Ambrósio alega para ensinar e aprender ao mesmo tempo: “As multidões dos homens de negócio, a quem ele acudia nas dificuldades, impediam-me de o ouvir e de lhe falar (*Confissões*, L VI, c.3, §3). “

clérigo envolve homens capazes de guardar suas bocas, de fala suave, passivos e não vingativos. Ele fala do exercício da justiça para que estas atitudes ocorram, e compreendemos que esta justiça a qual ele se refere seria o fato de não exagerar nas atitudes e palavras, por medo de que falte a caridade e exceda os vícios.

No parágrafo 23 do livro I, Ambrósio escreve sobre a manutenção da paciência como dever e sobre a espera do momento certo para falar:

Não sem pensar aproveitei o início deste salmo para escrever a você, minhas crianças. Para este salmo que o Profeta Davi deu a Jedutum para cantar, exorto-vos a considerar, ficando encantado com sua profundidade de significado e a excelência de suas máximas. Pois nós temos que aprender naquelas palavras que acabamos de mencionar, que tanto a paciência em manter o silêncio quanto o dever de esperar o momento adequado para falar são ensinados neste salmo, bem como o desprezo pelas riquezas nos versículos seguintes, quais coisas são a principal base das virtudes. Embora, portanto, meditando neste salmo, veio-me à mente escrever “sobre os Deveres”. (Ambrósio, L I, §23).

O autor destaca que este é o trabalho de base para as virtudes, assim como Cícero escreveu ao seu filho para a instrução, o bispo de Milão escrevia de modo semelhante aos seus filhos na fé. Afirma que deveres é uma palavra adequada não somente para as escolas filosóficas e para as sagradas escrituras, a palavra dever precisa ser constantemente utilizada pelos ministros/clérigos.

No §27, do livro I, o autor descreve o que seria para os filósofos o significado de dever, que só poderia existir se fosse derivado de virtudes e do que fosse útil. E em nota de rodapé Ambrósio se refere ao livro *Os deveres* de Cícero:

Os filósofos consideravam que os deveres derivavam do que é virtuoso e do que é útil, e que destes dois se deve escolher o melhor. Então, dizem eles, pode acontecer que duas coisas virtuosas ou duas coisas úteis entrarão em conflito, e a questão é: qual é a mais virtuosa, e qual é o mais útil? Primeiro, portanto, o “dever” é dividido em três seções: o que é virtuoso, o que é útil e qual é o melhor de dois. Então, novamente, estes três estão divididos em cinco classes; isto é, dois virtuosos, dois úteis e, por último, o julgamento correto quanto à escolha entre eles. A primeira, dizem, tem a ver com a dignidade moral e a integridade da vida; o segundo com as conveniências da vida, com riquezas, recursos, oportunidades; enquanto um julgamento correto deve fundamentar a escolha de qualquer um deles. Isto é o que dizem os filósofos. (Ambrósio, II, §27).

Desta forma, para Ambrósio os filósofos afirmavam que o dever só pode ser útil e virtuoso e para saber se haveria conflito entre as duas possibilidades seria necessário entender qual a opção seria melhor mediante julgamentos sábios. Estes julgamentos perpassariam a ideia de dignidade moral e integridade por meio das condições de riqueza, oportunidades e recursos. Para o bispo de Milão, este seria o pensar dos filósofos e ele, em nota de rodapé, cita Cícero para confirmar aquilo que ele escreveu.

A nota de rodapé refere-se ao capítulo 3, do Livro I de Cícero onde ele escreve que:

Tudo o que é correto é definido como dever perfeito, mas o dever mediano é aquele a que se pode dar uma razão plausível. Segundo Panécio, examinam-se três coisas diferentes quando se quiser uma resolução prática. A primeira, se o que se apresenta é honesto ou desonesto; sobre isso a mente muitas vezes se confunde. Em segundo lugar, procura-se saber se a resolução aumenta as coisas agradáveis e as comodidades da vida, as riquezas, os recursos, o poder, o crédito, enfim, se a vontade para si e para os outros; esta segunda relação se prende a utilidade. Por último, trata-se de saber se aquilo se parece útil na aparência não se opõe ao honesto quando a honestidade nos retém de um lado e o interesse do outro; nessa incerteza, o espírito se encontra nos dois sentidos. (Cícero, 2019, p.32)¹⁰.

10 *Dos deveres*, L I, c.III.

Logo, definido assim, chegaria ao melhor de tudo o bom julgamento, a dignidade e a integridade. Sendo que o bom julgamento teria que aparecer sempre entre a melhor escolha de todos a fim de alcançar aquilo que é virtuoso e seguir as regras pensando na construção de um futuro em vez de somente pensar no presente.

Seriam estas as ideias de Cícero expostas na concepção de Ambrósio, no entanto, a elas o bispo acrescenta a ideia de pensar na vida eterna. Consequentemente, averiguamos que há uma distinção de futuro para ambos autores. Entendemos que futuro para Cícero é algo que planejamos para obtermos uma vida coletiva organizada, honesta e útil; para Ambrósio pressupõe-se a organização, honestidade e utilidade, entretanto, não somente nesta vida, mas, especialmente para uma vida eterna.

Outro ponto discutido por Cícero é quando ele descreve as palavras como algo muito importante para o discurso e para a conversação íntima: “A palavra tem grande influência: há duas espécies delas: o discurso propriamente dito e a conversação familiar; [...] (Cícero, 2019, p.73)¹¹. Da mesma forma, o bispo mediante os exemplos que ele traz de Pitágoras, que ensinou o silêncio aos seus discípulos, e o exemplo de Davi, que esperava o momento certo para falar, ele ensinou aos clérigos a importância das palavras:

Por que, Pitágoras ele mesmo, que viveu antes da época de Sócrates, seguiu os passos do profeta Davi e deu a seus discípulos uma lei de silêncio. [...] Pitágoras novamente estabeleceu sua regra, para que pudesse ensinar homens falar sem falar. Mas Davi fez a sua, para que, falando, pudéssemos aprender mais como falar. Como pode haver instrução sem exercício ou avanço sem prática? (Ambrósio, L I, § 31).

¹¹ *Dos deveres*, L I, c. XXXVII.

Como resultado, ele esperava que os ministros soubessem diferenciar o uso das palavras nas conversas cotidianas e o uso das palavras no exercício do ministério. Pensando que, deste uso poderia resultar o bem ou o mal que acarretaria o futuro eterno de cada um. Ademais, com a prática do uso das palavras no momento certo, aprenderiam quando falar.

Saliente-se que Ambrósio também possuía um ideal de homem, da mesma forma que o filósofo. Esse homem seria aquele que fosse temente a Deus, obediente aos pais, honrado para com os mais velhos, puro, humilde, deveria amar a paciência e a modéstia.

Quão amável é a virtude da modéstia, e doce é quando provida com graça [...] a primeira regra é a modéstia, e o mesmo vale e é verdade em todo tipo de fala, quem possui os princípios da modéstia possui a graça em seu favor para avançar (Ambrósio, L I, § 67).

Vemos então que o autor faz questão de frisar que a modéstia é critério para o homem cristão que está em formação e, além disso, há a questão da pureza e da castidade como guia para manter, principalmente, os jovens mais seguros. São os princípios que regem a natureza destes indivíduos deste período histórico, de acordo com as ideias ambrosianas. Da mesma forma que Cícero dispõe sobre utilidade da beleza do corpo e da compostura, o bispo também reconhece que os clérigos precisam preservar seus corpos, seus gestos, manter o tom de voz suave, uma qualidade na postura do corpo sem trejeitos efeminados.

O reconhecimento dos homens da comunidade eclesial seria tangível a todos se estivesse relacionada com a coragem de exercer o dever do ministério mediante o exercício da fé correlacionada à

razão. Da mesma forma que para Cícero (2019) o padrão de homem seria aquele que cumprisse a justiça com dignidade absoluta e portasse com extremo decoro. Outrossim, para Ambrósio a modéstia e o decoro seriam a companhia da pureza e da castidade, o que manteria os homens a salvo. Assim como Cícero, uma preocupação com os gestos corporais demonstrados em público. Além disso, seria recomendado que houvesse determinado compromisso com o exercício dos deveres que pudesse ser notado por todos ao redor, sem arrogância, mas com empenho.

As similaridades entre os tratados são notáveis, porque ambos os escritores possuem esta preocupação com a maneira de andar dos homens e que eles não sejam falsos apenas para satisfazer os outros. É importante que sejam calmos e reservados em todo o tempo. Percebemos que para os autores o decoro é de extrema importância. Ambrósio, por exemplo, comprehende que a virtude não está na beleza do corpo, mesmo que precise existir certa graciosidade, a modéstia deve ser o brilho da face do ministro e dar a ele uma aparência mais aceitável. A voz precisa ter um tom vigoroso, precisa ter qualidade e ritmo e passar ao ouvinte as qualidades das virtudes. Por isso, o autor entende que a sabedoria para preservar a modéstia só é razoável quando os clérigos seguem adequadamente seus deveres. Para tanto, os ministros devem ficar longe de banquetes com estranhos, das casas das viúvas e das virgens, exceto quando for realmente necessário e acompanhado dos ministros mais velhos.

Nas noções ambrosianas do Tratado é necessário que as ações sejam controladas na vida dos ministros. Ele deixa claro que as paixões precisam ser ponderadas pela razão, aconselha que exista moderação nos desejos e acima de tudo as coisas devem ser feitas em

ordem apropriada, isto é, não se deve deixar que a paixão vença a razão, ao contrário, a paixão necessita obedecer a razão. O controle dos vícios diante das adversidades é que demonstrará o caráter do homem e mostrará quem é que possui prudência, justiça, coragem e temperança.

No caso do Tratado ambrosiano, ele dá exemplo de homem prudente mediante a apresentação dos anciões das escrituras sagradas. A prudência para ele seria exemplificada na vida de Abraão que aceitou Deus como criador, diferente dos maniqueístas com suas práticas ascéticas ou dos arianos que negavam o princípio da divindade de Cristo:

A prudência ocupou o primeiro lugar no santo Abraão. Porque dele dizem as Escrituras: “Abraão creu em Deus, e isso lhe foi imputado como justiça;” pois ninguém é prudente quem sabe não Deus. Novamente: “O tolo disse: Deus não existe”; pois um homem sábio não diria isso. Como é sábio aquele que não procura o seu Criador, mas diz a uma pedra: “Tu és meu pai”? Quem diz ao diabo como faz o maniqueísta: “Tu és o autor do meu ser”? Como é Ário sábio, que prefere um criador imperfeito e inferior a um criador verdadeiro e perfeito? (Ambrósio, L I, §117).

A sabedoria e a prudência andariam juntas para compreender o que era justo e levar o homem à prosperidade. Significa para Ambrósio que sem justiça não há prudência. A ideia ambrosiana insiste que a justiça primeiro se direciona a Deus, depois ao império, em seguida aos pais e por último a todos. Este seria o dever dos ministros, demonstrar e preservar esta ordem das coisas.

Por isso, a ideia do Tratado aos ministros insiste que o dever é natural e mútuo. Isso ocorre, segundo o autor, porque se utilizaria dos ensinamentos que estão inscritos nas escrituras sagradas. Para

ele, os escritos sagrados são vistos como uma verdade imponderável e por intermédio destes ensinamentos ajuda-se o outro, mutuamente. A palavra justiça, contida no texto, para o autor, exprime que a essência de ser justo é para ser bom para os outros do que para si mesmo. Somente assim pode sustentar uma sociedade. Esta convicção seria tão forte ao ponto de manter tudo ordenado.

Grande, então, é a glória da justiça; para ela, existindo mais para o bem dos outros do que para de si mesmo. Ela funciona para os laços de união e companheirismo entre nós. Ela ocupa um lugar tão alto que ela tem todas as coisas sob sua autoridade e, além disso, pode ajudar outras pessoas e fornecer dinheiro; nem ela recusa seus serviços, mas até corre perigos para os outros (Ambrósio, L I, §136).

Observa-se que, aquele que fosse cumprir seu dever teria que alcançar um nível de virtude que fosse capaz de resistir a qualquer falha ou fraqueza. Suas posses seriam para o bem de todos, porque não haveria como ser justo sem ser gentil com o outro da mesma forma que gostaria que o outro fosse gentil para consigo. Por isso, a preocupação com o poder, pois quanto mais poder em mãos, maior deveria ser o exercício da beleza da justiça. A preocupação com o dever, é porque aquele que exerce o ministério detém poder e, portanto, este poder precisa ser demonstrado perante o outro com benevolência e justiça, ajudando o fraco em suas dificuldades, não usando o poder à custa da liberdade de outrem.

Na concepção ambrosiana ter estas qualidades, somente seria possível porque o fundamento do cristão seria a fé. E a razão somente atuaria mediante a fé, por isso ela não seria perecível e tornaria capaz de moldar os atos dos ministros para que eles pudessem exercer suas funções com constrição. Desta maneira a fé seria um motor

para as ações dos ministros e permitiria o uso da razão em seus atos. E o dever primeiro dos ministros seria com os da Igreja. A ajuda seria primeiramente oferecida aos da casa, aqueles que têm por fundamento a fé cristã, porque ali estaria a procura e o compromisso com a verdade. Compreendemos que nesta parte, há um contraponto com a ideia ciceroniana descrita sobre o poder exercido pela pátria, o dever e a função da pátria para os romanos. Seria algo parecido com que a ideia ambrosiana trata a função, o poder e o dever da Igreja. Vejamos, na seguinte passagem em que Cícero expõe:

Quando o espírito percorre todas as sociedades humanas, não encontra nada mais empolgante do que as relações entre nós e a pátria. Temos amor por nossos pais, por nossos filhos, pelo próximo, por nossos amigos; mas só a pátria enfeixa todos os amores. Qual o homem de bem que hesitaria em morrer por ela, se algo pudesse servir com essa morte? (Cícero, 2019, p.47)¹².

Já Ambrósio retrata a Igreja, como uma pátria terrena fundada em Cristo:

Assim diz o Senhor por meio de Isaías: “Eis que ponho uma pedra como alicerce em Sião.” Isto significa Cristo como o fundamento da Igreja. Pois Cristo é o objeto da fé para todos; mas a Igreja é como se fosse a forma exterior de justiça, ela é o direito comum de todos. Para todos em comum ela reza, por todos em comum ela trabalha, nas tentações de todos ela é provada. Então aquele que nega a si mesmo é de fato um homem justo, é de fato digno de Cristo. Por esta razão Paulo fez Cristo ser o fundamento, para que possamos edificar sobre Ele as obras de justiça, enquanto a fé é a fundação. Em nossas obras, então, se forem más, aparece injustiça; se eles são bons, justiça (Ambrósio, L I, §142).

Desta forma, a Igreja em última instância teria que representar

¹² *Dos deveres*, L I, c. XVII.

o primeiro dever dos ministros. A ela eles deveriam a devoção, a humildade, a caridade, a coragem e a temperança, porque mesmo que, fora da Igreja, os filósofos tivessem desenvolvido suas ideias sobre pátria e natureza humana, para os padres da patrística as escrituras desenvolveram estas ideias em primeiro lugar. O comprometimento dos ministros/clérigos seria primeiramente com o fundador da Igreja: Cristo, que se fez pobre, mesmo sendo rico, para enriquecer a todos com sua sabedoria, fé, prudência e justiça. Por isso, a benevolência e a justiça mediante o exercício da fé e do dever se expandiu pela união dos sacramentos, primeiro os da Igreja, crianças, pais, irmãos até chegar ao restante do mundo romano.

Analogamente, as virtudes e a benevolência do corpo de Cristo têm o comprometimento de ligar-se com a Igreja mediante o batismo e a comunhão dos mistérios recebidos por intermédio da graça. Na benevolência está contida a coragem que removeria toda a sorte de raiva, permitindo que as barreiras fossem quebradas entre os inimigos e ele pudesse se tornar um, no sentido de coletividade e ordem. Segundo a ideia ambrosiana de benevolência, ela pode ser tão importante que consegue, ao ser exercida naturalmente, combater as divergências.

Nas leituras também verificamos a importância da coragem, que pode ser dividida entre a coragem que se exerce em tempos de guerra e a coragem que se exerce em casa. Se a coragem demonstrada em casa não for provida de justiça, ela pode ser sinal de fraqueza, mas uma vez que a justiça seja completa, haverá demonstração de força no sentido de ter sabedoria para lidar com a lassidão e estar mais forte para tratar com a injustiça. O mérito da coragem estaria em usar o conhecimento para produzir o bem de forma honesta que

produzisse a felicidade.

Para escapar da humilhação, da fraqueza, da injúria, dos sentimentos maus da alma, o autor reafirma que a coragem ajustada à justiça proporciona uma audácia à mente. Percebemos então que esta coragem também está ligada com o controle da mente. A mente forte somente seria possível para aqueles que soubessem lidar com a fraqueza, seja em momentos de guerra ou em momentos que envolvessem afazeres cotidianos. Ambrósio escreve que Panécio, Cícero e Aristóteles também tiveram esta clareza, que quando o homem é capaz de dominar a si mesmo pode considerar que ele é um homem de coragem e prudência: “A glória da fortaleza, portanto, não repousa apenas na força do próprio corpo ou nos braços, mas sim na coragem da mente. [...] De onde, então, Cícero e Panécio, ou mesmo Aristóteles, tiraram essas ideias é perfeitamente claro. (Ambrósio, L I, § 179 e 180).”

Por outro lado, seria preciso desempenhar estes deveres na Igreja agradando a Deus, porque desta forma o poder da Trindade estaria garantido. É interessante, que o bispo de Milão descreve esta atitude como uma forma de agradar ao líder maior que é Deus, depois hierarquicamente a Igreja, seus membros e o Império. Uma vez mais, observamos semelhança com o conteúdo do tratado de Cícero que também escreve sobre a manutenção da ordem para que a pátria possa funcionar de maneira correta. Para ambos autores, a excelência da alma estaria no exercício da justiça, retirando-se da covardia e postando com decoro.

Verifica-se ainda que, postar-se com coragem, seria a melhor forma de lutar contra os vícios e a avareza. Quem tem coragem não se deixa levar pela tentação dos desejos e pelo medo. Consegue per-

seguir a verdade de forma implacável e com bravura, diz Ambrósio:

Mas, novamente, ninguém deve se aposentar por covardia ou desistir de sua fé por medo do perigo. Com que graça deve a alma ser equipada e a mente treinada e ensinada a permanecer firme, de modo a nunca ser perturbado por quaisquer medos, ser quebrado por quaisquer problemas ou ceder a quaisquer tormentos! Com que dificuldade eles realmente enfrentam! Mas assim como todas as dores parecem menores diante do medo de dores maiores, assim também, se você edificar sua alma por meio de conselhos tranquilos e decidir não se desviar de seu curso, e colocar diante de ti o medo do julgamento divino e o tormento do castigo eterno, você pode ganhar resistência mental. (Ambrósio, L I, §188)

Cícero complementa que isso é o que diferencia os homens dos animais, a capacidade consciente de usar da ética para se portar corretamente perante o outro. Semelhantemente, os tratados trabalham com a ideia de que as virtudes devem ser vistas tanto na prosperidade quanto na adversidade:

Lembre-se que a natureza nos deu dupla personalidade: uma, comum a todos nós, quinhão de razão e dignidade que nos eleva acima dos animais, princípio de todos os nossos deveres, e de onde derivam o que se chama dignidade e decência; a outra própria de cada um de nós. Assim como há diferença entre os homens segundo suas qualidades corporais, que fazem uns leves e próprios para as corridas, outros, robustos e próprios para a luta, prevalecendo nuns a dignidade, noutras a amabilidade, também entre os espíritos há as mesmas situações (Cícero, 2019, p.64)¹³.

Por sua vez, Ambrósio afirmava que além da justiça e da coragem, a temperança é uma virtude que nos dá motivação para que se viva com tranquilidade e moderação. O caminho da virtude passaria

13 *Dos deveres*, L I, c.XXX.

por ela e pela observância dos homens mais velhos, porque na companhia deles seria possível viver uma vida com maior plenitude. O autor prossegue dizendo que cada um de nós temos nossos próprios poderes e os conhecemos, por isso na maioria das vezes os deveres são precedidos pelos caracteres de cada um, mas, antes de prosseguir atrás daquilo que achamos ser melhor e mais louvável, devemos primeiro entender as consequências disso e compreender as consequências só é possível pela observância do caminho dos mais velhos.

Na execução dos deveres, a ideia ambrosiana era que os ministros fossem capazes de julgar eles mesmos fazendo o que era bom e distanciando daquilo que era ruim. O bispo de Milão afirma que muitos estão preocupados apenas com o presente. Entretanto, como ele não via as coisas assim, ele se preocupava muito com o futuro. Vemos então o zelo que ele tinha com a continuidade da humanidade. Preocupar-se com a nobreza do futuro, garantiria as diferenças entre sagrado e profano, naquilo que se poderia explicar e entender. A ciência de tudo, somente seria possível porque estas diferenças lideravam o que era ou não era bom.

Percebe-se que mesmo que o Livro I do Tratado de Ambrósio seja mais extenso que o Livro I do Tratado de Cícero, a temática é a honradez, o decoro, o dever e a virtuosidade. Digamos que Cícero seja mais sintético em sua exposição a respeito dos deveres ao seu filho, ao menos no primeiro livro. Ora, a abordagem ambrosiana tem em seu conceito mostrar diante dos exemplos das personagens das escrituras sagradas, principalmente a verdade que o homem deve perseguir para cumprir com seu dever no ministério, ou seja, deter-se longe do abuso, não se deleitar com coisas erradas e por fim lutar seus próprios combates com responsabilidade enfrentando suas pró-

prias dores com bravura.

Em nossa concepção, as diferenças dos autores residem no fato de Ambrósio escrever aos seus ministros com o intuito de ensina-los a agir com sabedoria e decoro tratando-os com zelo de um pai, porque ele os chama de meus filhos, para o convívio cristão e a expansão da comunidade cristã:

E como Cícero escreveu para a instrução de seu filho, eu também escrevo para ensinar vocês, meus filhos. Porque eu amo você, a quem gerei no Evangelho, não menos do que meus verdadeiros filhos. Pois a natureza não nos faz amar mais ardente mente do que a graça. Nós certamente devemos amar aqueles que pensamos que estarão conosco para sempre do que aqueles que estarão conosco em apenas este mundo. Muitas vezes nascem indignos de sua raça, de modo a trazer desgraça ao pai; mas vocês nós escolhemos de antemão, para amar. Os filhos naturais são amados por necessidade, o que não é suficientemente adequado e constante para implantar um amor duradouro. Mas vocês são amados por meio da nossa escolha deliberada, onde um grande sentimento de carinho se combina com a força do nosso amor: assim se testa o que se ama e se ama o que se escolheu (Ambrósio, L I, §24).

Cícero, por sua vez escreve ao filho sobre a natureza dos deveres dos homens para lidar com aquilo que é de negócio público e privado:

Resvolvi escrever agora para você, começando pelo que melhor convenha para a sua idade e à minha paterna autoridade. Entre as coisas sérias e úteis tratadas pelos filósofos, não conheço nada mais extenso e cuidado do que regras e preceitos que nos transmitiram a propósito dos deveres. Negócios públicos ou privados, civis ou domésticos, ações particulares ou transações, nada em nossa vida escapa ao dever: observá-lo é honesto; negligenciá-lo, desonra (Cícero, 2019, p.30)¹⁴.

14 *Dos deveres*, L I, c. II.

Há, portanto, uma preocupação por parte dos autores em ensinar. O ensino de ambos gira em torno daquilo que é a natureza do dever. A natureza do dever em Cícero é a honra e o bem no exercício de uma vida prática regulada por boas ações: “A questão sobre o dever é dupla: se relaciona com a natureza do bem e do mal e encerra preceitos que devem regular todas as nossas ações (Cícero, 2019, p.30).” Ambrósio, escreve que o Tratado sobre os deveres não pode ser supérfluo e afirma que: “Mas não medimos nada além daquilo que é adequado e virtuoso, e que pela regra das coisas futuras e não das coisas presentes; e não afirmamos nada que seja útil, mas o que nos ajudará para a bênção da vida eterna; certamente não aquilo que nos ajudará a aproveitar apenas o tempo presente (Ambrósio, L I, §28).

O autor estoico, preocupa-se que o filho tenha postura decorosa e honrada em público e privado para que concorra para o bem da sociedade e o autor cristão, pretende que seus filhos na fé sejam honrados e virtuosos para que possam garantir uma vida eterna.

Considerações Finais

Cícero escreveu ao seu filho Marco Túlio para que ele levasse uma vida inclinada à justiça e a diferenciação do bem e do mal. Que ele assim vivesse com retidão e bondade pensando no seu dever de cidadão ao agir integralmente e com justiça. Para Ambrósio, os ministros baseados nos exemplos dos anciões das escrituras sagradas também possuíam o dever para com a comunidade cristã. Deveriam, portanto, agir com responsabilidade, fazendo o bem e se distanciando do mal. Tendo postura na fala, no andar, no agir sempre com gentileza, bondade, justiça e prudência. Dessa maneira, seriam

exemplos em sua comunidade eclesial.

Percebemos uma preocupação com ensinar e dar continuidade a um modelo de homem. O modelo de homem ciceroniano valia-se da honestidade como único bem, o que deveria ser procurado por todos. Sendo que, nesse sentido, a busca pela honestidade estaria correlacionada ao dever que seria regulado pela natureza do bem e do mal. A natureza do bem e do mal estaria relacionada ao que é correto que levaria aquilo que é perfeito. Sendo assim, o dever pode ser entendido como a eleição de ações e atos virtuosos perfeitos que governam a vida do homem não só para benefício próprio mas, para o benefício comum.

O bispo de Milão, por sua vez, remete a questão do dever dos clérigos como algo que eles devam fazer em benefício da comunidade eclesial e que precisa ser feito demonstrando virtudes. A modéstia, a temperança, a justiça e a coragem estariam diretamente ligadas ao cumprimento do dever para com o outro. Vimos, que, além disso, toda a ação deve estar orientada por aquilo que é útil e decoroso perante a coletividade. Assim, percebemos que ambos autores tratam o dever a partir do que é útil, honesto e virtuoso.

Desta forma, vemos que nos Tratados há uma preocupação com um projeto de homem e de educação. Verificamos tal alegação porque comprehende-se que neles há indicações dos caminhos que os indivíduos devem seguir para ter boas posturas, gentileza, exercício da justiça, da equidade e respeito para o bem comum. Ao mesmo tempo, o projeto de educação se delineia quando Cícero se preocupa em ensinar ao filho e Ambrósio se preocupa em ensinar aos clérigos.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

AGOSTINHO. **Confissões.** Trad. J. Oliveira Santos. Col. Pensadores, 3^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

AMBROSE OF MILAN. On the Duties of the Clergy, Book I. In: SCHAFF, Philip. **Ambrose: Selected Works and Letters.** Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1893, p. 29-122.

BÍBLIA SAGRADA. **A Bíblia do Pão.** Petrópolis: Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1993.

CÍCERO, Marco Túlio. Livro I. In: CÍCERO, Marco Túlio. **Dos Deveres.** Trad. João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019, p.29-82.

Fontes Secundárias:

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História.** Col. Debates: História, Editora Perspectiva, 1969.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais.** 6^a ed. Lisboa: Editora Presença, 1990.

GILL, Christopher. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos.** Trad. Raul Filker. São Paulo: Odyssaeus Editora, 2006, p.35-63.

INWOOD, Brad. Estoicismo, uma odisséia intelectual. In: INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos.** Trad. Raul Filker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p.1-5.

NETO, João Mendes. Sobre a obra. In: CÍCERO, Marco Túlio. **Dos Deveres.** Trad. João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019, p. 7-9.

*Entre o sagrado e o profano: religião e poder no
controle da sexualidade na Sociedade Colonial
Luso-americana*

Paulo Henrique Silva Bezerra¹

Marcus Baccega²

Introdução

A Igreja Católica, baseada a partir da religião cristã, foi no período colonial luso-americano um dos principais pilares na idealização das relações de poder e controle social. Tendo sido transportada da Europa como um componente central do projeto civilizatório e de dominação, ela não apenas determinou padrões de comportamento moral, mas também serviu como base para a sustentação das estruturas de poder político e jurídico. Neste contexto, o papel exercido pelo Tribunal Inquisitorial português foi decisivo na repressão de práticas tidas desviantes, especialmente no campo da sexualidade. O objetivo deste trabalho é propor uma análise das implicações do pensamento religioso europeu na formação das normas de moralidade sexual na Colônia, com ênfase no papel da religião como mediadora de poder e disciplinamento. Para isso, consideramos pensar em como os processos inquisitoriais

1 Mestrando em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes - UFMA

2 Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Maranhão.

funcionavam como um campo de confronto entre sagrado e o profano, mostrando a complexa interação entre a religião, a sexualidade e poder na América Portuguesa.

Conforme Pierre Bourdieu (2007), o campo religioso não é apenas um espaço de práticas espirituais, mas uma arena de disputas por poder simbólico, onde instituições como a Igreja Católica se legitimam enquanto agentes dominantes. Na sociedade colonial luso-americana, esse poder foi exercido pela imposição de normas de comportamento, especialmente no campo da sexualidade, em que a moral religiosa fundamentava práticas repressivas como as da Inquisição. Bourdieu irá argumentar que o campo religioso é estruturado por relações de poder internas e externas, nas quais os agentes competem pelo monopólio da autoridade simbólica. Isso fica evidente na sociedade colonial luso-americana, onde a Igreja consolidava seu monopólio sobre o sagrado, utilizando a moralidade sexual e legitimando práticas de repressão, como as conduzidas pela Inquisição.

O principal objetivo desta intervenção é aprofundar a reflexão e compreensão acerca dos estudos sobre as imposições de padrões morais à sociedade, fundamentando-se em abordagens teóricas e metodológicas acerca do estabelecimento de um sistema de controle da moralidade na sociedade colonial dos territórios ultramarinos portugueses, com particular ênfase na Amazônia Portuguesa do século XVII. O intuito central desta investigação é compreender o conjunto moral que se desenvolveu nesse contexto específico, influenciado pelos padrões éticos provenientes da tradição cristã europeia, exercendo uma notável influência nas percepções sociais sobre o que era considerado aceitável ou condenável moralmente na sociedade colonial. Para alcançar uma compreensão mais profunda

desse cenário, esta pesquisa utilizará como estudo de caso o processo inquisitorial de Francisco Coelho, cuja documentação está integralmente disponível no acervo digital do Arquivo da Torre do Tombo.

O pensamento religioso europeu e a moralidade sexual

Segundo Michel Foucault, em sua obra, “História da Sexualidade I: A vontade de saber”, em relação a uma evidenciação de uma circunstância acerca do sexo nos últimos três séculos, pondera que:

Muito mais do que um mecanismo negativo de exclusão ou de rejeição, trata-se da colocação em funcionamento de uma rede sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes; não se trata de um movimento obstinado em afastar o sexo selvagem para alguma região obscura e inacessível mas, pelo contrário, de processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, manifestam-no, fazem-no falar, implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade: todo um cintilar visível do sexual refletido na multiplicidade dos discursos, na obstinação dos poderes e na conjugação do saber com o prazer. (FOUCAULT, 2020, pp. 70-71)

Segundo Foucault, nos últimos trezentos anos, o sexo não só foi reprimido por uma espécie de censura geral, mas foi trazido à tona por meio de discursos — a proliferação do conhecimento e um discurso centrado na compreensão. A sexualidade, para ele, era algo a ser distribuído e implantado por meio dos pontos em que as redes de discurso são reunidas: esta é também uma produção em que o poder é tudo o que os discursos de poder mascaram por práticas de registro voltadas à mera repressão e servindo normas e conhecimento sobre sexualidade que se estendem muito além do que consideraríamos procedimentos normais de repressão. Dentro disto, a semântica europeia dá prioridade às ações da Igreja Católica como um processo

em que a moral sexual é desenvolvida, basicamente fundamentada na Teologia e orientada para o pecado. Esta é uma concepção estabelecida não apenas para reprimir, mas também para organizar a sexualidade, colocada como um elemento fundamental dentro do sistema social.

Já a sodomia, historicamente, referia-se a práticas sexuais consideradas não normativas, sendo frequentemente associada a atos性uais entre pessoas do mesmo sexo. Historicamente, o termo foi utilizado de maneira ampla e, muitas vezes, vaga, abrangendo uma variedade de comportamentos que não se conformavam às normas sociais predominantes. O entendimento e a percepção da sodomia variaram significativamente ao longo do tempo e em diferentes culturas. No período medieval e no período moderno, a sodomia era frequentemente considerada um pecado grave pela Igreja Católica e pelas autoridades seculares; segundo Warren Johansson (1990), a palavra sodomia surgiu na Baixa Idade Média como designação para pecados contra a natureza. Desta forma, práticas eróticas que atualmente denominamos felação, relação homossexual e zoofilia eram, irrestritamente, cognominados sodomia. Ela estava sujeita a punições severas, incluindo a perda de propriedades, penas de prisão e, em alguns casos extremos, a pena de morte pela fogueira. No que tange ao campo jurídico, as Ordenações Afonsinas (1446) foram o primeiro código jurídico português a criminalizar o pecado da sodomia, no qual se imputava aos praticantes deste pecado que:

e porque segundo a qualidade do pecado, assim deve gravemente ser punido: porém mandamos, e pomos por Lei geral, que todo homem, que tal pecado fizer, por qualquer guisa que se possa, seja queimado, e feito por fogo e pó, por tal que nunca de seu corpo, e sepultura possa ser ouvido memória. (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII)

Anita Novinsky (2009) destaca que, durante o Antigo Regime, a religião desempenhou um papel crucial na orientação da sociedade, influenciando não apenas a esfera espiritual, mas também aspectos políticos e costumes. Ela argumenta que a religião era imposta e obrigatória para todos os estratos sociais, exercendo uma influência profunda sobre a moral coletiva (NOVINSKY, 2009, p. 24). Nesse contexto histórico, a regulação dos padrões morais estava intrinsecamente vinculada aos preceitos e valores cristãos europeus, os quais exerciam uma significativa influência sobre a dinâmica social e cultural nas colônias portuguesas. No escopo de uma análise mais aprofundada, almejamos aprimorar a compreensão acerca da operacionalização da moralidade e do controle social nessa conjuntura histórica específica.

Por tanto ordenamos, e mandamos, que se houver alguma pessoa tão infeliz, e carecida do lume da razão natural, e esquecida de sua salvação, (o que Deos não permitta) que ouse commetter um crime, que parece feio até ao mesmo Demonio, vindo á noticia do nosso Provisor, ou Vigario Geral, logo com toda a diligencia, e segredo se informem, perguntando algumas testemunhas exactamente; e o mesmo farão nossos Visitadores, e achando provado quanto baste, prendão os delinquentes, e os mandarão ter a bom recado, e em havendo occasião, os remettão ao Santo Officio com os autos de summario de testemunhas, que tiverem perguntado [...] (VIDE, 1707, p. 377)

O trecho citado acima, retirado das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, sendo um compilado de normas elaborado para ser a principal legislação eclesiástica da América Portuguesa, redigido em 1707 e elaborado pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, evidencia a forma como a Igreja tratava e agia com as pessoas que praticavam o dito “pecado nefando” de sodomia, tanto no

campo religioso como no campo secular.

Durkheim, em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, aponta a religião como um mecanismo social que cria conexões e estabelece normas coletivas. Para ele, a moralidade derivada da religião é um reflexo da necessidade da sociedade de regular e manter sua ordem interna.

É a própria autoridade da sociedade que se estende a determinadas maneiras de pensar, que são como que as condições indispensáveis de toda a ação comum. A necessidade com que as categorias se impõem a nós não é, portanto, efeito de simples hábitos cujo jugo poderíamos eliminar com um pouco de esforço; e menos ainda da necessidade física ou metafísica, já que as categorias mudam de acordo com os lugares e os tempos; trata-se de uma espécie particular de necessidade moral que é para a vida intelectual o que a obrigação moral é para a vontade. (DURKHEIM, 1989, p. 47)

Religião, de acordo com Émile Durkheim, é uma estrutura social que organiza a vida coletiva e estabelece normas de conduta que carregam os valores integrais de uma sociedade. No contexto do pensamento religioso europeu, a moralidade sexual definida pela Igreja Católica era muito mais importante do que a mera manutenção de uma ordem social estratificada em que o corpo e os desejos simbolizavam o controle sobre o indivíduo. A noção de pecado, portanto, deixou de ser apenas uma questão puramente do reino da alma, mas também uma forma de o controle social ser imposto.

Segundo Artur Isaia, a construção religiosa cristã do Brasil já nasce com uma complexidade herdada de uma experiência ibérica de certa maneira, desviada daquela já organizada pela Igreja Católica. Segundo a qual, “para além da ideia de uma monarquia portuguesa, cuja fidelidade à ortodoxia católica foi a característica

dominante, a experiência dos colonizadores já acenava para uma complexidade étnica, cultural, linguística e religiosa” (ISAIA, 2009, p.95).

Essa moralidade transportada para a América Portuguesa funcionou como uma arma nas mãos dos detentores do controle populacional local. Práticas como confissão e processos inquisitoriais ajudaram a Igreja a usar mais reforço para desempenhar esse papel intermediário entre o sagrado e o profano, impondo a visão de mundo europeia e equilibrando as esferas pública e privada da vida, observando algum mecanismo. Segundo Laura de Melo e Souza (1997), há uma inexistência de espaços íntimos na colônia, demonstrando uma ausência de privacidade.

A Inquisição na América Portuguesa em combate ao pecado de sodomia: poder e controle moral

Durante a atuação do Tribunal da Santa Inquisição, um período em que as autoridades eclesiásticas procuravam suprimir a heresia e comportamentos considerados moralmente desviantes, as acusações de sodomia eram frequentes, principalmente nos domínios ultramarinos portugueses, sendo considerado delito de foro misto; foi somente em 1613, a partir do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recompilado por mandado de Dom Pedro de Castilho, Bispo, Inquisidor Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal, que este crime de sodomia começou a constar nos Regimentos da Inquisição lusa.

No que tange ao delito da sodomia, o Regimento de 1613 seguia os mesmos procedimentos judiciais utilizados aos casos de he-

resia e apostasia:

Os Inquisidores conhecerão do pecado de sodomia e procederão contra culpados de qualquer grau, preeminência e qualidade que sejam, posto que exemplos, ou Religiosos, no modo e na forma como se procede no crime de heresia e apostasia, despachando-os com os Deputados e condenando-os nas penas que lhes parecer, e ainda nas que, pela ordenação deste Reino, estão contra semelhantes estabelecidas, até serem entregues à Justiça Secular, conforme ao Breve de Sua Santidade e Provisão do Cardeal Dom Henrique que sobre este caso passou e se ratificarão as testemunhas em forma, fazendo- se publicação delas, calados os nomes. E para tais casos será chamado o Ordinário, e os culpados irão ao Auto da Fé, salvo quando parecer ao Inquisidor-geral que convém dar nisto outra ordem, conformando-se com o que Sua Santidade tem ordenado. E mandamos aos Inquisidores e Visitadores do Santo Ofício, que por nenhum caso, aceitem denúnciação contra pessoa alguma, que haja cometido pecado bestial, ou de molícies, salvo quando tratando do pecado nefando, incidentemente lhes for denunciado tais delitos.
REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO – 1613.
Liv. I, tit. V, § VIII).

Ainda em relação aos termos jurídicos, o Concílio de Trento (1545- 1563), exarou uma das principais normas estabelecida pela Igreja no período colonial, exercendo máxima influência sobre a Península Ibérica, combatendo, ao longo de sua atuação, principalmente o avanço do protestantismo na Europa e preconizando a reforma no interior da Igreja. Segundo Pollyanna Mendonça, o Concílio de Trento se destacou na tentativa de moralização dos costumes e das atitudes e no estreitamento dos laços de vigilância sobre sacerdotes e leigos.

Como a reforma moral se processava aquém e além-mar, logo as determinações tridentinas chegariam às colônias. Mesmo com a grande dificuldade de se fazer cumprir tais objetivos em tão imenso território, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de

1707, adaptaram para a colônia portuguesa na América seu audacioso projeto de reforma de costumes. Esse Sínodo foi a principal legislação eclesiástica da América portuguesa no período colonial. Como diz Guilherme Pereira das Neves, as “Constituições contribuíram para o esforço de propagar as diretrizes tridentinas no ultramar”, representando, por isso, “marco fundamental no processo de consolidação institucional da Igreja no Brasil”. Este Sínodo, aliado às Ordenações Filipinas, de 1603, a legislação civil que vigia em Portugal e suas colônias, dão a sustentação para esta pesquisa, posto que delimitam e explicitam os crimes e a maneira de puni-los. (MENDONÇA, 2007, p. 15)

As normas tridentinas não fazem menção explícita à sodomia, mas em seu *Decreto sobre a Justificação*, de 13 de janeiro de 1547, confirmou a sentença paulina que exclui do Reino de Deus não apenas os infiéis, mas também os fiéis: *fornicadores, adúlteros, efeminados, sodomitas, ladrões, avarentos, beberões, maldizentes, gatunos* (SILVA, 2019, p. 27).

Durante o período de colonização de seus territórios ultramarinos, é destacado que Portugal enviou e submeteu diversas pessoas ao degredo em suas possessões. Conforme assinalado por Torres (2006, p. 82), a prática do degredo pelo Estado português revelou-se duradoura, tendo seus primeiros registros na legislação consuetudinária do século XIII e estendendo-se até meados do século XX. Essa forma de punição foi predominantemente prevista nas Ordenações Afonsinas, Manuelinas, Filipinas, e no Regimento de D. Pedro de Castilho, sendo aplicável a todos aqueles que, de alguma maneira, infringissem as normas estabelecidas. Luiz Mott (1995) observa que o receio de que Portugal e suas conquistas se transformassem em uma nova Sodoma sempre assombrou o imaginário dos detentores do poder, especialmente diante da “ficcão interétnica” decorrente da expansão lusitana no Ultramar e da imigração para o Reino de povos com práticas sexuais tão diversas das permitidas pelo Catecismo.

A Inquisição portuguesa, diferentemente da espanhola, não estabeleceu um Tribunal Inquisitorial em seus territórios ultramarianos; ao invés disso, enviou visitações, tendo sido realizadas entre os séculos XVI e XVIII. Entretanto, isto não impediu que a atuação do Tribunal tenha sido realizada com profícuo êxito na questão persecutória aos desvios de fé em terras do Brasil.

A Inquisição buscava controlar não apenas a ortodoxia religiosa, mas também a moralidade e a conduta social. As acusações de sodomia eram muitas vezes usadas como instrumentos de controle social, permitindo que a Inquisição exercesse influência sobre a vida cotidiana das pessoas. O conceito de sodomia também se entrelaça com as noções de moralidade da época, que eram fortemente influenciadas pelos valores religiosos predominantes. O século XVII, por exemplo, marcou um período em que as normas morais e sexuais eram rigidamente controladas pela Igreja Católica e pela Inquisição. Qualquer desvio dessas normas podia resultar em sérias consequências legais e sociais.

O caso de Francisco Coelho: o fazendeiro sodomita

Francisco Coelho, um fazendeiro natural e morador da cidade de São Luís do Maranhão, casado com Maria Soares, foi preso em duas ocasiões por sua suposta prática de sodomia. Essa situação complexa envolve também seu escravizado, o indígena Pascoal, acusado de cometer o nefando pecado com o dito Francisco. De fama notória, os atos cometidos por Francisco Coelho eram públicos em toda a São Luís, citado pelas testemunhas arroladas aos autos do processo conduzido pelo Reverendo Pe. Vigário da Vara o Licenciado *Ignacio de Affonçeca e Silva* (capuchinho), o que demonstra uma certa

falta de privacidade neste período; vemos nos testemunhos que era de conhecimento tanto de moradores na cidade, como também por testemunhas que moravam nos termos de São Luís. Pedro da Roxa, homem de aproximadamente 56 anos de idade, morador “*no Juruparana termo desta Cidade*” testemunhara que “*ouvira dizer a alguãs pessoas q Francisco Coelho uzava do peccado nefando, e que tambem ouvira dizer a Maria Soares mulher de Francisco Coelho q o dito seu marido otinha achado por duas, ou tres vezes Com negros persuadindoos*³”. O também morador do termo denominado *Juruparana*, Andre Moreira, homem de 47 anos, disse que: “*ouvira dizer a alguãs pessoas negros, e brancos q lhe naõ lembra os nomes q Fran.^{co} Coelho uzava do peccado nefando e que persuadia a alguns escravos seus p.^a esse effeito Com elles, porem q elle testemunha nunca lhe vio Couza alguã por viver m.^{lo} Longe dele⁴*”, o que demonstra, segundo Laura de Mello e Souza (1997), que há uma inexistência de espaços íntimos na colônia. Mediante o exposto, percebemos que através da investigação deste caso, pode-se tentar esclarecer as dinâmicas morais e sociais presentes na Amazônia Portuguesa do século XVII.

Quanto ao papel da Igreja na estrutura total da sociedade, o caso de Francisco Coelho pode ser visto como uma intersecção entre a eficácia simbólica da Igreja e seu poder de integração social. Nessa conjuntura, a Igreja usou o discurso religioso para disciplinar corpos e prazeres, reinstalando assim sua autoridade tanto no campo simbólico quanto no social. Dado o nível em que seus feitos se tornaram notórios dentro do corpo social, tornou-se necessário intervir, o que ajudou a remarcar a fronteira entre sagrado e profano, e o papel da religião na organização social tornou-se claro novamente.

³ Processo de Francisco Coelho, ANTT PT/TT/TSO-IL/028/01717, fólio 12 e 12 verso.

⁴ Processo de Francisco Coelho, fólio 14.

Conclusão

É no contexto da prisão de Francisco Coelho sob acusação de sodomia em São Luís, Maranhão, que podemos ver como os mecanismos de moralidade sexual, poder religioso e controle social se entrelaçaram na sociedade colonial. Segundo Michel Foucault, a sexualidade tornou-se um cenário central para o exercício do conhecimento e do poder, durante o qual a Igreja Católica atuou como uma instituição que regulava os corpos e os desejos através de uma rede discursiva que ligava o pecado à ordem social.

O campo religioso ajuda a entender que ele funciona como espaço de poder simbólico, dentro do qual a Igreja monopolizava as definições do sagrado e do profano. A visibilidade das ações públicas de Francisco Coelho questionaria esse monopólio e, como tal, uma reação repressiva teve de ocorrer para restabelecer a legitimidade e autoridade moral da Igreja.

Essa repressão que Durkheim vê também é uma maneira de manter a coesão social em sociedade onde não há esferas “privadas” e a vigilância é “pública”. Em termos de tais comunidades, a moralidade sexual não é apenas um reflexo, mas também um estabelecimento da estabilidade social por meio de normas religiosas – por meio das quais a vida coletiva é organizada pela religião, que define limites ao comportamento adequado e desviante.

Portanto, o processo de Francisco Coelho nos diz muito mais do que a punição de um pecador, ele nos diz como o pensamento religioso europeu quando transposto para a Colônia, encontrou articulação em discursos e práticas que ajudaram a moldar a ordem social e consolidar o poder simbólico da Igreja. Uma análise permite vislumbrar, claramente, que embora atualmente consideradas

como pertencentes estritamente ao domínio privado, as questões da sexualidade são fundamentais para a construção e perpetuação das relações de poder dentro da sociedade colonial.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo religioso, In: **A economia das Práticas Simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 2007.
- JOHANSSON, Warren. **Verbete: “Sodomy”**. In: DYNES, Edward Wayne. (Org.). **Encyclopedia of Homosexuality**. New York: Garland, 1990.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 11. Ed. São Paulo: Paz & Terra, 2020
- ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n.3, jan.2009 – ISSN 1983-2859. Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas.
- GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**, Rio de Janeiro, mar 2021, p.175-195.
- NOVINSKY, Anita Waingort. **INQUISIÇÃO: Prisioneiros do Brasil séculos XVI ao XIX**. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SOUZA, Laura de Mello; NOVAIS, Fernando A. **História da vida privada no Brasil (v. 1): cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das

Letras, 1997.

—. **Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil**

Colonial. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). Historiografia Brasileira em Perspectiva. 7. ed. São Paulo: Editora Contexto, p. 17-38, 2014.

TORRES, Simei Maria de Souza. **EXCLUSÃO E INCORPORAÇÃO: DEGREDADOS NA AMAZÔNIA PORTUGUESA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII.** REVISTA DE HISTÓRIA, São Paulo, Nº 168, p. 131-166, Janeiro/Junho 2013.

