

Sergio Alberto Feldman  
Pablo Gatt (orgs.)

# Sociedade, Cotidiano e Relações de Poder

no Contexto Tardo  
Antigo e Medieval

MILFONTES

Sociedade, Cotidiano e Relações de  
Poder no Contexto Tardo Antigo e  
Medieval



Copyright © 2023, Sergio Alberto Feldman e Pablo Gatt (orgs.).

Copyright © 2023, Editora Milfontes.

Av. Eldes Scherrer Souza, 2162, Loja 205AB, Colina de Laranjeiras, Serra, ES, 29167-080

**Compra direta e fale conosco:** <https://editoramilfontes.com.br>

[comercial@editoramilfontes.com.br](mailto:comercial@editoramilfontes.com.br)

Brasil

### Editor Chefe

Prof. Dr. Bruno César Nascimento

### Conselho Editorial

Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Aline Trigueiro (UFES) • Prof. Dr. André Ricardo Vasco Valle Pereira (UFES) • Prof. Dr. Anthony Pereira (King's College, Reino Unido) • Prof. Dr. Antônio Leal Oliveira (FDV) • Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP) • Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS) • Prof. Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo (UFES) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Catherine Reginensi (UENF) • Prof. Dr. César Albenes de Mendonça Cruz (EMESCAM) • Cilmar Franceschetto (Arquivo Público do Estado do ES) • Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG) • Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS) • Prof. Dr. Edson Maciel Junior (UFES) • Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto) • Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP) • Prof. Dr.<sup>ª</sup>. Flavia Nico Vasconcelos (UVV) • Dr.<sup>ª</sup>. Flavia Ribeiro Botechia (UFES) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Fernanda Mussalim (UFU) • Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Helena Miranda Mollo (UFOP) • Prof. Dr. Heraldo Ferreira Borges (Mackenzie) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Janice Gusmão (PMS-Gestão) • Prof. Dr. João Pedro Silva Nunes (Universidade Nova de Lisboa, Portugal) • Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Júlio Bentivoglio (UFES) • Prof. Dr. Jurandir Malerba (UFRGS) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Karina Anhezini (UNESP - Franca) • Prof. Dr. Leandro do Carmo Quintão (IFES-Cariacica) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Lucia Bogus (PUC/SP) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Luciana Nemer (UFF) • Prof. Dr. Márcio Seligmann-Silva (UNICAMP) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Maria Beatriz Nader (UFES) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Maria Cristina Dadalto (UFES) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Marina Temudo (Tropical Research Institute, Portugal) • Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Marta Zorzal e Silva (UFES) • Prof. Dr. Nelson Camatta Moreira (FDV) • Prof. Dr. Pablo Ornelas Rosa (UVV) • Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Jr. (IUPERJ) • Prof. Dr. Paulo Roberto Neves da Costa (UFPR) • Prof. Dr. Rafael Cerqueira do Nascimento (IFES-Guarapari) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Rebeca Gontijo (UFRRJ) • Prof. Dr. Renato de Almeida Andrade (UFES) • Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR) • Prof. Dr. Rogério Naques Faleiros (UFES) • Prof.<sup>ª</sup>. Me. Sátina Priscila Pimenta Mello (Multivix/ Estácio) • Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman (UFES) • Prof. Dr. Timothy Power (University of Oxford, Reino Unido) • Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UNICAMP) • Prof. Dr. Ueber José de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Valdeí Lopes de Araujo (UFOP) • Prof. Dr. Vitor de Angelo (UVV) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires) • Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Záira Bomfante dos Santos (CEUNES - UFES) • Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro (UFES) • Prof. Dr. William Berger (UFES) • Prof.<sup>ª</sup>. Dra. Adriana Pereira Campos (UFES) • Prof.<sup>ª</sup>. Dra. Carla Noura Teixeira (UNAMA) • Prof. Dr. Carlos Garriga (Universidad del País Vasco, Esp) • Prof. Dr. Claudio Jannotti da Rocha (UFES) • Prof. Dr. Claudio Madureira (UFES) • Prof. Dr. Daniel Mitidiero (UFRGS) • Prof. Dr. Edilton Meireles de Oliveira Santos (UFBA) • Prof. Dr. Gilberto Stürmer (PUC/RS) • Prof. Dr. Juliano Heinen (FMP) • Prof. Dr. Leonardo Carneiro da Cunha (UFPE) • Prof. Dr. Marco Antônio Rodrigues (UERJ) • Prof. Dr. Márcio Cammarosano (PUC/SP) • Prof.<sup>ª</sup>. Dra. Mariana Ribeiro Santiago (UNIMAR) • Prof. Dr. Platon Teixeira de Azevedo Neto (UFG) • Prof. Dr. Ricardo José de Brito Pereira (UDF) • Prof.<sup>ª</sup>. Dra. Viviane Coelho de Sellos-Koerr (UNICURITIBA)

Sergio Alberto Feldman  
Pablo Gatt  
(organizadores)

Sociedade, Cotidiano e Relações de  
Poder no Contexto Tardo Antigo e  
Medieval



Editora Milfontes  
Serra, 2023



Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação digital) sem a permissão prévia da editora.

### **Revisão**

De responsabilidade exclusiva dos organizadores

### **Capa**

Imagem da capa:

*Não citada*

Autor:

*não citado, logo, tenho declarado que não existe intenção de violação de propriedade intelectual*

Aspectos:

Maria Luiza Fontana Nascimento

### **Projeto Gráfico e Editoração**

Maria Luiza Fontana Nascimento

### **Impressão e Acabamento**

Maxi Gráfica e Editora

---

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Sociedade, Cotidiano e Relações de Poder no Contexto Tardo Antigo e Medieval  
Sergio Alberto Feldman, Pablo Gatt (organizadores)  
Serra: Editora Milfontes, 2023.  
316 p.: 23 cm.

ISBN: 978-65-5389-077-0

1. Poder 2. Cotidiano 3. Sociedade I. Feldman, Sergio Alberto II. Gatt, Pablo  
III. Título.r

CDD: 940.1

# Sumário

Apresentação.....7

*Sergio A Feldman*

A Recepção dos Clássicos e a Cidade das Damas de Christine de Pizan.....9

*Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga*

Considerações acerca da Acídia medieval e sua relação com o conceito de Melancolia moderno..... 33

*Amy Barcelos Mazioli*

A iconografia cruzadística dos vitrais na catedral de Notre-Dame de Chartres: relações de poder na sociedade medieval.....57

*Elias Feitosa de Amorim Junior*

Agostinho de Hipona: monge, bispo e polemista..... 85

*Fabiano de Souza Coelho*

Propaganda e retórica nas moedas de Zenóbia, rainha de Palmira (267-272) ..... 99

*Irlan de Sousa Cotrim*

Sincréticos e duvidosos. A expressão da religiosidade de cristãos-novos de origem judaica no reino de Castela ..... 115

*Kellen Jacobsen Follador*

Os Espelhos a Partir da Perspectiva do Trabalho Feminino Medieval: Algumas Considerações ..... 129

*Lara Fernanda Portilho dos Santos*

"Não entendeis qual a razão de ela me amar: foi a poção!": A Magia do Amor e a Insularidade Hibernica nos Romans Tristanianos (Séculos XII - XIII).....145

*Luan Morais*

É Possível Falar de Classe na Baixa Idade Média? Uma Análise da Revolta Popular de 1381 .....175

*Luiza Santana Locatel Araujo*

Monstrum Monstrat: O Não Lugar da Monstruosidade do Medievo.....201

*Matheus de Paula Campos*

Prescrições e Correções dos Vícios Humanos rumo à Beatitude: Reflexões do Condestável D. Pedro de Portugal e de seus Contemporâneos.....219

*Paloma Caroline Catelan*

O Judeu e o Cristão Representados por Ibn Baṭṭūṭah ..... 237

*Pietro Enrico Menegatti de Chiara*

"Como Desamo-o porque é Mouro!": Aproximações entre as Cavalarias Árabe e Cristã em A Demanda do Santo Graal ..... 263

*Thalles Zaban*

Os Papeis de Ratério Durante o Terceiro Episcopado em Verona (961-968): Alcances e Limites de sua Função Episcopal ..... 285

*Vitor Boldrini*

## Apresentação

O Letamis Realizou Em 2022 Este, V Simpósio De Estudos Tardo Antigos E Medievais: Sociedade, Cotidiano E Relações De Poder.

A resiliência tem sido uma rotina na área de Ciências Humanas em geral, e na de História medieval em específico. A falta de condições é inerente ao cotidiano, e ao apresentar este trabalho coletivo queria frisar a minha/nossa gratidão, aos componentes do grupo, por persistirem na manutenção deste evento, e publicarem com tenacidade, competência e qualidade as obras coletivas dos eventos.

Esta obra é resultado também da colaboração de diversos pesquisadores, alguns mestrandos e doutorandos da UFES, outros egressos já devidamente titulados e professores das mais diversas universidades do Brasil, que oferecem com generosidade parcelas de suas produções, eu diria preciosas, para abrilhantar tanto esta coletânea, quanto as anteriores. Nossa gratidão a todos.

Os estudos da área têm gerado perspectivas renovadas, que conseguem com a escassez de fontes medievais no Brasil, produzir novos objetos, novos olhares, e gerar a polêmica e os questionamentos necessários na história que trazem para a nossa realidade, ensinamentos e reflexões críticas que ajudam a entender melhor os dilemas da modernidade.

O Letamis tem como foco central, mas não único, as minorias discriminadas e a relação dos poderes com esta diversidade. A integração e a concessão de cidadania que hoje são bandeiras político sociais, têm nestes estudos sobre os “excluídos e marginalizados” do mundo tardo antigo e medieval, pontos de referencia pra reflexão e entendimento.

O trabalho deste pequeno e modesto grupo visa colaborar, a partir de uma perspectiva crítica dos marginalizados e excluídos do medievo, gerar massa crítica para estes temas no contexto do século XXI.

*Sergio A Feldman*



# A Recepção dos Clássicos e a Cidade das Damas de Christine de Pizan

Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga<sup>1</sup>

*A recepção dos clássicos concentra-se na forma como o mundo clássico é recebido nos séculos subsequentes[...] é o nosso diálogo com o passado clássico, independentemente da forma que tenha; é como uma conversa de via dupla em vez de um monólogo priorizando um ou outro lado.* (BAKOIANNI, 2016, p. 215-216)

## Sobre o conceito de Recepção

O termo Recepção pode ser entendido como sendo um verdadeiro diálogo com o passado clássico. Dessa maneira, se trata da aceitação de determinadas ideias ou impressões trazidas na mente a partir do que já é conhecido, pautado no que é reconhecido pela e através da tradição e por meio do conhecimento ou do rol de repertório cultural a que o receptor está inserido e obteve acesso, além das experiências que a vida lhe proporcionou, fazendo com que graças a essa mistura de conhecimentos e experiências cada receptor absorva de maneira particular o que lhe venha a ser proposto.

Assim sendo, não se deve esquecer que não há na verdade um texto capaz de ser considerado totalmente fixo, mas antes um conjunto de “textos”, como nos lembra Bakogianni (2016, p. 115):

---

<sup>1</sup> Doutora em Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail de contato: ana.nevesalvarenga@gmail.com

A teoria da recepção rejeita a existência de um texto único, original, objetivo e fixo que tem de ser examinado como uma forma de arte pura, como argumentaria o neocriticismo e muitos teóricos pós-modernos. Em vez disso, na recepção, nós falamos em 'textos', no plural, porque, a cada vez que um texto é lido, ele está sendo recebido e interpretado de uma nova maneira. Isso tem se mostrado ser de especial valor para o estudo dos clássicos, em que os textos e a cultura material do mundo antigo sobrevivem apenas de forma fragmentária.

A importância que é dada aos textos clássicos a cada determinada época, por cada povo, grupo social ou indivíduo, carrega em seu processo de retomada constante muitas diferenças. Um mesmo texto tradicionalmente reconhecido retorna a cada momento distinto com um intuito/motivo e, apesar disso, alcança a cada receptor em sua individualidade de maneira distinta. Isso se dá pelo fato de que a real necessidade de buscar pelas lições trazidas pelos clássicos acontece a fim de provar que alguma ideia ou conceito estão corretos, visto que são retirados de um cânone considerado tradicional, e por isso gera o respeito ao que é o *corpus* que constitui a cultura clássica e devido a isso carrega em si alguma lição.

No entanto, diferentemente do que ocorre com o estudo da tradição clássica, a recepção nos permite entender o que de importante dessa cultura pode ser evidenciado, de modo que o mundo contemporâneo possa ser compreendido com maior facilidade a partir de conceitos e tópicos já experimentados pelos antigos e, sendo assim, possa ser mais facilmente compreendido por aqueles de seu tempo.

A recepção dos clássicos concentra-se na forma como o mundo clássico é recebido nos séculos subsequentes e, em particular, nos aspectos das fontes clássicas que são alterados, marginalizados ou negligenciados. A diferença entre a recepção e o estudo da tradição clássica é que a recepção oferece um modelo mais completo do estudo desse fenômeno, um que não prioriza uma leitura canônica do modelo clássico em detrimento de sua recepção. *A recepção é o nosso diálogo com o passado clássico, independentemente da forma que tenha; é como uma conversa de*

*via dupla em vez de um monólogo* priorizando um ou outro lado<sup>2</sup>  
(BAKOGIANNI, 2016, p. 215-216).

Destarte, a recepção dos clássicos e da matéria grega e romana pode ser claramente percebida quando se estuda, por exemplo (e não apenas), as histórias do livro ou da erudição, os estudos fílmicos e midiáticos, a história da performance, da crítica literária, dos estudos pós-coloniais e decoloniais, do latim medieval e novilatino e, também, os estudos da tradução, ora, como não lembrar aqui dos conceitos de *mímesis*<sup>3</sup> e *imitatio*<sup>4</sup>?

### 1.1. Relembrando a *Imitatio*

Mais comumente utilizada no Renascimento do que na Idade Média, a *Imitatio* deriva do conceito de *Mimesis* dos gregos, foi tão cotidianamente utilizada pela população letrada que acabou sendo inserida nas atividades diárias estando sempre presente, mas nem sempre tendo sido percebida. Em nossa Dissertação de Mestrado, intitulada *Presença das Heroides de Ovídio no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, abordamos tal conceito da seguinte maneira:

“[...] entenderam os antigos, no sentido filosófico, a imitação do mundo real, ou seja, a recriação literária de costumes, caracteres, comportamentos, ações sem perder de vista essa perspectiva, os teorizadores da retórica reservaram o mesmo termo *mímesis* para designar a imitação de uma obra literária, nos seus mais variados aspectos de conteúdo, estilo e linguagem. Condenada por Platão, a teoria da imitação foi consagrada por Aristóteles, em sua *Poética*. Dos estudos mais completos sobre o assunto, ficou-nos o de Quintiliano, o qual se serviu de Dionísio de Halicarnasso (NEVES, 2013, p. 30).

Era ensinado na escola a imitação dos grandes clássicos, de modo a fazer com que os estudantes tivessem a vontade de não

---

2 O grifo é nosso.

3 Conceito de *Μίμησις* / *Mímesis*: vem derivado do verbo *Μιμέομαι*, que significa imitar, reproduzir algo ou imitar por meio de uma arte ou ainda imitar algo por mímica (Dicionário Grego- Português 2008).

4 Conceito de *imitatio*: o mesmo que *Mímesis*, mas para o mundo latino.

apenas igualar-se aos autores das obras já consagradas, mas sim de ultrapassar a obra imitada, nesse caso, era iniciado o processo de Emulação<sup>5</sup> de uma obra. Esse conceito fica claro quando se observa a obra *Eneida*<sup>6</sup> do poeta romano Virgílio (70 a.C. - 19 a.C.).

O propósito da *Eneida* era o de emular as duas obras épicas gregas anteriores compostas por Homero, a *Iliáda* e a *Odisseia*. Esse aspecto fica claro logo no início das três obras, quando são observados os seus proêmios, isto é, os versos iniciais dessas obras que anunciam a matéria que será ali tratada. Vejamos isso com mais detalhes abaixo:

A *Eneida* chega posteriormente dentro da cultura romana, e traz como missão emular as duas obras anteriores. Mas, para que isso pudesse ter sido feito, era necessário escolher um herói desse contexto da Guerra de Tróia e mais, cantar também a mesma matéria, o homem (*uirum*) referência clara à *Odisseia* e a armas (*arma*), remetendo à *Iliáda*. Apesar dessa tentativa, que gerou a obra épica mais famosa da literatura latina, Vasconcellos (2001) em seu estudo sobre os efeitos da intertextualidade da obra *Eneida* aponta que

Os antigos Romanos sempre tiveram consciência de que sua literatura era, na quase totalidade, literatura de “segundo grau”, isto é, uma reelaboração criativa de formas e temas emprestados à cultura grega, considerada exemplar, paradigma de excelência. É curioso que a explicitação enfática dessa dependência e dessa aparente “inferioridade” se dê em Horácio e Virgílio, respectivamente, os dois poetas que elevam a poesia latina a um grau de sofisticação jamais atingido até então [...] (VASCONCELLOS, 2001, p. 13)

---

5 Trata-se da vontade de se igualar ou superar alguma coisa, obra ou uma pessoa.

6 Obra produzida no século I a.C., é um poema do gênero épico, apresenta a história do personagem troiano Eneias, que sobrevive após a guerra de Troia e que passa a viajar sem rumo pelas águas do Mediterrâneo até chegar à península da Itália.

**Quadro 1:** Quadro comparativo Proêmios das épicas grega e latina

Proêmio da <i>Ilíada</i> (Canto I, 1-7)	Tradução do Proêmio
<p><i>μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην, ἣ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν οἴωνοῖσί τε πᾶσι, Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή, ἔξ οὔ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.</i></p>	<p>Canta-me a cólera — ó deusa — funesta de Aquiles Pelida, Causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta E de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos E esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados E como pasto das aves. Cumpriu-se de Zeus o desígnio Desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram cindidos, O de Atreu filho, senhor de guerreiros, e Aquiles divino<sup>7</sup>.</p>

7 Tradução de Carlos Alberto Nunes.



Proêmio da Odisseia (Canto I, 1-10)	Tradução do Proêmio
<p><u>Ἄνδρα μοι ἔννεπε,</u>  <u>Μοῦσα,</u> πολύτροπον, ὃς μάλα  πολλὰ</p> <p>πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης  ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν:</p> <p>πολλῶν δ' ἀνθρώπων  ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,</p> <p>πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ  πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,</p> <p>ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν  καὶ νόστον ἐταίρων.</p> <p>ἀλλ οὐδ' ὣς ἐτάρους  ἔρρύσατο, ἰέμενός περ.</p> <p>αὐτῶν γὰρ σφετέρησιν  ἀτασθαλίησιν ὄλοντο,</p> <p>νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς  Ἕπερίονος Ἥελίοιο</p> <p>ἦσθιον: αὐτὰρ ὁ τοῖσιν  ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ.</p> <p>τῶν ἀμόθεν γε, θεά,  θύγατερ Διός, εἰπὲ καὶ ἡμῖν.</p>	<p>Canta, ò Musa, o varão que  astucioso,</p> <p>Rasa Ílion santa, errou de  clima em clima,</p> <p>Viu de muitas nações  costumes vários.</p> <p>Mil transe<span>s</span> padeceu no  Equóreo ponto,</p> <p>Por segurar a vida e aos seus  a volta;</p> <p>Baldo afã! Pereceram, tendo,  insanos,</p> <p>Ao claro Hiperiônio os bois  comidos,</p> <p>Que não quis para a pátria  alumiá-los.</p> <p>Tudo, ó prole Dial, me  aponta e lembra<sup>8</sup>.</p>

8 Tradução de Odorico Mendes.

Proêmio da Eneida (Canto I, 1-7)	Tradução do Proêmio
<p>Arma uirumque cano, Troiaie  qui primus ab oris  Italiã fato profugus  Lauiniaque uenit  litora, multum ille et terris  iactatus et alto  ui superum saeuae memorem  Iunonis ob iram,  multa quoque et bello passus,  dum conderet urbem  inferretque deos Latio, genus  unde Latinum  Albanique patres atque altae  moenia Romae.</p>	<p>Armas Canto e o varão que,  exul de Troia,  Primeiro os fados profugo  aportaram  Nas Hesperica Lavino. Em  mar e em terra  Muito o encontrou violenta  mão suprema,  E o lembrado rancor da seva  Juno;  Muito em guerras soffreu, na  Ausonia quando  Funda a cidade e lhe  introduz os deuses:  Donde a nação Latina e  Albanos padres  e os muros vem de sublimada  Roma<sup>9</sup>.</p>

Fonte: Própria

Embora o contexto da Imitação e da Emulação fossem recorrentes já na Idade Antiga, como foi mostrado pelos exemplos retirados da poesia épica, perpassa igualmente a Idade Média e ganha força no Renascimento. Todavia, não se pode considerar tais processos de recuperação da cultura clássica como um movimento de contato tão completo com a cultura clássica, visto que, tratava-se apenas de um exercício de melhoria da escrita, não

<sup>9</sup> Tradução de Odorico Mendes.

abordando com profundidade os temas e as lições que tais temas/obras/personagens carregam em si.

Partindo desse ponto, é possível dizer que a noção de recepção, por isso, é mais completa e mais forte. E, embora seja fácil percebermos o que a cultura clássica tem para nos mostrar, é preciso evidenciar que aqueles que a recebem estarão sempre reféns de sua própria experiência histórica e cultural dentro de seu tempo contemporâneo.

Por sua vez, Hardwick & Stray (2008, p. 1) apresentam em seu estudo que pela definição de recepções é possível entender a maneira com que o material grego e romano foi transmitido, traduzido, fragmentado, interpretado, reescrito, repensado e representado. Desse modo, é justo afirmar que a recepção começa já na Antiguidade. Veremos um pouco sobre esse tópico a seguir.

## 1.2. Recepção na Antiguidade

Desse modo, é justo afirmar que a recepção começa já na Antiguidade. Para iluminar tal ideia, é necessário pensar nas tragédias *Electra* de Eurípides<sup>10</sup> (410 - 413 a.C.) e na tragédia de mesmo tema escrita anteriormente por outro tragediógrafo, dessa vez Ésquilo<sup>11</sup>, chamada de *As Coéforas*, que faz parte da trilogia que compõe a *Oresteia*, composta no ano de 458 a.C.

Ora, o mito de *Electra* é o único representado pelos três tragediógrafos e que felizmente conseguiu ser preservado para os dias de hoje.

---

10 Eurípides (480-406 a.C.), considerado o terceiro grande tragediógrafo de que se tem notícia, ficou conhecido como o poeta que focou mais nas emoções do sexo feminino dando a tal aspecto importância nas peças que compôs, o que pode ser percebido já no nome delas, a maioria de personagens míticas femininas, como por exemplo “*Helena*” (412 a.C.) ou “*Hécuba*” (424 a.C.).

11 Ésquilo (525 - 456 a.C.), considerado o mais antigo dos tragediógrafos que teve as obras resguardadas. Dele, chegou-nos inteiras sete tragédias, são elas: *Os Persas* (472 a.C.), *Os Sete contra Tebas* (467 a.C.), *As Suplicantes* (463 a.C.), *Oresteia* (458 a.C.) – composta por *Agamêmnon*, *As Coéforas* e *As Eumênides* e *Prometeu Acorrentado* (cuja autoria ainda não é totalmente certa).

Sabe-se que as *Coéforas*, de Ésquilo, foi encenado bem antes da *Electra* de Sófocles e da de Eurípides; porém, a respeito destas duas, ignora-se qual foi escrita primeiramente, já que Eurípides era mais novo do que Sófocles, mas morreu com mais idade, e os dois compuseram essas peças no fim de suas carreiras. (ÜBER, 2012, p. 6)

Acredita-se que ambas foram encenadas na mesma década, mas não nos é possível saber com exatidão o ano. O fato é que é aceitável dar como certo que os dois tragediógrafos mais novos, isto é, Sófocles e Eurípides, tinham conhecimento da tragédia composta por Ésquilo e, segundo Über (2012, p. 6) dialogam diretamente com essa, numa tentativa de fazer uma versão melhor do mito – afinal, para os gregos o que importava não era a originalidade do tema, mas sim o aperfeiçoamento da técnica poética. “[...] *Electra* is full of reminiscences of the *Choephoroi*, which must mean that Sophocles wrote his play with the *Oresteia* constantly in mind” (WINNINGTON-INGRAM, 2002, p. 217).

Sobre essa questão, o estudo de Kirkwood aborda os seguintes aspectos:

Na peça de Esquilo, o fato dramático central, aquele que dá à peça não apenas um curso de acontecimentos, mas sua própria razão de ser, é a realização da vingança. Esta é a coisa principal; não o comportamento de Orestes ou *Electra*, nem o estudo do fenômeno do matricídio, mas o ato terrível, divino e necessário, como ocorre no estudo panorâmico da natureza divina e da justiça que preenche a trilogia. Tanto Sófocles quanto Eurípides estão interessados na relação entre situação e personagem de uma forma que Esquilo não está. Eurípides está interessado no tipo de pessoa que poderia fazer o mesmo que *Electra* e Orestes fizeram. (KIRKWOOD, 1996, p. 34).<sup>12</sup>

---

12 In Aeschylus' play the central dramatic fact, that which gives the play not only a course of events, but its very reason for being, is the accomplishment of the revenge. This is the primary thing; not the behavior of Orestes or *Electra*, nor the study of the phenomenon of matricide, but the terrible, god driven, necessary act, as it takes place in the panoramic study of divine nature and justice that fills the trilogy. Both Sophocles and Euripides are interested in the relation between situation and character in a way that Aeschylus is not. Euripides is interested in the kind of person who could do what *Electra* and Orestes (KIRKWOOD, 1996, p. 34).

A disparidade entre as peças já é percebida nitidamente no prólogo. Se por um lado, no início das *Coéforas* o próprio Orestes que se encontra acompanhado de Pílades ao ver uma marcha de mulheres se aproximando com libações, vê em destaque “com prateado luto distinta” sua irmã Electra; na versão de Eurípides, se tem o contrário, uma Electra já de cabelos raspados e trajando pobres trajes, fazendo com que o herói não se dê conta de que se tratava da irmã. Outro ponto importante é que no início da peça de Sófocles, encontram-se em cena Orestes, Pílades e o pedagogo e, é o mesmo Orestes quem acaba reconhecendo que a mulher que ora se lamentava pela morte de Agamêmnon tratava-se de sua irmã.

Além das diferenças apresentadas, já na cena inicial do reconhecimento dado entre as personagens, os cenários postos em cena também são diversos. Em *Ésquilo*, a cena se passa em frente ao túmulo de Agamêmnon. No caso de Sófocles, a ação acontece diante do palácio, local bastante comum onde se apresentavam as peças trágicas. No entanto, para Eurípides, a peça tem seu início em frente a um velho casebre, revolucionando as tragédias ao fazer com que tal cenário seja todo fora das muralhas da cidade. Ao trazer um local diferente da suntuosidade tradicional, Eurípides mostra também que além de mostrar como cenário um local pobre, o personagem inicial, um pobre camponês, também deixa claro a sua recusa pelos personagens de “sangue nobre”, já tradicionais das tragédias até aquele momento.

Se para Eurípides quem matou o rei de Micenas Agamêmnon fora o amante de sua mulher Clitemnestra, nas versões de *Ésquilo* e *Sófocles* quem o fizera fora a própria Clitemnestra, como forma de vingar-se da “morte”<sup>13</sup> da filha Ifigênia.

---

13 Segundo as versões desse mito trazidas por Eurípides em suas tragédias *Ifigênia em Áulis* (405 a.C.) e *Ifigênia em Tauris* (414 a.C.), Agamêmnon levará a filha mais velha Ifigênia para Áulis, a fim de oferecer-lhe em casamento ao herói Aquiles. Pelo menos havia sido isso que dissera à esposa Clitemnestra para convencer-lhe a levar a jovem. No entanto, se tratava de uma armadilha para a jovem, pois contrário à partida dos gregos rumo a Tróia eram os deuses e, por isso, os gregos não conseguiam zarpar. Fazia-se necessário então o sacrifício de uma jovem virgem à deusa Ártemis e tal jovem seria justamente Ifigênia. Sabendo disso, a rainha Clitemnestra fica irada e jura vingar-se do marido, pelo menos esse foi um dos motivos para o assassinato que seria praticado.



Por outro lado, a Electra pintada por Sófocles pode ser considerada aquela que apresenta mais traços trágicos, mostrando dessa forma, que o autor perseguiu o tradicionalismo prescrito às tragédias, fazendo com que o reconhecimento entre os irmãos seja retardado ao longo da peça, deixando assim que a heroína passe mais tempo lamentando-se.

O enredo que é apresentado por Eurípides, porém, é mais complexo em relação ao que é trazido por Sófocles.

Ele cria uma contextualização mais rica e complexa, que envolve por exemplo, uma Electra casada. Além disso, não só se apresenta em ação o presente, mas também o passado é detalhadamente explicado, e o futuro também com a aparição de deuses que o preveem e mostram tudo o que virá para Electra e Orestes (ÜBER, 2012, p. 8).

Outra questão que diferencia as peças em questão é o papel do coro. Em Êsquilo quem faz parte do canto coral são as Coéforas, responsáveis pela vingança dos crimes de sangue. Esse coro é tão importante que chega a interferir nas situações apresentadas ao longo da peça. No caso de Sófocles, o coro apresenta-se mais próximo ao formato tradicional e tem em sua formação mulheres cidadãs. Tais diferenciações são mais bem explicadas e detalhadas no artigo de Über (2012) e não cabe a nós as citarmos aqui. O que importa é deixar claro o quanto as três tragédias conversam entre si, já que tratam de uma mesma matéria trágica. Ao analisarmos tal proposta, fica evidenciado que existia a reutilização de tragédias ou de pelo menos temas trágicos.

### 1.3. Recepção como diálogo com o passado

Retornando aos estudos de recepção, contudo, são

---

Porém, ao saber do que estava por acontecer, a deusa Ártemis apieda-se da jovem e a salva do sacrifício. Tal episódio do mito é apresentado por Eurípides na sua Ifigênia em Tauris.

[...] assumidas várias categorias entre as quais destacam-se as geográficas, temporais, nacionais, políticas, étnicas e de gênero. Elas abrangem performance, interpretação apropriação e a reapropriação e a reutilização da tragédia grega em todos os tempos (KAHANE, 2014, p. 844).

De acordo com o que acredita Porter (2008, p. 469), recepção é tudo o que existe, isto é, tudo inclui quando estudamos os clássicos, sendo assim, nós nos tornamos parte do processo contínuo da sua recepção.

[...] nenhuma obra de arte tem o seu significado inteiramente determinado pelo seu ponto de origem, o que é uma das razões pelas quais precisamos da recepção. A segunda é que temos de ir para o passado se quisermos fazer do presente algo novo, razão pela qual o passado é tão importante quanto o presente (MARTINDALE, 2013, p. 181)<sup>14</sup>.

Ainda segundo Martindale (2013, p. 169), faz-se necessário lembrar que a “recepção é configurada dialogicamente, como um processo de duas vias de entendimento, para trás e para frente, que ilumina tanto a Antiguidade quanto a Modernidade”. Tal facilidade de transição permite ao receptor do texto clássico fazer ligações entre temas da sua atualidade e os da antiguidade, e ao serem reconhecidos deixam com que o tema e as lições que eventualmente surjam possam ser devidamente escolhidos e aplicados de acordo com o seu desejo.

As tradições são permisivas. Elas permitem que as pessoas – estudiosos tanto quanto poetas, políticos e sociedades inteiras – façam certas conexões. As tradições derivam seu poder de pessoas que acreditam nelas e as usam da maneira que escolhem (MARTINDALE, 2013, p. 181).<sup>15</sup>

---

14 [...] no work of art has its meaning wholly determined by its point of origin, which is one reason why we need reception. The second is that we must go to the past if we are to make new the presente, which is why the past is as important as the present. (MARTINDALE, 2013, p. 181).

15 Traditions are enabling. They enable people – scholars as much as poets, politicians and whole societies – to make certain connections. Traditions derive their power from people believing in them and using them in the way they choose

A respeito de uma liberdade de escolha de acordo com o interesse de quem recebe a cultura clássica podemos lembrar de Christine de Pizan, que utiliza-se da escolha de determinados mitos clássicos de mulheres em sua *Cidade das Damas*<sup>16</sup>, a fim de educar um grupo específico, nesse caso as mulheres, a partir da ação e/ou reação de tais mitos femininos clássicos e despertar por meio deles reações e comportamentos em busca de um caminho da virtude, ainda que para isso seja necessária a alteração ou a ocultação de características tradicionais reconhecidas em tais mitos<sup>17</sup>.

Ainda nesse tópico, a tradução para o português renascentista realizada pelos poetas João Ruíz de Sá de Menezes e João Ruíz de Lucena de cinco das vinte e uma *Heroides* de Ovídio, traduções essas resguardadas no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, não foram feitas de maneira aleatória, mas antes prezando por epístolas que trouxessem em si lições de comportamentos virtuosos ou não de personagens míticas femininas e, ao serem apresentadas junto à corte para os que buscavam entretenimento junto à poesia palaciana seria possível dessa maneira educar aquele grupo receptor renascentista de acordo com o que era esperado para ele naquele momento histórico<sup>18</sup>.

Apesar desse uso didático, não se deve esquecer que tal ensinamento só ocorrerá de fato a partir do que o texto em questão pode despertar em quem recebe tal lição, que se vê inserido em um contexto sociopolítico-cultural, e só a partir disso considerar se a lição poderá ser plenamente absorvida e que tipo de reação tal ação pedirá.

---

(MARTINDALE, 2013, p. 181).

16 Outro exemplo da mesma autora de utilização de mitos femininos a fim de educar um grupo específico é a *Epistre d'Othea* (1400), onde, através da apresentação das características de mitos femininos, busca educar os jovens príncipes por meio da figura do príncipe troiano Heitor, exemplo máximo de virtude guerreira e de exemplo real.

17 Como é o caso da utilização dos mitos de Medeia ou Dido, como poderá ser visto mais adiante nesse estudo.

18 Um estudo detalhado sobre esse uso das lições comportamentais dos mitos femininos clássicos para as mulheres renascentistas pode ser encontrado na minha *Dissertação de Mestrado* (NEVES, 2013).

[...] redefinir a recepção como reescrita. Isso significa uma tradução literal de obras antigas na língua do público-alvo (neste caso, o português) ou o processo de transcrever culturalmente o texto de origem e adaptá-lo às realidades sociopolíticas da nação receptora (NIKOLOUSTSOS & GONÇALVES, 2018, p. 13)<sup>19</sup>.

Faz-se necessário aqui relembrar que recepção não pode ser vista apenas como um exercício de reescrita de textos retirados da cultura clássica. O processo realizado é muito mais amplo e só pode ser plenamente realizado se puder ser reconhecido e transformado com um intuito em determinada época e para um grupo específico.

Estudos de caso que examinam a reescrita em justaposição com os textos antigos nos quais eles são inspirados e, posteriormente, os situam em seu contexto literário e sociopolítico moderno nos ajudam a evitar teses e conclusões abrangentes. Este método de análise chama a atenção para um parâmetro importante no processo de recepção: a especificidade do momento histórico que induz e molda a interação de um autor moderno com o material clássico e sua transformação criativa. Ler uma obra moderna tanto dentro da tradição textual da qual ela é extraída quanto em conexão com as condições culturais que a informam e às quais ela responde enriquece nossa compreensão não apenas do que é reproduzido, modificado ou omitido quando a antiguidade é transplantada para a modernidade, mas também, mais crucialmente, como e por que (NIKOLOUSTSOS & GONÇALVES, 2018, p. 13)<sup>20</sup>.

---

19 [...] redefines reception as rewriting. This means either a verbatim translation of ancient works in the language of the target audience (in this case Portuguese) or the process of transcribing the source text culturally and adapting it to the sociopolitical realities of the receiving nation (NIKOLOUSTSOS & GONÇALVES, 2018, p. 13).

20 Case studies that examine rewriting in juxtaposition with the ancient texts by which they are inspired and subsequently situate them in their modern literary and sociopolitical context help us avoid overarching theses and conclusion. This method of analysis calls attention to an important parameter in the reception process: the specificity of the historical moment that prompts and shapes a modern author's interaction with, and creative transformation of, classical material. Reading a modern work both within the textual tradition from which it is drawn and in connection with the cultural conditions that inform it and to which it responds enriches our understanding of not only what is reproduced, modified, or omitted when antiquity is transplanted into modernity but also, more crucially, how and why (NIKOLOUSTSOS & GONÇALVES, 2018, p. 13).

Evidentemente, a maneira como pode ocorrer o processo da recepção e, principalmente, o porquê de tal processo demonstra que não se trata apenas de fazer uma “transposição” da antiguidade e aplicá-la à modernidade ou a outro período histórico, mas antes de mostrar que a interação que é feita entre os dois mundos gera por meio dessa conexão uma série de transformações e, devido a isso, outros comportamentos vão sendo construídos e/ou moldados de acordo com um interesse subjetivo como aborda abaixo Nikoloustsos & Gonçalves (2018, p. 14 -15):

Uma análise contextualizada de uma reescrita moderna de um texto antigo ajuda a esclarecer o que os clássicos significam para diferentes autores em diferentes espaços, temporais e geográficos [...] sua formação educacional, familiarização prévia com o mundo clássico, expectativas e objetivos na leitura de um texto antigo). O significado também é determinado pela conjuntura particular.<sup>21</sup>

#### 1.4. Tradição clássica *versus* recepção

Outro ponto que deve ficar claro é que, se, por um lado, a tradição clássica foi recorrentemente transmitida, por vezes de forma passiva, ao longo do tempo e do espaço, ainda que em meros exercícios de melhoria da escrita, como foi o caso da Imitação e da Emulação; por outro lado, a recepção, precisa da participação não apenas de quem transmite, mas também de quem recebe, pois só a partir desse processo realizado de forma completa é que fará sentido qualquer tipo de lição resgatada do mundo clássico, como lembra o mesmo autor a seguir:

A tradição e suas variantes, como legado ou herança, denotam uma transmissão incontestada de textos clássicos através do tempo e do espaço [...] a recepção, por outro lado, denota a participação

---

21 A contextualized analysis of a modern rewriting of an ancient text helps cast light on what classics mean to different authors at different spaces, temporal as well as geographical [...] Meaning, thus, is largely subjective and depends on the reader (his/her educational background, prior familiarization with the classical world, expectations, and goals in reading an ancient text). Meaning is also determined by the particular juncture. (NIKOLOUSTOS & GONÇALVES, 2018, p. 14-15).



ativa de autores modernos dando significado e protagonismo cultural às obras de gregos e romanos (NIKOLOUSTSOS & GONÇALVES, 2018, p. 18).<sup>22</sup>

Bakogianni (2013, p. 2-3) evidencia ainda que tradição clássica e recepção dos clássicos são diferentes, visto que, enquanto o primeiro apresenta algo e não permite sua alteração ou adequação para cada situação, o segundo proporciona maior liberdade e verdadeiramente permite ao receptor conversar com o passado e adquirir dele o que melhor se lhe aplica.

A diferença entre recepção e estudo da tradição clássica é que a recepção oferece mais um modelo abrangente de estudo desse fenômeno... (e não) uma leitura canônica do modelo clássico em detrimento de sua recepção. A recepção é sobre o nosso diálogo com o passado clássico... e como uma conversa de mão dupla ao invés de um monólogo priorizando um ou outro. (BAKOIANNI, 2013, p. 2-3)<sup>23</sup>.

No trecho acima, a utilização de Bakogianni (*op.cit*) dos termos “diálogo” e “monólogo”, ambos aplicados respectivamente à recepção e ao estudo da tradição clássica, fala dessa diferença essencial entre os dois conceitos, e, se cabe à recepção o “diálogo” mais uma vez fica fácil a percepção de que se trata de um caminho de via dupla, que possibilita a troca de experiências, diferentemente do que pode ser visto pelo simples estudo da tradição clássica.

[...] a “recepção” foi adotada justamente para sublinhar o caráter dinâmico e dialógico da leitura (na verdade, a “apropriação”, fazendo-se sua, minimiza a possibilidade de diálogo, a capacidade da “Tradição”, ao contrário, pode implicar que o processo de

---

22 Tradition and its variants, such as legacy or heritage, denote an uncontested transmission of classical texts across time and space [...] reception, on the other hand, denotes the active participation of modern authors giving meaning and cultural prominence to the works of Greeks and Romans (NIKOLOUSTSOS & GONÇALVES, 2018, p. 18).

23 The difference between reception and study of the classical tradition is that reception offers more of an all-inclusive model of study of this phenomenon... (and not) a canonical reading of the classical model to the detriment of its reception. Reception is about our dialogue with the classical past... and as a two-way conversation rather than as a monologue prioritizing one or the other (BAKOIANNI, 2013, p. 2-3).

transmissão é confortavelmente incontestado (MARTINDALE, 2007, p. 300).<sup>24</sup>

A mesma ideia de Bakogianni (2013, p. 2-3) pode ser observada no trecho acima, a partir do conceito apresentado por Martindale (*op.cit*), no qual o autor afirma que, na tradição clássica, a transmissão só pode ser realizada de maneira que não seja permitida qualquer tipo de contestação, diferentemente da apropriação que ocorre por meio da recepção da cultura clássica.

Ainda sobre tal aspecto, a autora evidencia a raiz semântica da palavra “recepção”, que, segundo ela, vem do termo grego αἰσθησις (percepção) e do verbo latino recipero (recuperar, reganhar) e recipio (‘recuperar’). O sentido de “recuperar” que o verbo em latim carrega, juntamente com a de “percepção” do termo em grego ilustra muito bem o que pretendemos demonstrar a partir do conceito de recepção. Muito mais do que apenas recuperar temas, personagens, situações, tal processo deve ser realizado a partir da percepção que o receptor possui daquela cultura que está sendo resgatada, a qual, misturando-se à bagagem histórico-cultural do receptor gerará uma atitude, de modo a evidenciar o quanto a utilização dessa cultura clássica permite orientar as ações de vários e distintos grupos sócio temporais.

A partir do que Martindale (2007) apresenta, é necessário reconhecer que o passado e o presente estão intimamente ligados e implicados um no outro de uma maneira tão plenamente misturada, que fica praticamente impossível desvencilhar um do outro. Além disso, partindo do estudo da recepção foi criada uma metodologia que permitisse lidar com qualquer material do passado e do presente. Dessa forma,

---

24 [...] “reception” was adopted precisely to underline the dynamic and dialogic character of reading (indeed “appropriation”, making one’s own, downplays the possibility of dialogue, the capacity of “Tradition”, by contrast, might imply that the process of transmission is comfortably uncontested (MARTINDALE, 2007, p. 300).

A maioria dos meus exemplos de recepção até agora foram textos escritos (seja na forma de uma crítica ou outra obra de arte), mas uma recepção poderia muito bem ser uma pintura, uma escultura ou uma peça musical, ou um filme. (MARTINDALE, 2007, p. 303).<sup>25</sup>

Embora seja mais comumente estudada a recepção por meio dos textos histórico-literários advindos da cultura clássica, é preciso salientar que tal processo pode ser também realizado partindo-se de outros tipos de corpora pertencentes à cultura clássica, como evidenciou Martindale (*op. cit.*). O estudo da recepção a partir de objetos como as esculturas ou outros artefatos do cotidiano pertencentes àquela cultura pode com mais facilidade ser encontrado nos estudos da cultura material, área de interesse na qual se detém o campo de estudo da Arqueologia, por exemplo.

Já em relação ao texto ou textos que são construídos a partir desse processo realizado pela recepção da cultura clássica, Martindale (*op. cit.*) apresenta o conceito de que embora o texto de partida seja único e gere não apenas um mas vários textos, sejam eles escritos ou não, devem ser convertidos ao que lhe é esperado para a sua retomada em cada cultura e momento histórico-social de modo que tal recepção será dependente da interpretação de cada receptor, e, devido a isso, pode ser vista como uma forma de construir o mundo de acordo com o que se pode esperar dele a partir do que já foi vivenciado e discutido pelo mundo clássico.

Se é verdade que enquanto o texto material permanece o mesmo, o texto recebido sempre muda, então o texto nunca é redimido – ou, talvez melhor, está sempre sendo convertido. Se a leitura como si é sempre aberta, se é sempre um ato de autocompreensão (que não pode ser miragem) e de construção do mundo (que não pode ser política) (MARTINDALE, 2006, p. 19).<sup>26</sup>

---

25 Most of my examples of reception so far have been written texts (whether in the form of a piece of criticism or another work of art), but a reception could just as well be a painting, or a sculpture, or a piece of music, or a film. (MARTINDALE, 2007, p. 303).

26 If it is true to say that while the material text remains the same, the received text always changes, then the text is never redeemed – or, perhaps better, it is always being converted. If reading like the self is always open, if it is always an act of self-understanding, (which cannot be a mirage) and of world construction (which cannot be

E, partindo dessa ideia é possível irmos mais adiante. Ora, quando são retomados temas, textos e/ou personagens da cultura clássica ainda que inseridos em uma cultura predominantemente cristã, por vezes, se faz necessário a alteração ou ocultação de partes de textos ou de mitos, de modo a poder ser feita a inserção de características cristãs e assim tendo sido feito permitir que seja evidenciado o quanto mesmo a cultura clássica está subordinada e moldada a partir do poderio da Igreja, especialmente dentro do contexto da Idade Média.

### 1.5. Cristianização de mitos a partir de olhos pizanianos

Christine via-se inserida na corte e, também no conjunto de valores da Igreja e da cristandade; dependia da produção de seus textos para manter-se financeiramente, assim sendo, tinha muitas vezes a obrigação de produzir o que era encomendado, não lhe sendo permitido criar sempre da melhor forma que lhe aprouvesse. Contudo, não é possível considerar a autora subserviente ou rebelde, também não pode ser considerada uma feminista conforme nos acostumamos a ver no século XX. Christine, na verdade, encontra brechas no sistema discursivo de seu tempo e insere alguns elementos por essas brechas.

A aceitação de autores pagãos da antiguidade ao lado de autores cristãos da antiguidade tardia não ocorreu de forma automática ou fácil. Uma era fazer do autor pagão um cristão [...]. Outra estratégia incluía substituir clássicos pagãos pela remontagem de seus elementos em formas que melhor se adequassem às crenças e estéticas cristãs [...] uma terceira abordagem dos clássicos era encontrar velado por trás de sua superfície literal um fundo de significado alegórico (ZIOLKOWSKI, 2007, p.20)<sup>27</sup>.

---

political) (MARTINDALE, 2006, p. 19).

27 The acceptance of pagan authors from antiquity alongside christian authors from late antiquity by no means occurred automatically or easily [...] One was to make the pagan author a christian [...] another strategy entailed replacing pagan classics by reassembly their elements in forms that better suited christian beliefs and aesthetics [...] a third approach to the classics was to find veiled behind their literal surface a background of allegorical meaning [...] (ZIOLKOWSKI, 2007, p.20).

Embora Ziolkowski (2007) pontue três maneiras de adequar o que é trazido da cultura clássica para os moldes cristãos, as obras de Christine de Pizan que são estudadas nesta tese e a forma com que tal recepção foi apresentada pela autora em seu *Cidade das Damas* (1405) pode ser inserida com maior facilidade dentro do segundo ponto, ou seja, “[...] another strategy entailed replacing pagan classics by reassembly their elements in forms that better suited christian beliefs and aesthetics [...]”. Ao propor uma remontagem dos elementos que constituem os clássicos ou mitos pagãos, tais mitos poderiam com maior facilidade inserir-se no contexto das crenças e estéticas cristãs.

Tal aspecto fica evidenciado por Pizan, em diversos pontos da obra acima citada, especialmente quando trata da surpreendente presença de várias deusas pagãs dentro dos muros da cidadela fortificada, e, se aí podem habitar tais deusas é porque são consideradas exemplos de virtude, o que causa certo estranhamento logo ao primeiro momento a qualquer leitor/receptor cristão. Embora trate-se de aspectos da mesma matriz, isto é, do ethos cristão construído a partir de valores que também são clássicos, o que acarreta como efeito o reconhecimento da cristandade na matriz clássica desde a sua origem, aspecto que faz parte do identitário do cristianismo.

No entanto, sabendo que esse estranhamento poderia acontecer, Pizan embora apresente personagens reconhecidamente míticas da cultura clássica como exemplo a serem seguidos e dignas de habitarem a nova cidade que se constrói, altera tais mitos, principalmente retirando deles a ideia de divindade/imortalidade, como pode ser mais bem observado no trecho a seguir retirado da *Cidade das Damas* (Livro I, 47) sobre a deusa Opis:

Opis, ou Ops, chamada deusa e mãe dos deuses, era, em época bem remota, famosa por sua sabedoria [...]. Aquela dama era a filha de Urano, homem bem poderoso na Grécia, e de sua mulher Vesta. [...] Opis teve como esposo Saturno, o rei de Creta, que era seu irmão. Este rei teve uma visão que sua mulher iria dar-lhe um filho macho que o mataria. Para livrar-se de tal destino, ordenou

que todo filho macho que a rainha viesse a ter fosse morto. Graças à inteligência e sabedoria da rainha, ela conseguiu salvar seus três filhos, Júpiter, Netuno e Plutão da morte. Foi, então, muito honrada e louvada por tal prudência. Sua inteligência e a autoridade de seus filhos lhe valeram tal reputação e estima no seu tempo, que as pessoas ignorantes a chamavam de deusa e mãe dos deuses, pois seus filhos eram considerados desde então deuses, por serem em algumas coisas mais inteligentes que os outros homens. [...] A esta dama dedicaram templos e sacrifícios. Durante muito tempo, o povo manteve tal crença equivocada [...]<sup>28</sup>

O trecho acima, com destaques de nossa autoria, é responsável por sozinho conseguir provar o que estamos tentando dizer, embora existam muitos outros que serão posteriormente apresentados ao longo do corpo desta tese.

Em primeiro lugar, a autora afirma que Ópis era “chamada de deusa e mãe dos deuses”. Ao colocar dessa maneira, fica insinuado que para a autora Ópis não era verdadeiramente deusa, visão que é sustentada logo mais à frente quando chamam a deusa de “dama” e a apresenta como filha não mais de um deus imortal, mas de um homem de bastante poder, da Grécia, Urano<sup>29</sup>, reconhecido pela tradição como deus primordial. Além disso, a transforma em esposa de um rei, Saturno<sup>30</sup>, alterando novamente a tradição de

---

28 O grifo é nosso.

29 URANO: é a personificação do Céu, como elemento fecundo. Desempenha um importante papel na Teogonia hesiódica, onde figura como filho de Geia (a Terra). Noutros poemas, é apresentado como descendente de Éter, omitindo-se, nesta tradição que remonta à Titanomaquia, o nome da mãe, que seria, sem dúvida, Hémera, a personificação feminina do Dia. Na teogonia órfica, Urano e Geia são dois filhos da Noite. As lendas de Urano mais conhecidas são aquelas em que ele intervém como esposo de Geia (o Céu cobre, de facto, a Terra inteira, sendo o único à sua medida). Dela teve inúmeros filhos. (GRIMAL, 2014, p. 464, verbete URANO).

30 SATURNO: é um deus itálico muito antigo, que foi identificado com Crono. Passava por ter ido da Grécia para a Itália, em tempos muito recuados, quando Júpiter (entenda-se Zeus) o destronou e o lançou do cimo do Olimpo. Instalou-se, então, no Capitólio, no local da futura Roma, e aí fundou uma povoação fortificada, que, segundo a tradição, se chamava Saturnia. Dizia-se, também, que tinha sido acolhido nesse lugar por um deus ainda mais antigo do que ele, igualmente emigrado da Grécia, o deus Jano. O reinado de Saturno no Latium foi extraordinariamente próspero. Foi o período da Idade do Ouro. Saturno prosseguiu a obra civilizadora iniciada por Jano e ensinou aos homens, nomeadamente, a cultura da terra. Nesse momento, a população itálica era formada por aborígenes, que lhe devem as suas primeiras leis. Saturno era representado

que Saturno não seria rei de Creta, mas sim deus da geração e da abundância, além de ser por vezes confundido com o deus Cronos grego, o deus do tempo.

Seguindo a isso, ao mostrar o quanto as mulheres podem ser e são inteligentes, por um lado, defende sua tese de que toda mulher é inteligente se lhe permitirem acesso e oportunidade ao conhecimento. Porém, novamente, para poder inserir plenamente sua obra no contexto do poderio da Igreja Católica, retira de novo a divindade e mostra que Opis era chamada de deusa na verdade por “pessoas ignorantes”, pois se assim não fossem saberiam que para a crença cristã a divindade só seria permitida ao Deus da Trindade Cristã.

Outro ponto que retoma tal ideia de uma deusa pagã que na verdade seria uma mera mulher mortal é aquele trecho em que a autora novamente afirma que para aquela mulher mortal além de templos e sacrifícios lhe terem sido ofertados tudo se deu, isto é, tal fama de deusa imortal, graças à “crença equivocada” de pessoas ignorantes, pois se possuíssem o mínimo de inteligência saberiam que se tratava apenas de uma mulher que sobressaiu-se frente às outras dentro de seu contexto.

Depois de demonstrar tal aspecto fica fácil entender o quanto a recepção dos Clássicos foi recorrente, embora tenha sofrido diversas alterações em seus temas na Idade Média, especialmente por Christine de Pizan, de modo a adequar-se dentro da pedagogia voltada para as mulheres que estava sendo edificada pela autora juntamente com as paredes daquela cidade ideal.

---

armado com uma foice pequena ou uma serpe. Relacionava-se, por isso, o seu nome com a invenção, ou pelo menos com a divulgação, do cultivo e da poda da vinha. (GRIMAL, 2014, p. 414, verbete SATURNO).

## Referências Bibliográficas

### Fontes e Dicionários:

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS. Equipe de coordenação MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C., NEVES, M. H. M. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008, 5 vols.

DICIONÁRIO DE MITOLOGIA GREGA E ROMANA. GRIMAL, P. (org.). Trad. Victor Jabouille. 7ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

ÉSQUILO. Oresteia. Trad. JAA Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2000.

HOMERO. Odisseia. Trad. Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34, 2011

HOMERO. Ilíada. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

### Estudos:

BAKOIANNI, A. O que há de tão ‘clássico’ na recepção dos clássicos? Teorias, metodologias e perspectivas futuras. In: Codex- Revista de Estudos Clássicos. Rio de Janeiro, v.4, nº1, 2016, pp. 114-131

BAKOIANNI, A. Introduction: In dialogue with the past. In: Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 2013, nº126, Dialogues with the Past 1: Classical Reception theory & Practice, 2013, pp. 1-9.

KAHANE, A. Methodological Approaches to Greek Tragedy. In: ROISMAN, H. (ed.) The encyclopedia of Greek Tragedy. Oxford and Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2014, pp. 839-49.

KIRKWOOD, G. M. A study of sophoclean drama. EUA: Cornell UNiversity Press, 1996.



MARTINDALE, C. Reception – a New Humanism? Receptivity, Pedagogy, the Transhistorical. In: *Classical Receptions Journal* 5.2, 2013, pp. 169-83.

MARTINDALE, C. Reception. In: *A companion to the Classical Tradition*. Ed. by Craig W. Kallendorf, 2007, p. 297-311.

MARTINDALE, C. Thinking Through Reception. In: *Classics and the Uses of Reception*. Ed. By Charles Martindale & Richard F. Thomas. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MARTINDALE, C. & THOMAS, R. (ed.) *Classics and the Uses of Reception*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2006.

NEVES, A. C. C. G. *Presença das Heroides de Ovídio no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Dissertação de Mestrado apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcia Maria de Arruda Franco, com financiamento da FAPESP, 2013.

NIKOLOUTSOS, K. & GONÇALVES, R. T. Classical Tradition in Brazil: Translation, Rewriting, and Reception. In: *Caletroscópio*, vol. 6, n. 1, jan-jun 2018.

PORTER, J. J. Receptions Studies: Future Prospects. In: *HARDWICK, L. and STRAY, C. (eds.) A Companion to classical receptions*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 469-81.

ÜBER, G. Estudo Comparado entre Coéforas e as duas Electra(s). In: *Interfaces, Guarapuava*, vol. 3, nº2, dez. 2012, pp. 6-14.

VASCONCELLOS, P. S. *Efeitos Intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Editora Humanitas, 2001.

WINNINGTON-INGRAM, R. P. *Sophocles: an interpretation*. EUA: Cambridge University Press, 2002.

ZIOLKOWSKI, J. M. Middle Ages. In: *A Companion to the Classical Tradition*. Edited by Craig W. Kallendorf. Blackwell Companions to the Ancient World, Book,3, 2008.

# Considerações acerca da Acídia medieval e sua relação com o conceito de Melancolia moderno

*Anny Barcelos Mazioli<sup>1</sup>*

## Introdução

A melancolia possuiu diferentes significados ao longo do tempo, diferentes significações e vocábulos que a representaram. Questionamos se é possível dizer que o termo acídia tenha sido um deles. Sendo assim, para começar esta comparação, é importante destacar como “algumas palavras ou termos estão carregados de significados, envoltas pela cultura e por isso a mesma palavra é associada a diferentes significados” (BIFFI, 2017, p. 2).

De acordo com Reinhardt Koselleck (2006, p. 105), é preciso averiguar por quanto tempo o conteúdo de determinada forma linguística permaneceu inalterado ou o quanto se alterou, a fim de perceber como o significado de um termo possa ter sido submetido a uma alteração histórica ao longo do tempo. Essa análise corresponde ao que chama-se de perspectiva diacrônica, e é somente por meio dela que se pode avaliar o impacto e a duração

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História em regime de cotutela entre a Universidade Federal do Espírito Santo e a Universidade de Coimbra. Mestra em História. Sua pesquisa de doutorado é financiada pela CAPES. Contato: anny.mazioli@gmail.com.

de um determinado conceito na sociedade. Por credibilizar a importância dessa historicização em perspectiva, a proposta deste estudo é analisar o conceito de acídia medieval, para averiguar se este constituiu uma das etapas para a construção do sentido de melancolia na sociedade moderna. Para tanto, nesta introdução apresentamos o sentido de acídia da atualidade, observando o quanto este está conectado ao sentido atual de melancolia e depressão.

Na atualidade, segundo alguns dicionários, acídia significa tristeza ou melancolia profunda; um estado de desânimo ou fraqueza; uma condição de quem está desanimado, mental e fisicamente abatido; uma tristeza excessiva, depressão ou melancolia; para a psiquiatria, seria um estado mental de apatia e torpor; já para a teologia atual seria a incapacidade espiritual de cumprir deveres de culto ou de aproximação a Deus. Os significados atuais da palavra acídia mostram que os conceitos de acídia e melancolia estão imbricados na atualidade. Em contrapartida, a etimologia da palavra acídia está ligada ao termo grego *Akedia* e ao latim *Acedia* que significavam preguiça e inércia.

Essas palavras estão presentes também no texto bíblico (CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 3). *Akedia*, em grego, aparece em uma tradução do Antigo Testamento para o grego nos livros sapienciais e proféticos, a saber: Sl 119,28; Eclo 29,5; Is 61,3. Jerônimo, padre da patrística, foi responsável por traduzir esses termos do grego para o latim e assim aparece o termo “*Acedia*”. O padre da Igreja traduziu *Acedia* como tédio e como tristeza. Assim, percebe-se que a palavra acídia já existia na Antiguidade e já apontava estados parecidos com o estado melancólico.

Além da tradição religiosa, a Antiguidade nos legou discursos médicos acerca da melancolia. Porém, no início da Idade Média, os textos de Hipócrates e Galeno, que versavam sobre a condição corporal e médica nessa doença, se perderam e foi instaurado um novo domínio discursivo que potencializava a compreensão do mundo a partir de parâmetros religiosos. Neste período, uma nova palavra se inseriu no léxico sobre a melancolia: acídia.

Com este domínio do cristianismo, a partir do século IV, o uso deste termo começou a popularizar-se e foi utilizado de maneira diversa, durante toda a Idade Média. Apresentando sentido moral ou médico, sendo quase indiferenciável, dos conceitos medievais de *tristitia* (tristeza) e *desperatio* (desespero) (ALTSCHULE, 1965, p. 118).

Para Cordás e Emílio (2017, p. 59), a medicina medieval “é um retrocesso no processo de desenvolvimento de estudos quando comparado ao da Antiguidade”. Com isso, a melancolia volta a ser tratada a partir do prisma religioso com um misto de medicina e religião “ora utilizando conhecimento hipocrático, ora rezando e benzendo o doente”. Mesmo que a teoria humoral continuasse sendo amplamente aceita, a ênfase era a cura espiritual. Aos conhecimentos construídos racionalmente na Antiguidade misturaram-se os dogmas religiosos e o habitus da época que “abandona órgãos e humores e passa a se basear na culpa, no pecado, nas bruxas e em todas as formas que o demônio pudesse assumir” (CORDÁS, EMILIO; 2017, p. 59). Compreender a construção da acídia no período tardo-antigo e medieval são fundamentais para relacioná-la à melancolia moderna, por isso, no próximo tópico apresentamos algumas características da acídia ao longo do tempo.

### A Acídia tardo-antiga e medieval

De acordo com Jean Lauand (2013, p. 44), a definição de acídia é a tristeza pelo bem espiritual; a acidez, a queimadura interior do homem que recusa os bens do espírito. Esta estaria ligada a três estados distintos: um estado doentio correspondente à melancolia; outro seria associado à preguiça; e um terceiro seria um estado de indolência em relação às obrigações religiosas e à falta de devoção e adoração a Deus.

A ideia da acídia medieval tem sua origem em uma influência mitológica hebraica, conhecida como o demônio do meio dia, denominado Qètèb. Segundo esse mito, esse demônio

é uma bola de pelos e escamas, que aparece quando o sol está em ângulo vertical. Sua hora é meio-dia, quando o sol está escaldante. O maior poder desse demônio acontece no verão. Ele aparece em alguns trechos bíblicos, seu nome foi traduzido da versão grega da bíblia para o Latim por Jerônimo (CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 3-5). Nesse contexto histórico de formação e consolidação do cristianismo, a Acídia passou a ser melhor formulada. Este conceito estava conectado à vida cotidiana dos monges do deserto, pois acreditava-se que o demônio da acídia rolava aos pés do eremita e fazia com que ele perdesse a vontade pela ação (LARUE, 2001, p. 33).

As vivências dos padres do deserto também são chamadas de “experiência cristã”. Foi esta primeira experiência monacal que possibilitou a formulação teológica dos pecados capitais. O monaquismo originário buscava testar os limites do corpo e do espírito nos corpos dos monges: os limites do jejum, da vigília, da oração, entre outros. Essa privação de sentidos era praticada pois os religiosos almejavam ajudar o homem contemporâneo a orientar-se moral e existencialmente.

As produções de alguns autores tardo-antigos, como Evágrio Pôntico, João Cassiano e Gregório Magno, correspondem às primeiras tentativas de organizar os ensinamentos da experiência monástica. Foi João Cassiano que percorreu os desertos do Oriente recolhendo entrevistas sobre as experiências radicais vividas pelos primeiros monges, em torno do ano 400 d. C. (CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 7).

Evágrio Pôntico (345 - 399 d.C) comenta em seus escritos que o demônio da acídia é o mais pesado de todos e ataca o monge por volta da “quarta hora” (10 horas da manhã). Esse demônio força o monge a ter seus olhos constantemente fixos nas janelas, para fora de sua cela, pois inspira aversão pelo lugar onde ele está e pelo seu estado de vida monástico. Também insinua desprezo pelo trabalho manual e a ideia de que a caridade desapareceu entre os seus irmãos de monastério e não há ninguém para consolá-lo. Se algo aconteceu para que alguém entristecesse o monge, essa lembrança

também seria trazida para aumentar sua aversão à vida monástica. Esses sentimentos, atribuídos à ação do demônio, levam o monge a desejar outros lugares, em que ele possa encontrar o que precisa e exercer uma ocupação menos dolorosa, “mais produtiva”. Esse desejo se fundamenta no pensamento de que agradar ao Senhor não é uma questão de lugar, pois a divindade pode ser adorada em todos os lugares (Le Pontique apud CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 4).

Já nos relatos de Cassiano, o mal interior é visto como algo que não advém de tentações exteriores, mas como fruto da solidão. A acídia ataca o tempo — o dia, e com ele a prática ascética, que parece não ter fim; e o espaço — a pequena cela do monge torna-se insuportável; além disso, ataca entre as dez horas da manhã e as duas da tarde (CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 3-5). João Cassiano, viveu entre 360 e 435 d. C., e elencou oito pecados com força originante: Gula, Luxúria, Avareza, Ira, Tristeza, Acedia, Vanglória e Soberba. Em Cassiano, esse tema do abandono da cela dá lugar a imagens próximas da preguiça. Foi Cassiano que trouxe a ideia de acídia para o Ocidente e pregou que o “mal” do acidioso corrompe o espírito, tido como a parte mais nobre do ser humano (CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 6).

Cassiano foi canonizado pelo papa Gregório Magno (540 d. C. - 604 d. C.). Enquanto Cassiano distinguiu a tristeza da acídia, o papa Gregório as fundiu e classificou a acídia como vício, tentação e, por fim, vício tentador. Gregório defendeu que: a tristeza não é um vício distinto dos outros, quando nos leva a abandonar uma obra penosa e laboriosa, ou quando oriunda de quaisquer outras causas. Mas se torna pecaminosa quando nos entristecemos com o bem divino. A essência da acídia está no desprezo ao bem que emana de Deus, buscando repouso indébito (CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 7).

Isidoro de Sevilha (560 - 633 d.C.) voltou a distinguir o vício da acídia do vício da tristeza. A tristeza consiste em abandonarmos o grave e penoso a que estamos obrigados; já a acídia, em procurarmos o repouso indevido. Segundo o bispo

ibérico, da tristeza nasce o rancor, a pusilanimidade, a amargura, a desesperação; já da acídia nascem os seguintes sete vícios: a ociosidade, a sonolência, a inquietação do corpo, a instabilidade, a verbosidade, e a curiosidade. Isidório, assim como Gregório, designa a acídia como um vício capital com as suas filhas (ST, II-II, q. 35, a. 4. 3.).

Já no século XIII, Tomás de Aquino consolidou essas produções ao sistematizar um novo pensamento acerca da antropologia presente na teoria dos vícios capitais. E intitulou-os: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Aquino vê a acídia como pecado, vício particular, vício mortal e vício capital. Vícios são definidos pelo teólogo como “contrários às virtudes, [...] hábitos perversos que obscurecem a consciência e inclinam ao mal. Os vícios podem estar ligados aos chamados ‘sete pecados capitais’” (ST, I-II, q. 84, a. 3). Como consequência dos vícios, o pecador perde a consciência da gravidade de seus atos e como esses atos o afastam de Deus. Com o tempo um vício leva a perda do discernimento daquilo que é mal e daquilo que é bem, do certo e do errado. A palavra acídia é empregada por Aquino em 134 passagens de sua vasta obra, nas quais é apresentada como um vício teologal que se opõe à caridade e à alegria que vem de Deus:

A acídia [...] é uma certa tristeza, daí que Gregório por vezes empregue a palavra ‘tristeza’ em lugar de ‘acídia’. [...] Ora, a acídia é o tédio ou tristeza em relação aos bens interiores e aos bens do espírito, como diz Agostinho a propósito do Salmo (104, 18) [...] (AQUINO, p. 92-93, 2000).

Por ser associada à tristeza, a acídia é vista como fonte de outros males e, por isso, é considerada um vício capital. Para Aquino, há dois vícios capitais relacionados à tristeza: a acídia, que é a tristeza pelo próprio bem espiritual; e a inveja, que é a tristeza pelo bem alheio. Na questão 35 da *Summa Teologica*, Aquino trata de um dos vícios que são opostos à alegria da caridade. A alegria tem por objetivo o bem divino e a acídia se opõe à alegria que leva a Deus. Assim no primeiro artigo, Aquino questiona se a

Acídia é pecado e responde que esta é uma tristeza acabrunhante que produz depressão no homem e o deixa sem vontade para agir. Este desgosto pela ação, acontece pela acídia se originar de fatores ácidos e frios. Por isso, a acídia é considerada pecado, já que o pecado é visto como mau nos movimentos do apetite. Além do pecado da acídia produzir inação, este caracteriza-se pela veemência da tristeza, que imobiliza o homem; uma tristeza agravante, pesada, paralisadora (ST, II-II, q. 35, a. 1, 2, 3).

No contexto monacal, a acídia estava relacionada a um mal estar espiritual ocasionado pelas abstenções físicas. Para Aquino, a responsabilidade do assédio da acídia ao meio-dia é do jejum dos monges, pois toda fraqueza corporal predispõe à tristeza, mais aguda nessa hora, pela fome e pelo calor. Aquino argumenta que não há pecado com hora marcada e diz que o jejum é sem dúvida pecado, quando debilita a natureza a ponto de impedir as devidas ações (Aquino, 2004, p. 483).

A partir da teoria humoral, baseada na tradição hipocrática, toda deficiência no corpo predispõe à tristeza. Assim, Aquino tenciona explicar os “assaltos da acídia” aos jejuantes, ao meio dia, sob o sol ardente. Entre os sintomas da acídia aparecem o desespero, a pusilanimidade, o rancor, a malícia, a divagação da mente, a amargura, a ociosidade, a sonolência, a *instabilitas* (*perambular por vários locais*, incapacidade de concentrar-se em um propósito), a *verbositas* (num falatório inócuo), a *instabilitas* (o agitar-se, o mover-se) a *curiositas* (um afã desordenado de sensações e de conhecimento) e a *inquietude corporis* (caso em que os movimentos desordenados dos membros indicam a dispersão do espírito) (ST, I-II, q. 84, a. 4).

A próxima questão é se a acídia é pecado mortal, Aquino diz que sim, a acídia é pecado mortal pois contraria a caridade, já que o efeito próprio da caridade é alegrar-se com Deus. A acídia é entediarse com o bem espiritual e, por isso, é pecado mortal. Aquino também questiona se a acídia é um vício capital, ou seja, se ela produz outros vícios. “Ora, como os homens praticam muitos atos, visando o prazer; assim também fazem, por tristeza,



muitos atos, quer para evitá-la, quer arrastados, pelo peso dela, a agir” (ST, II-II, q. 35, a. 4). Essa é a justificativa de Aquino para considerar a acídia um vício capital.

Associar a acídia à tristeza traz inúmeras dimensões muito complexas para esse conceito teológico: a tristeza pode ser pecado, doença, estado de ânimo, atitude existencial, ou até mesmo combinações desses fatores. A acídia, assim como a tristeza, está alocada na comunicação entre o espírito e o corpo e nos permite afirmar que há uma *intrínseca* união espírito-matéria. Essas duas dimensões tantas vezes vistas como subordinadas se entrelaçam na ocorrência da tristeza e da acídia. É possível ver esse acontecimento dessa forma, pois a concepção de alma de Aquino está ligada à forma, que está ordenada para se unir com a matéria. Nas palavras de São Tomás de Aquino:

A acídia [...] é “uma tristeza acabrunhante” que produz no espírito do homem tal depressão que este não tem vontade de fazer mais nada; *as coisas que são ácidas, também são frias*. Por isso a acídia implica um certo desgosto pela ação. [...] Portanto, sendo a acídia, como aqui se considera, uma tristeza proveniente de um bem espiritual, é duplamente má: em si mesma e em seus efeitos. É por isso que a acídia é um pecado, pois já se mostrou que o pecado é mau nos movimentos do apetite (AQUINO, p. 482, 2004, *grifo nosso*).

E o religioso completa: “A tristeza é, entre todas as paixões da alma, a que mais causa dano ao corpo [...] E como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo” (ST, I-II, q. 37, a. 4). Aquino também elenca alguns remédios para curar a tristeza: primeiro, o homem deve afastar-se do que entristece; segundo, buscar aquilo que o deleite. Fugir daquilo que entristece e lutar contra o que gera a tristeza. Além disso, recomenda banho e sono como remédios contra a tristeza. Pois, diz o Aquinate, que tudo aquilo que reconduz a natureza corporal a seu devido estado, tudo aquilo que causa prazer é remédio contra a tristeza. Tomás destruiu assim a objeção “espiritualista” (ST, I-II, 38). O oposto

da acídia é o dom da fortaleza (III Sent. d. 34, q. 1, a.2 , c), o esforço por não se deixar dominar por essa acidez da alma.

Aquino também utiliza a palavra melancolia para falar sobre a tristeza, e não as considera uma exclusividade da alma, pois diz: “Os melancólicos desejam com veemência os prazeres para expulsar a tristeza, porque o *corpo* deles se sente como que corroído pelo humor mau, como diz o Filósofo” (ST, I-II, q. 32, 8 ad 2). “Os melancólicos têm os *corpos* sempre incomodados pela má compleição...” (Sent. IV, d. 49. q. 3, a. 5, c.). Por perceber como o corpo está ligado às emoções, a descrição que Tomás de Aquino faz da acídia aproxima-se muito da descrição que podemos fazer hoje da doença da depressão (LAUAND, 2004, n.p.).

A seguir, nos propomos a fazer uma breve apresentação diacrônica do conceito de Melancolia a fim de compará-la à acídia medieval e às mudanças em seu sentido e perceber como acídia, depressão e melancolia são termos muito próximos em suas definições.

## A Melancolia em discursos religiosos do século XVII e XVIII

Ao abordar a melancolia percebemos o quanto este é um conceito complexo. Como afirma Lilian Ioshimoto (2009, p. 96): “a marca fundamental da melancolia é a ambiguidade”. Situada na interseção entre o corpo e a alma, é difícil definir a melancolia e suas causas. Muitas vezes confundida com a loucura, com a demência, com a tristeza, e, historicamente, até com o humor que a nomeia, a melancolia foi tema de diferentes tipos de discursos. Como diferentes grupos humanos tentaram compreendê-la, há produções médicas e filosóficas acerca da melancolia desde a Antiguidade. Entre as produções históricas as que mais interessam ao propósito deste capítulo são as explicações religiosas da melancolia, haja vista que o conceito de Acídia, com o qual a comparamos, é estritamente religioso.

Desde a Antiguidade até o século XIX na sociedade Ocidental, a melancolia foi moldada como uma síndrome ligada à cultura. Compreender profundamente a melancolia de maneira diacrônica possibilita perceber como o sofrimento humano se tornou objeto de construções culturais ao longo do tempo. Essa discussão dos limites entre uma tristeza saudável e uma doença melancólica está no cerne das produções sobre a relação exercida entre o corpo e a alma (ZIMMERMAN, 1995, s. p.).

Como o corpo, material, atua sobre a alma que é imaterial, ou a alma, imaterial, atua sobre a matéria que constitui o corpo. De acordo com a tradição da medicina hipocrático-galênica, essa relação se dá pela mediação entre os humores. Nos distúrbios simpáticos, distrações ou perturbações da mente alteram a temperatura ou o temperamento do corpo que, por sua vez, causa um desequilíbrio na alma (ZIMMERMAN, 1995, s. p.).

De acordo com Zimmerman (1995), Galeno criou o conceito de substituição para tornar possível compreender doenças como a melancolia. A partir desse conceito, Galeno introduziu a ideia de que há uma identidade substancial entre os fluxos dos humores e a variação dos pensamentos. Neste ciclo o cérebro funcionaria como um tecido capaz de materializar o fluxo de afetos. Quando o funcionamento normal estivesse comprometido surgiriam doenças como a epilepsia — ao bloquear os condutos; e, a melancolia — que aconteceria quando o tecido materializador das emoções estivesse comprometido<sup>2</sup>.

Apesar de já serem produzidas explicações físicas acerca do adoecimento melancólico desde a Antiguidade, o domínio discursivo religioso torna importante compreender como se deram as explicações religiosas para o sentimento melancólico. Por isso, após essa breve introdução do pensamento médico sobre o tema, apresentamos, em paralelo, algumas considerações sobre a tristeza e a melancolia em três documentos religiosos modernos: “Filoteia — Introdução a Vida devota” publicada em 1608 por Francisco de

---

2 Conferir: Sobre as Partes Afetadas (Livro III, capítulo 10).

Aguiar Sales, religioso conhecido por ter um caráter alegre que rejeitava toda tristeza e melancolia; “Aciertos dela providencia de Dios en el santissimo sacramento del altar y Antidotos contra el veneno de la melancolia y tristeza, en el Caliz de su precioso sangre”, publicada em 1643 e composta pelos sermões do padre Basílio de Sotomayor; e, o conceito de “melancolia religiosa” publicado na Encyclopédie iluminista, no século XVIII.

Francisco de Sales escreve sobre a purificação das imperfeições naturais. E exemplifica com um caso de luto por morte de familiares em que a pessoa acredita que vá morrer de tristeza. Para o autor, esse tipo de luto é uma imperfeição mas não um pecado. Quando a tristeza intensa acontece contra a vontade do indivíduo, esta não constitui pecado (*Filotéia*; I - 24). Sales cita o bispo de Nazianzo, São Gregório, para dizer que as almas que cedem às vicissitudes da vida como a alegria e a tristeza são fracas e superficiais (*Filotéia*; II - 13). Assim, a tristeza é vista como um motivo para que o fiel procure o Sacramento da confissão (*Filotéia*; II - 19). Ao exortar a paciência no sofrimento, Sales diz para que os fiéis pensem nas dores de Jesus e de seus próximos para se consolarem:

[...] verás então que tuas dores não se podem comparar às Suas, nem em quantidade, nem em qualidade, e que jamais sofrerás por Ele alguma coisa de semelhante ao que Ele sofreu por ti. Compara-te aos mártires, ou, sem ires tão longe, às pessoas que sofrem atualmente mais do que tu e exclama, louvando a Deus (*Filotéia*; III — 3).

Da relação entre as pessoas, nasce também a inveja, definida por Sales como a tristeza sentida diante do bem do outro e do desejo imoderado de sua apropriação, mesmo indevida. Já ao abordar o combate espiritual em busca da pureza, Sales atribui a tristeza e a amargura que sentimos ao pecar à presença e a ação de Deus nos corações:

ela lhe perguntou: “Onde estáveis. Senhor, quando meu coração se achava cheio de trevas e impurezas?” Respondeu-lhe o

Senhor: “Eu estava, minha filha, aí no teu coração mesmo”. “E como – replicou ela – como podíeis habitar num tal coração?” Então Nosso Senhor lhe perguntou se aquelas tentações tinham produzido em sua alma algum sentimento de prazer ou de tristeza, e amargura ou desgosto; e, como-a santa lhe respondesse “de tristeza e amargura”, Nosso Senhor lhe disse:

“Quem produzia essa tristeza e amargura em tua alma senão eu, que aí estava escondido no fundo do teu coração? Sabe, minha filha, que se eu não estivesse presente, estas tentações que cercavam tua vontade sem a poder vencer teriam sido recebidas com prazer e com pleno consentimento de teu livre arbítrio, causando a morte à tua alma. [...] Deste modo estes sofrimentos têm sido para ti uma fonte de aumento de virtudes, forças e merecimentos” (Filotéia; IV — 4).

Sales define a tristeza como

o pesar que sentimos de algum mal de que somos vítima, – seja ele exterior, como a pobreza, doenças, o desprezo; ou então interior, como a ignorância, securas espirituais, repugnâncias ao bem, tentações. A alma, pois, ao sentir-se em vista de algum mal, sente desgosto nisso e eis aí a tristeza (Filotéia; IV — 11).

A tristeza é produto da inquietação para livrar-se desse mal, algo tido como natural, pois para o autor todos fogem do mal e desejam o bem. Se a alma procura livrar-se dos males, a partir do amor de Deus, o faz com paciência, doçura, humildade e tranquilidade baseadas na fé. Ao contrário, se busca o alívio via amor-próprio, essa busca levará a inquietação e desassossego. Em contrapartida, também a tristeza produz inquietações, que por sua vez podem potencializá-la. A orientação de Sales é que se procure o remédio para o coração presente na prática confessional.

Sales utiliza o décimo versículo do sétimo capítulo da segunda carta de Paulo aos Coríntios, para classificar a tristeza em dois tipos: a tristeza que vêm de Deus leva a salvação pois resulta em uma penitência estável, já a tristeza secular que vem das coisas do mundo produz a morte. Assim a tristeza pode,

pois, ser boa ou má, conforme os diversos efeitos que opera. No entanto, a tristeza opera mais efeitos ruins do que bons: entre os bons contamos com a misericórdia e a penitência, já entre os ruins há o medo, a indignação, o ciúme, a inveja, a impaciência e a morte (Filotéia; IV — 12). Entre os efeitos da má tristeza, Sales destaca que esta

[...] perturba a alma, inquieta-a, inspira temores desregrados, tira o gosto da oração, traz ao espírito uma sonolência de morte, impede-a de tirar proveito dos bons conselhos, de tomar resoluções e de ter o ânimo e a força de fazer qualquer coisa. Numa palavra ela produz nas almas as mesmas impressões que o frio excessivo nos corpos, que se tornam hirtos (duros, inflexíveis) e incapazes de se mover (Filotéia; IV — 12, grifo nosso).

Nota-se no trecho acima, aproximações da concepção da tristeza de Sales com o conceito de acídia e com a definição médica da melancolia. Sales argumenta que um dos remédios para a má tristeza é a oração, pois rezar eleva o espírito a Deus, alegrando-o e consolando-o ao depositar a confiança nEle.<sup>3</sup>

Para Sales, é essencial combater animosamente qualquer inclinação para a tristeza, consolando-se com algum canto espiritual que serve para interromper o curso das operações dos espíritos malignos. Além dos remédios religiosos, Sales orienta o fiel a ocupar-se de “alguma ocupação exterior e variar de ocupações, seja para subtrair a alma aos objetos que a entristecem, seja para purificar e aquecer o sangue e os humores; porque a tristeza é uma paixão de natureza fria e seca” (Filotéia; IV — 12, grifo nosso). Esse trecho demonstra como Sales tinha conhecimento da teoria humoral e atribuía também a tristeza a causas físicas e não só a ação do demônio ou a causas espirituais. Mas o principal remédio para a tristeza, na visão de Sales, é a comunhão frequente, pois o

---

3 Alguns trechos bíblicos utilizados por Sales para corroborar o que ele categoriza como “remédios para a tristeza”:

Tiago 5,13 - “Se alguém de vós está triste, diz São pois que ele reze.”

Eclo 30, 21; 23- “Não te deixes dominar pela tristeza e nem te aflijas com teus pensamentos.”; “Ilude tuas inquietações, consola teu coração, afasta para longe a tristeza: porque a tristeza matou a muitos e nela não há utilidade alguma.”

“pão celeste fortifica e alegra o espírito”. Além disso, Sales indica a busca da confissão e da direção espiritual do sacerdote.

Se nenhum destes remédios tiver sido suficiente para resolver a profunda tristeza em que se encontra é preciso resignar-se à vontade de Deus, para “sofrer com paciência essa tristeza enfadonha como um justo castigo de tuas vãs alegrias” (Filotéia; IV — 12). Mesmo nos dias felizes e prósperos não se deve esquecer da tristeza, dos momentos de “desgraça” (Eclo 11, 27) pois a humildade deve permanecer mesmo na prosperidade (Filotéia; IV — 15).

Há um trecho do tratado de Francisco Sales destinado à compreensão das paixões (Filotéia; V — 7). Segundo ele é preciso que cada indivíduo analise como tem se comportado:

Em nosso amor para com Deus, para com o próximo e para com nós mesmos; No ódio aos pecados, tanto aos nossos, como aos dos outros; porque tanto devemos desejar a sua correção como a nossa; Em nossas ambições de riquezas, prazeres e honras; No temor dos perigos de pecar e de perder os bens desta vida, se tememos muito a uns e pouco aos outros; Na esperança fundada, talvez muito, neste mundo e nas criaturas, e pouco em Deus e nas coisas eternas; *Na tristeza, se é demasiada e por coisas que não a merecem*; Na alegria, se é excessiva e por coisas indignas (Filotéia; V — 7).

Para o autor é preciso compreender quais afetos e paixões perturbam o nosso coração e o levam a se desregrar, pois é por meio das paixões que se conhece o estado da alma e é ajustando-as que podemos elevar nossa alma a Deus (Filotéia; V — 7). Para alcançar a Deus é necessário, excitar na alma determinados afetos (Filotéia; V — 8): a qualquer progresso que se faça é preciso agradecer à misericórdia divina e humilhar-se diante Deus. As virtudes e a devoção são antídotos contra a tristeza e os demais vícios contrários que levam à “intemperança”. A prática da virtude leva a alma à consolação enquanto os vícios a levam ao abatimento e à desolação (Filotéia; V — 11).

Outro trecho da Filotéia que muito nos interessa é o que atribui a São Jerônimo a repreensão de Santa Paula<sup>4</sup> por três excessos: austeridade imoderada; uma persistência nesta prática; e o terceiro, uma melancolia descomedida, que quase a levava à morte por ocasião do falecimento de seus filhos e seu marido (Filotéia; III — 2). Esse é um caso em que a melancolia extrema é tida como um pecado, algo repreensível como sinal de um afastamento do controle dos afetos que possibilita aproximar a alma de Deus. Note-se que há uma crítica também à austeridade exacerbada do estado monacal, que acaba entregando o monge aos braços dos delírios sussurrados pelo demônio da acídia. Outro caso de melancolia citado na obra de Sales é do próprio São Francisco, que ordenou

[...] a seus religiosos de moderarem tanto os trabalhos que não servissem de impedimento ao fervor do espírito. E este glorioso patriarca foi atacado e agitado uma vez por uma melancolia tão profunda que não a podia ocultar inteiramente. Se queria conversar com os religiosos, não o podia, e, se procurava a solidão, achava-se pior ainda. A abstinência e a maceração da carne o extenuavam e a oração não lhe trazia nenhum alívio. Dois anos passou ele neste estado lastimoso, crendo-se abandonado por Deus. Mas, depois desta atroz tempestade, que ele sustentou humildemente, Nosso Senhor num momento lhe restituiu a tranquilidade (Filotéia; IV — 15).

Percebemos nesse trecho, uma proximidade dos sintomas melancólicos descritos para com alguns da acídia: o sentimento de solidão, de abandono pelos demais religiosos e por Deus, o sofrimento da carne que leva ao desequilíbrio da alma. As causas internas que levam aos vícios (Filotéia; IV — 15).

Outro texto religioso do século XVII que aborda a melancolia são os sermões do Padre espanhol Basílio de Sotomayor, publicados em 1643 na obra intitulada Acertos da providência de Deus no santíssimo sacramento do altar e Antídotos contra a melancolia, na cidade de Sevilha. Sotomayor defende que o remédio para a

---

4 Cf.: GENIER, Raimundo. Santa Paula. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1929.



tristeza e o antídoto para a melancolia é o “cálice do sangue de Jesus Cristo”. Baseando-se em Eclesiástico 31, o vinho é visto como “alívio da alma, [...] alegria e a felicidade do coração” pois “destrói a tristeza [...] e desfaz a melancolia” (SOTOMAYOR, 1643, p. 24). Sotomayor relaciona tristeza com melancolia, dores e cansaço: “Antes a tristeza não entrava no seu coração, nem a melancolia se apoderava da sua alma, agora começou a afligir-lhe com duras dores, agora começou a atormentá-la com um cansaço terrível” (SOTOMAYOR, 1643, p. 25). Essa correlação de fatores nos mostram como sintomas de melancolia e de acídia estão imbricados.

Sotomayor já salienta a necessidade de manifestar as aflições da alma com palavras e externar a tristeza: “E o que faz o nosso atormentado dono ao se ver com esforços tão tristes, e com mágoas tão duras e sensíveis? Ele manifesta com palavras a tristeza que aflige sua alma, o sentimento e a melancolia que atormenta seu coração” (SOTOMAYOR, 1643, p. 25). O melancólico sofre de “ataques cardíacos de tristeza e efeitos de melancolia” (SOTOMAYOR, 1643, p. 25).

Já no século XVIII, a *Encyclopédie* produzida pelos iluministas, deu voz ao conceito religioso de melancolia: “tristeza nascida da falsa ideia de que a religião proíbe os prazeres inocentes, e que apenas ordena aos homens que os salvem com jejum, lágrimas e contrição de coração” (*Melancolie Religieuse*. In: *Encyclopédie*). Além de atribuir a melancolia a “escrúpulos infundados e das falsas idéias que se tem da religião” (M. R. In: *Encyclopédie*), esse conceito religioso setecentista os combina com a dimensão físico-corporal: “Essa tristeza é uma doença do corpo e do espírito, que procede do desarranjo da máquina, dos medos quiméricos e supersticiosos” (M. R. In: *Encyclopédie*).

Nessa versão, uma visão equivocada da realidade causada por intenso purismo religioso leva à melancolia. Por exemplo, ver a “alegria como partilha de réprobos, os prazeres inocentes como ultrajes feitos à divindade, e as mais legítimas doçuras da vida como uma pompa mundana diametralmente oposta à salvação eterna”

(M. R. In: Encyclopédie). Considera-se que pessoas extremamente virtuosas e de eminentemente méritos, por pensamentos auto-condenantes advindos de infundados exageros religiosos, se veem “penetradas pelos seus erros, dignas da maior compaixão, [...] para curá-lo de uma opinião contrária à verdade, à razão, ao estado do homem, à sua natureza e à felicidade de sua existência” (M. R. In: Encyclopédie). E advoga-se que a virtude não está no ato de erradicar as afeições, mas em temperá-las e regulá-las. Agradar a Deus é praticar nossos deveres com “contentamento e serenidade”, deixar que isso alimente a alegria de nossas almas.

### **Conclusão: a relação da acídia medieval com o posterior conceito de melancolia**

Ao iniciar a conclusão lembramos ao leitor que a proposta deste estudo consiste em analisar se a acídia medieval foi uma das etapas da construção do sentido de melancolia na sociedade moderna, por meio da análise de suas aproximações e diferenças. Desde a Antiguidade as palavras Akedia e Acedia estavam ligadas a um estado de inércia, preguiça, tédio, ou de tristeza. Sintomas também associados à melancolia desde sempre.

Na teologia atual o sentido continuou o mesmo que o construído na tardo antiguidade, pois o percurso feito pelos discursos teológicos contribuiu para que, na atualidade, a acídia seja considerada a incapacidade espiritual de cumprir deveres de culto ou de se aproximar de Deus.

Dentro dos processos históricos, podemos perceber que quando grupos religiosos estão em evidência na sociedade cresce a percepção da humanidade através do prisma do pecado. Por isso, ao longo da Idade Média, a acídia assume o protagonismo da cena social e o uso do termo melancolia fica relegado. No florescer da Idade Moderna, com o renascimento e a maior preocupação com o aspecto individual da vida, além do crescente estudo dos textos aristotélicos e hipocráticos assiste-se a um maior diálogo

entre teoria humoral, temperança e uma gestão afetiva individual. Percebe-se uma disputa entre os campos para ensinar aos demais como lidar com suas emoções. No entanto, o próprio discurso religioso moderno mesclou fatores físicos e espirituais ao abordar a melancolia, mostrando que nesse momento histórico a validação de um preceito também passava pela utilização de conhecimentos científicos.

O campo religioso atribui os efeitos da acídia (que se confundem com sintomas melancólicos) à ação do demônio, à falta de fé e a um distanciamento dos bens e da alegria que emana de Deus. A formulação do conceito teológico de acídia e sua relação com os vícios capitais está relacionada à experiência dos monges do deserto que tinham como princípio o sofrimento e a abstenção do corpo para alcançar a santidade da alma. Ao final da Idade Média, quando Aquino utiliza a tradição aristotélica para elaborar os conhecimentos acerca da acídia, aprofunda-se a percepção da relação corpo e alma. Já que Aquino afirma que a acídia é a paixão da alma que mais causa dano ao corpo. Em Sotomayor o corpo e as emoções da alma também se relacionam, pois o autor assume que o melancólico sofre ataques cardíacos de tristeza por efeitos da melancolia.

Tanto a acídia quanto a melancolia estão conectadas às relações entre o corpo e o espírito e ambas são estados emocionais atribuídos a acidez e a frieza, que geram desgosto pela ação ou estado depressivo. Tal ideia dialoga com a percepção médica de Galeno sobre a relação entre os fluxos humorais e a variação dos pensamentos. Assim, pode-se dizer que há algumas confluências entre os discursos médico e religioso pois ambos atribuem a acídia e a melancolia a aspectos frios e ácidos que causam inação, e nesse caso, sugerem atividades para aquecer os humores, já que a tristeza é “fria e seca”. Nesse ponto, a visão tardo-antiga da Acídia se difere da posterior noção de tristeza, pois a associa ao calor e à ação do sol de meio dia.

Aquino, por sua vez, argumenta que o sofrimento material do corpo leva ao enfraquecimento da alma imaterial, tornando-a

suscetível ao pecado. Assim, a acídia é vista como um pecado capital por gerar outros pecados. A tristeza também aparece nos textos modernos como geradoras de outros males — o medo, a indignação, o ciúme, a inveja, a impaciência e a morte. A visão de que o cuidado com o corpo alimenta a alma também se revela no texto de Francisco Sales já que este atribuía a melancolia a causas físicas, à austeridade exacerbada do estado monacal e à negação extrema do mundo material, em conjunto com a ação do demônio e a causas espirituais.

Nos discursos religiosos modernos que analisamos, a melancolia extrema é vista como um pecado, sinal de que a alma está afastada de Deus e a mercê de aspectos banais como a alegria ou a tristeza. Assim, Sales busca demonstrar a importância do dom da fortaleza que, para ele, está na direção espiritual propiciada pela confissão e aparece em Sottomayor como possibilitado pela comunhão com o sangue de Cristo. Nota-se que estes discursos propõem um aprofundamento do poder da Igreja ao indicar as práticas religiosas e de sujeição ao poder de absolvição da instituição como remédios para o pecado da melancolia e da acídia. É interessante notar como Sales também assume que pode haver uma tristeza que venha de Deus: a tristeza por pecar. A presença de Deus na consciência dos cristãos confere a eles escrúpulos para julgar seus erros e procurar a absolvição.

Percebe-se que os discursos religiosos, seja por meio do conceito de acídia ou dos conceitos de tristeza e melancolia, propõem uma gestão dos afetos e das emoções pessoais a partir de práticas religiosas fundamentadas em exegeses bíblicas em diálogo com outros campos discursivos de suas épocas. Segundo os documentos apresentados, para se aproximar de Deus é preciso saber lidar com suas próprias emoções, excitando na alma afetos que dignifiquem e levem a Ele. A tristeza, a acídia e a melancolia são vistas como opostas à Deus pois manifestam sinais de que o indivíduo não alcança o equilíbrio e a temperança pois não está conseguindo encontrar conforto e guia nos preceitos divinos. Assim, a virtude, a devoção, a confissão e a comunhão

frequentes são apresentados como caminhos para se afastar dos “vícios capitais” e da intemperança dos estados pecaminosos de melancolia. É interessante notar como a temperança é vista como um objetivo desde a antiga filosofia estoica. Nota-se como o estoicismo foi a base para diversas elaborações posteriores e como ajudou a moldar o cristianismo.

Em contrapartida, o conceito apresentado na *Encyclopédie* como melancolia religiosa fala de uma melancolia ocasionada por excesso de religiosidade, por negação extrema do mundo e dos aspectos materiais, corporais como um fator de adoecimento emocional. Além de dialogar com os aspectos médicos ao abordar o “desarranjo da máquina”, esse conceito faz eco às críticas de Aquino e Sales ao ideal monacal dos primeiros cristãos que almejava a elevação da alma por meio do desprezo ao corpo. Destaca-se como a visão religiosa da relação exercida entre corpo e alma foi se tornando mais equilibrada e de uma saúde considerada complementar. Em resumo, para os textos analisados não se deve lutar nem contra o corpo e nem contra as afeições da alma, pois a virtude é uma gestão temperada e regulada dos sentimentos, bem como das vivências do corpo para que não se enfraqueça a alma, enrijecendo-a diante dos pecados e aproximando-a de Deus.

Por fim, é preciso notar o quanto o universo discursivo religioso conecta os conceitos de melancolia e acídia por meio das considerações acerca de seus sintomas e das elaborações exercidas a partir deles. Pode-se dizer que o conceito de melancolia dos discursos religiosos modernos em muito dialoga com ideias acerca da acídia medieval. Há uma evolução dos conceitos em compatibilidade com as mudanças sociais e os novos discursos em voga, enquanto a melancolia e a tristeza para os religiosos da modernidade parece estar entrelaçada com determinados aspectos da acídia medieval.

## Referências

### Documentos

AQUINO, Tomás de. Sobre o ensino (De Magistro) e Os sete pecados capitais. Tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Suma Teológica. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2003. (v. III).

Suma Teológica. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2002. (v. II).

Suma Teológica. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2004. (v. V).

SALES, Francisco de Aguiar. Filoteia ou Introdução à vida devota, 1609. Trad. Frei João José de Castro. Editora Vozes, 1958.

SOTOMAYOR, Basilio de. Aciertos de la providencia de Dios en el santiss. sacramento del altar. y Antidotos contra el veneno de la melancolia y tristeza en el Caliz de su preciosa sangre. Sevilha, 1645. Disponível em: acervo da biblioteca universitária de Sevilha.

Encyclopédie: ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Denis Diderot. Volume 8. École supérieure des industries textiles de Lyon, 1765.

## Bibliografia

ALTSCHULE MD. Acedia: its evolution from deadly sin to psychiatric syndrome. Br J, Psychiatry. 1965; p. 111-117.

BIFFI, Luciana. As complexas camadas do tempo histórico de Koselleck. *Fênix* - revista de história e estudos culturais. Vol.

14. N. 1. 2017

CORDÁS, Táki Athanássios; EMILIO, Matheus Schumacher. **História da Melancolia**. Artmed: Porto Alegre, 2017.

CUNHA, Leandro Melo; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Acídia e crise de sentido: uma tentativa de aproximação conceitual. *Memorandum: memória e história em psicologia*. v. 1. n. 37, p. 1-30, 2020. Acesso em 17 de outubro de 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/15192/19584>

FELDMAN, Sérgio Alberto. “De pugna virtutum adversus vitia”: os pecados capitais na obra de Isidoro de Sevilha. *Acta Scientiarum. Education Maringá*, v. 32, n. 2, p. 175-184, 2010.

IOSHIMOTO, Lilian Wurzuba. **Natureza irreal ou fantástica realidade?** Uma reflexão sobre a melancolia religiosa e suas expressões simbólicas na obra de Hieronymus Bosch. Tese de doutorado em Ciências da Religião — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LARUE, A. **L'autre mélancolie: acedia, ou les chambres de l'esprit**. Paris: Editions Hermann, 2001.

LAUAND, Jean. **O Pecado Capital da Acídia na Análise de Tomás de Aquino**. Notas de conferência proferida no Seminário Internacional “Os Pecados Capitais na Idade Média”. Univ. Fed. do Rio Grande do Sul, setembro de 2004. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=233016513012> Acesso em: 25 de agosto de 2023.

Tomás de Aquino e o vício capital da acídia. In: SANTOS, Ivaldo (Org.). **Estudos tomistas para o Século XXI**. João Pessoa: Ideia, 2013.

Disponível em: [http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_](http://www.filosofante.org/filosofante/not_)

[arquivos/pdf/livro\\_tomista\\_interativo.pdf](#)

ZIMMERMAN, Francis. The History of Melancholy. **The Journal of the international institute**. Volume 2, Issue 2. Winter, 1995. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.4750978.0002.205>>. Acesso em: 15 de agosto de 2023. [versão online - sem paginação]





# A iconografia cruzadística dos vitrais na catedral de Notre-Dame de Chartres: relações de poder na sociedade medieval.

*Elias Feitosa de Amorim Junior<sup>1</sup>*

## Introdução

A proposta desta comunicação é apresentar a presença das representações ligadas às Cruzadas, tendo por referência a produção artística presente nos vitrais da catedral de *Notre-Dame de Chartres*, entre os séculos XII e XIII. Em virtude das discussões teológicas e litúrgicas que proporcionaram sua construção dentro de uma complexa cadeia de pensamentos e conceitos, entendemos que o tema do poder e sua disputa estão fortemente representados na estrutura da catedral e manifestados nas diferentes temáticas da iconografia dos vitrais.

O objetivo mais amplo é compreender a arte sacra enquanto registro e fonte histórica que pode apontar os elementos de uma articulação teológica, cultural e social na arte medieval. Ao se analisar o uso do espaço sagrado e suas relações com as

---

<sup>1</sup> Doutorando em História da Arte pela Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne) – e-mail: [eliasamorimjr@gmail.com](mailto:eliasamorimjr@gmail.com) Instagram @ars\_in\_vitro e @gabinetedehistoria

referências doutrinárias, litúrgicas e políticas pode-se observar as características das representações sociais e das tensões em torno do poder presentes no interior da catedral em sua forma plástica que externa o microcosmos da diocese e a teia de relações políticas da sociedade chartrense, envolvendo clero, aristocracia e realeza.

A catedral de Chartres foi reconstruída após o incêndio de 1194, sua estrutura foi um exemplo da arquitetura gótica, na qual além da vasta dimensão, houve um espaço significativo para suas janelas decoradas com figuras bíblicas, santos e personagens ligados à aristocracia local, bem como do clero e realeza.

### A dimensão da visualidade

A presença dos vitrais na catedral de Chartres é um desdobramento da conjunção entre a riqueza material, o aprimoramento tecnológico que forneceu um lugar privilegiado para os vitrais, pensados a partir da concepção teológico-estética do tempo; portanto, uma reflexão que considerou a visualidade como ponto integrante da fé, materializada num amplo universo de imagens.

As doações ofertadas pela realeza (Dinastia Capetíngia) e pela nobreza local (condes de Chartres, Blois e Dreux), bem como a destinação dos recursos das terras do clero pelos bispos de Chartres, além das doações relacionadas às peregrinações, forneceram as condições adequadas para a construção de uma catedral muito maior que aquela destruída em 1194.

O edifício passou por uma alteração significativa em virtude do aprimoramento relacionado aos avanços dos conhecimentos de geometria, matemática e óptica, tais procedimentos permitiram a elaboração da arquitetura posteriormente chamada de estilo gótico.

O conjunto ocupa 2500 m<sup>2</sup>, compostos por 143 janelas (baías<sup>2</sup>) e as 3 rosáceas (oeste, sul e norte), cada uma dotada de

---

2 O termo baía é a referência mais comum na historiografia para se referir ao vitral, dialogando com a linguagem arquitetônica que também o utiliza ao identificar os

37 medalhões e forma um dos maiores e mais bem preservados conjuntos de vitrais medievais.

Os mais antigos são remanescentes do grande incêndio de 1194: as três baias da fachada ocidental (a Árvore de Jessé, a Vida de Cristo e a Paixão de Cristo), datadas entre 1145-1150 e a baia do deambulatório norte, Notre-Dame de la Belle-Verrière, datada de 1180.

A maior parte das janelas do deambulatório e das capelas radiantes que compõem a cabeceira da igreja são datadas do primeiro quartel do século XIII, provavelmente instaladas antes de 1221. O conjunto das altas janelas do transepto, a começar pelo seu braço meridional, datam provavelmente entre os anos e 1226 e 1230, enquanto os vitrais do braço setentrional situam-se por volta dos anos 1230 e 1235.

Ao escrever o volume destinado à catalogação dos vitrais da catedral de Chartres junto ao *Corpus Vitrearum France*<sup>3</sup>, Colette Manhes-Deremble aponta não só a existência de um conjunto de programas iconográficos, mas também sua organização articulada de acordo com um conjunto de categorias teológicas (o pensamento cristológico, eclesiológico e soteriológico), além das referências litúrgicas e devocionais, as quais envolvem a relação entre os temas e sua posição.

---

espaços entre arcos, colunas ou vigas.

3 A numeração adotada para a identificação das baias segue as orientações definidas pelo Comité Internacional du Corpus Vitrearum: as baias do primeiro nível (rés do chão) são numeradas de 0 a 99, as baias do segundo nível são numeradas de 100 a 199 e assim sucessivamente. As baias axiais são sempre numeradas, de acordo com o nível em que se encontram, com 0, 100, 200 etc. As baias situadas à direita da baia axial são pares (lado sul) e as situadas à esquerda são ímpares (lado norte), permitindo assim, identificar a localização de uma baia sem necessariamente conhecer a planta do edifício (vide imagem 03).

Os vitrais só sobreviveram aos combates da II Guerra Mundial pelo fato de terem sido catalogados, retirados e guardados, em 1939, em lugar seguro, sendo repostos em seu lugar depois de 1945.

As restaurações de maior qualidade ocorreram entre 1974 e 1976; posteriormente, em 1986; e, recentemente, em 2009; e depois, entre 2012 e 2013-16, processo que também acompanhou o restauro da estrutura interna e externa da catedral, envolvendo a recuperação das características originais da catedral, como por exemplo, a pintura de suas paredes internas.

As baías escolhidas se encontram na parte inferior da igreja, junto às naves laterais que levam ao deambulatório e às capelas radiais da abside e são o ponto principal de circulação dos fiéis de um modo geral. Esta escolha tem, pois, uma relação com o transitus litúrgico e com a peregrinação no interior da catedral. A exceção se encontra nas sete baías da abside, dispostas dentro do coro e, portanto, com o acesso limitado aos clérigos e possíveis autoridades laicas quando estivessem próximas ao altar principal.

A visibilidade dos vitrais está diretamente relacionada à luminosidade externa (dia ensolarado, encoberto ou nublado), à hora do dia (manhã, meio-dia, tarde ou crepúsculo, uma vez que de noite nada se vê), à estação do ano (maior luminosidade na primavera e verão e uma sensível redução da luminosidade no outono e inverno) e, por fim, à posição do observador no interior da catedral. (AMORIM JUNIOR, 2019, p. 41).

A reflexão sobre a posição dos vitrais pode apontar para duas interpretações: a primeira está relacionada com as baías inferiores (fachada ocidental, nave lateral sul, deambulatório sul e nave lateral norte), que se encontram numa posição acessível a todos os visitantes da catedral, independente de sua posição social e assim teriam, talvez, uma relação mais próxima com todos e, em especial, os peregrinos.

A segunda interpretação está relacionada com as baías superiores, localizadas na abside da catedral, uma posição de extrema importância, cuja visibilidade é maior dentro do espaço do coro (espaço reservado aos clérigos) dada à proximidade; reduzindo-se, aos poucos, quanto mais o observador se afasta, recuando até o transepto (possível concentração das autoridades laicas) e quanto mais recua, a visibilidade se reduz, perdendo-se os detalhes; por outro lado, os vitrais da abside têm o privilégio da iluminação no início do dia.

Pensar as relações entre a posição do espectador e a localização da imagem na catedral implica não só na observação da prática cotidiana do culto, mas também no que este culto

envolve quanto ao uso do espaço sagrado. Para tanto, é prioritário entender a igreja como o lugar de imagens, dotado de uma complexa articulação – pinturas, esculturas, vitrais e tantas outras imagens ali presentes compõem um todo: a imagem não deve ser isolada e pensada fora do seu espaço porque há uma motivação para a escolha de sua posição e seu respectivo tema.

Esta reflexão implica em compreender o funcionamento da visibilidade e, por sua vez, da visualidade presente na catedral, porque nesta categoria é possível pensar nas diversas formas de relação entre os diversos programas iconográficos ali presentes, expandindo a dinâmica das imagens para além da simples execução do conceito de variedade (varietas) e dessa forma, a diversidade na iconografia se coloca como a somatória de várias camadas dentro de uma mesma igreja.

## O conceito de ordem

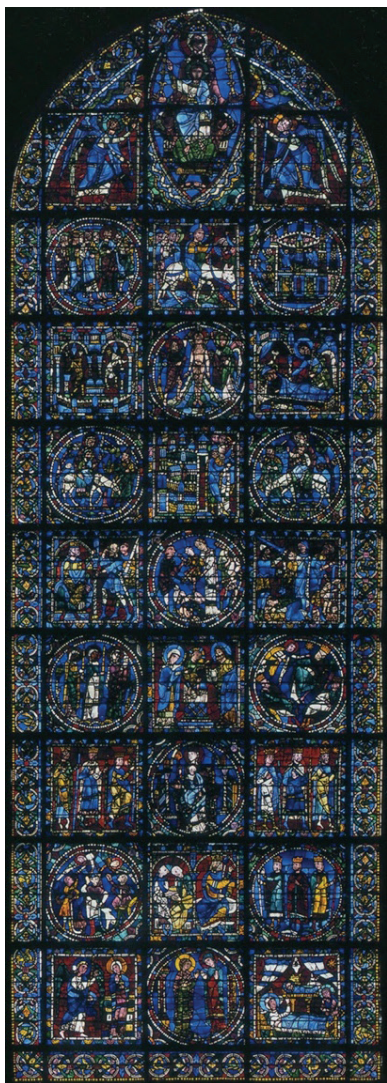
Ao se observar o eixo Leste-Oeste da catedral de Chartres, articula-se não só a relação entre entrada da igreja e a abside, mas também o percurso da luz no interior do templo, interligando os extremos pela nave principal e unindo as três baías do século XII e a rosácea da fachada oeste, do século XIII, com as sete baías absidais do século XIII, no Leste<sup>5</sup>.

Considerando-se a categoria da ordem ou mesmo a do equilíbrio, destaca-se a janela axial (100) da abside, diretamente alinhada com a fachada ocidental e apresentando os mesmos 3 temas desenvolvidos na baía (50): a Anunciação, a Visitação e a Virgem com o Menino Jesus em majestade.

---

4 A rosácea ocidental e as baías do século XII não apresentam na sua parte inferior a indicação de um doador para sua produção, seja uma ação individual (clérigo ou nobre), seja uma ação coletiva (corporação de ofício, ordem religiosa ou guilda), diferentemente das rosáceas do norte e sul e das baías do século XIII, as quais indicam de modo claro e destacado o responsável pelos recursos destinados à sua fabricação. O mesmo acontece com a maior parte dos vitrais altos da abside, coro, transepto e nave principal.

5 As baías (50) e (100) estão separadas por uma distância de 140 metros e dada a diferença de tamanho na composição das cenas: na baía (50) as cenas estão no interior de um quadrado de 50 cm de lado e a base do vitral dista 10,60 m do chão, enquanto baía (100), as cenas são maiores (a Anunciação e a Visitação têm 2,75m x 1,40m; a Virgem com o Menino Jesus tem 3m x 1,40m) e a base do vitral dista 20m do chão.



Baia (50): A vida de Cristo  
Crédito: Elias Feitosa



Baia (100): Janela axial da abside  
Crédito: Elias Feitosa

Nesse eixo, encontra-se o altar-mor que é separado do restante da igreja por uma parede que o abriga, compondo assim, o coro (a cabeça da igreja) onde a liturgia é conduzida, com ênfase para a Eucaristia e ao seu redor estão os assentos dos padres que integravam o capítulo de Chartres, com destaque à cátedra do bispo, símbolo de sua autoridade e por sua vez, responsável



pela condição de sede da diocese. Ao alto, se somando às baias da abside, estão as baias do coro: lancetes de 3m de altura que colaboram com a iluminação natural do espaço apresentam um cortejo de cavaleiros montados que foram colocados nas rosáceas, no ponto mais alto das altas janelas do coro.



Vista do coro e abside. Crédito: Elias Feitosa

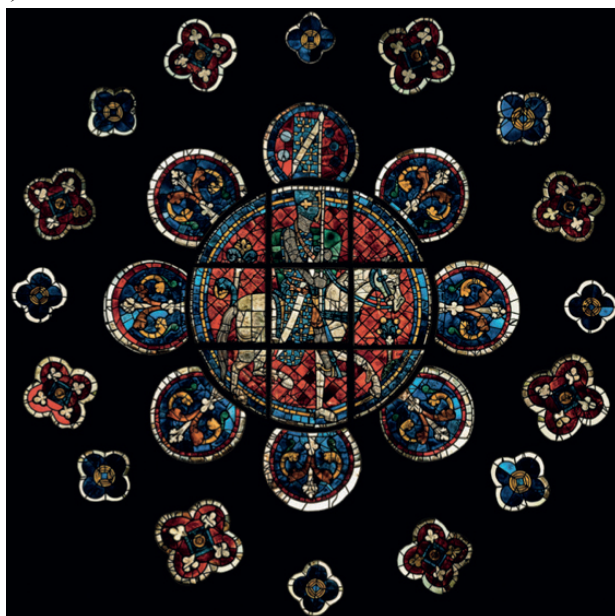
Estes cavaleiros que caminham pelos dois lados do coro em direção à abside podem, na sua maioria, ser rapidamente identificados. À frente do cortejo, do lado norte, está o príncipe Luís baia (107), ainda não rei, claramente designado pelas flores-de-lis e pela ausência de coroa. Ele reapareceu duas vezes nas lancetas (agora desaparecidas), em um caso ajoelhado em oração diante de uma vela, no outro, oferecendo uma janela, seu escudo colocado atrás dele.





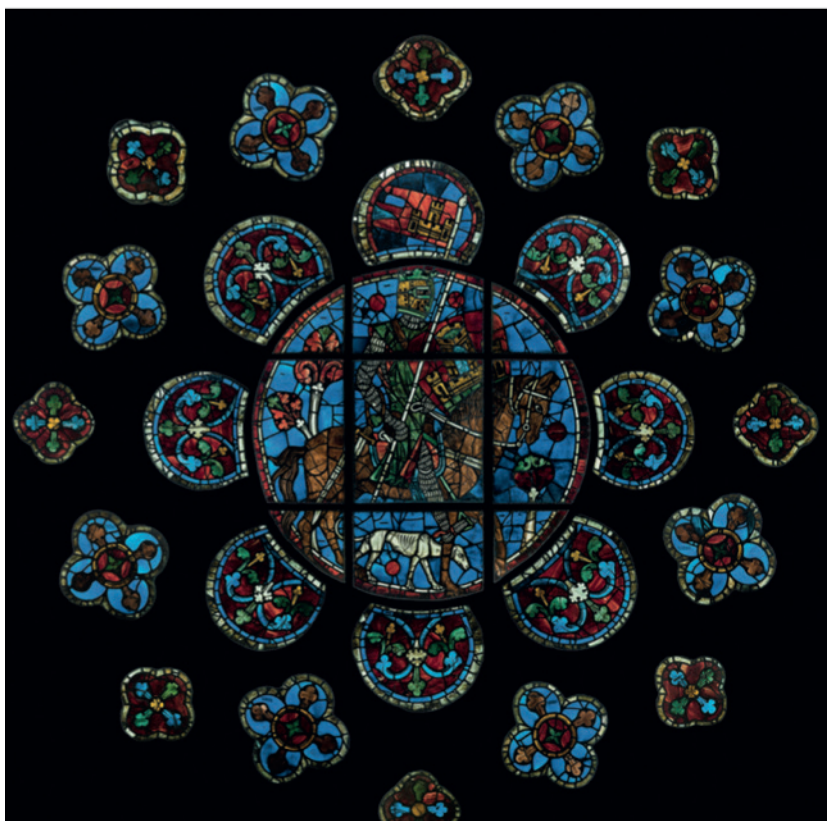
Baia (107): Príncipe Luís (rei Luís VIII). Crédito: Elias Feitosa

É seguido por Thibaut VI, conde de Chartres e Blois baia (109), cujo estandarte ostenta o seu brasão.



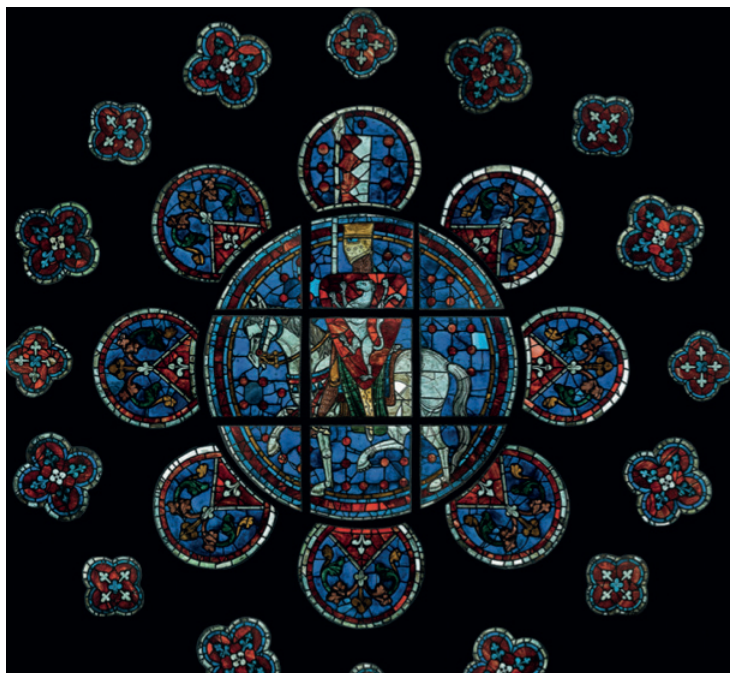
Baia (109): Conde Thibaut VI. Crédito: Elias Feitosa

Em seguida vem Afonso VIII, rei de Castela baia (111), pai de Branca de Castela, esposa de Luís VIII e mãe de Luís IX.

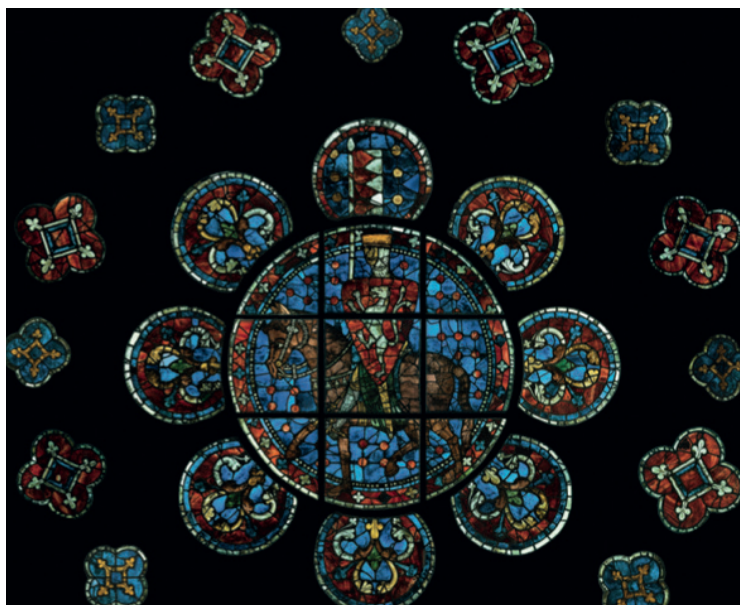


Baia (111): Rei Afonso VIII de Castela. Crédito: Elias Feitosa

No lado sul do coro, o cortejo é conduzido, em direção à abside, por dois cavaleiros idênticos, que se distinguem apenas pela cor dos seus cavalos e que ostentam ambos os braços dos senhores de Montfort. São Simon e Amaury de Montfort (108 e 110 respectivamente), pai e filho, do poderoso senhorio localizado entre Paris e Chartres, que foram os famosos líderes da cruzada contra os albigenses. As lancetas que estão abaixo da primeira foram substituídas no século XVIII por grisalhas para dar mais luz ao altar-mor.

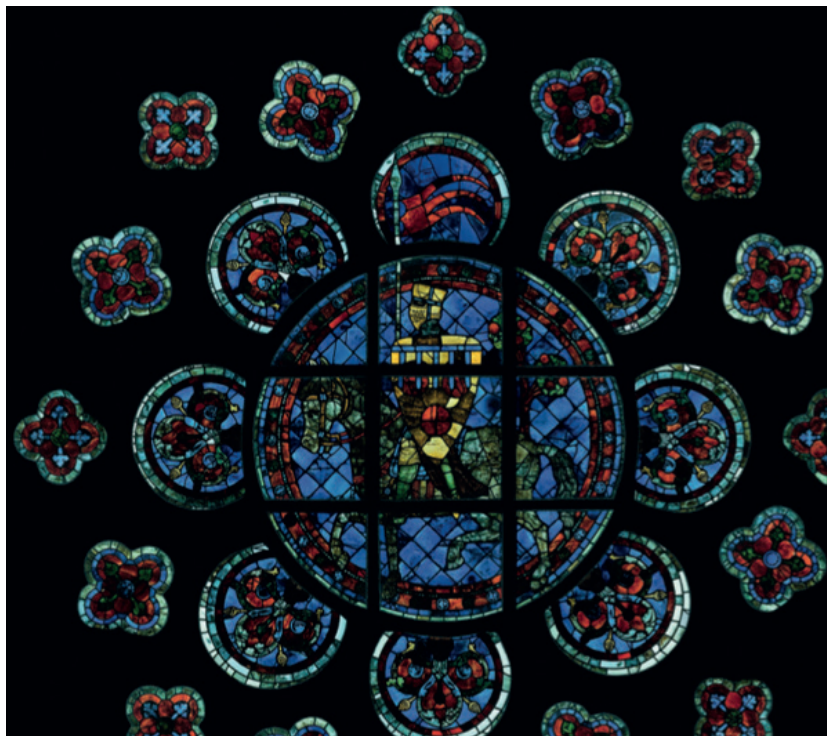


Baia (110): Amaury de Monfort. Crédito: Elias Feitosa



Baia (108): Simon de Monfort. Crédito: Elias Feitosa

O terceiro cavaleiro deste arquivo é Robert de Courtenay, senhor de Champignelles, (nº 112), primo do rei Luís VIII e engarrafador da corte<sup>6</sup>.



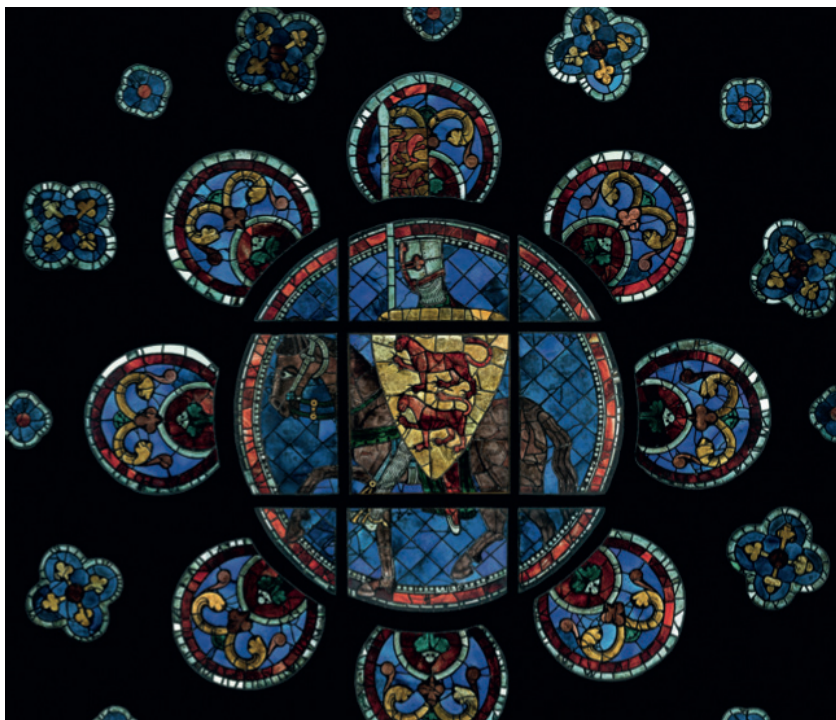
Baia (112): Robert de Courtenay  
Crédito: Elias Feitosa

Esta procissão termina, no lado sul do coro, com o enigmático Robert de Beaumont na baia (114), de Beaumont-les-Autels, perto de Nogent-le-Rotrou.

---

6 Bouteiller (em latim buticularius) na Idade Média era um título dado ao oficial responsável pelo fornecimento de vinho de uma corte real, imperial ou principesca. Ele também poderia ter a função de copeiro, o que significa que poderia ser chamado para servir o rei à mesa em ocasiões especiais. O título aparece no Ocidente durante o período carolíngio. O engarrafador era então, um dos quatro grandes oficiais da corte, juntamente com o chanceler, o camareiro e o senescal. A função espalhou-se então pela maioria das cortes da Europa Ocidental.





Baia (114): Robert de Beaumont. Crédito: Elias Feitosa

As altas janelas do clerestório consistiam em uma rosa superior encimando duas grandes lancetas. Como só podiam ser vistos à distância, os santos, apóstolos e profetas que ali apareciam eram naturalmente pintados em grandes dimensões. O coro era, no entanto, fechado ao público pelo coro que bloqueava a entrada, bem como pelas cadeiras dos cônegos do Capítulo e pelos ornamentos que o rodeavam. Os cavaleiros situados nas rosáceas só podiam, portanto, ser vistos obliquamente, acima do coro, a partir da nave e, parcialmente, através das arcadas do deambulatório que circundava o coro e a abside.

Embora este desfile de cavaleiros tenha ocorrido principalmente no coro, espaço sagrado dos cônegos e do bispo, este também só o via obliquamente.

Se há uma parte do programa iconográfico que não deixa dúvidas são as sete janelas do clerestório da abside, situadas no final do coro entre as duas procissões de cavaleiros. Estes vitrais, visíveis sem qualquer obstrução através do coro e da nave, foram o ponto focal de todo o interior da Catedral de Chartres. Na baia axial (100), a Virgem Maria entronizada, Mãe de Deus, sentado no seu colo. Ela é a Rainha do Céu, a representação da *Sedes Sapientiae*, metonímia da Igreja enquanto instituição. Abaixo estão representadas a Visitação e a Anunciação, os principais episódios que levaram ao nascimento milagroso do Salvador.



Vista da abside. Crédito: Elias Feitosa

Os quatro lancetes adjacentes à esquerda (101 e 103), e à direita (102 e 104), são ocupados por serafins e querubins em adoração e acompanhados pelas figuras de Moisés, Aarão e David e pelos profetas Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel, todos considerados prefiguradores do nascimento do Messias, segundo a interpretação tipológica da tradição judaica.

A base bíblica deste programa iconográfico era, portanto, bastante óbvia para os cônegos do capítulo. Por outro lado, os

cambistas, os açougueiros, os padeiros, os peleteiros e talvez o vendedor de meias chamado Gaufridus, visto abaixo, são todos comerciantes que aparecem como doadores das vitrines. Se as suas profissões são óbvias, a sua relação com Maria e com os profetas do nascimento imaculado, no registo superior, abre espaço para múltiplos questionamentos.

A relevância do pão para a cerimônia da Eucaristia é certamente plausível, mas a presença duplicada de cambistas considerados usurários e judeus continua a ser um enigma, ainda que a riqueza que lhes permitiu financiar os vitrais da abside o explique em parte. Gaufridus também permanece como um ilustre desconhecido.

Um exemplo recente refere-se aos cavaleiros das janelas do coro de Chartres. A terceira janela à direita, a baía (106), dedicada a São João Batista, seu pai Zacarias está diante de um objeto identificado como o “altar do incenso” citado no Evangelho de Lucas (1, 11).

Usando os escritos de Pierre de Celle, o anterior bispo de Chartres (1181-1183), Ivo Rauch lembra que no Segundo Livro dos Números, Moisés, por ordem de Deus, usou a arca como uma lareira em torno da qual reunir os filhos de Israel para armarem as suas tendas e os seus estandartes para que possam ser contados antes de empreenderem a conquista da terra prometida.

Rauch descobriu também, a partir dos sermões de Pierre de Celle, um texto que identifica a arca da aliança com o corpo e a alma da Virgem, e os filhos de Israel com todos os fiéis (*fideles*). Apoiando-se então num texto retirado de Bernardo de Claraval, demonstrou que estes fiéis representavam, tal como os filhos de Israel, os cruzados da época, do que concluiu que os cavaleiros destas janelas eram cruzados a ponto de partir em missão para a Virgem. Isto pode parecer plausível, uma vez que muitos destes cavaleiros, incluindo o Príncipe Luís e os Senhores de Montfort, estiveram historicamente envolvidos na Cruzada Albigense.

Rauch tem sem dúvida razão ao considerar as sete janelas da absíde, com a Virgem no centro, como o eco de um vasto programa de tipologia mariana assimilando-a à Arca da Aliança. Mas quer os cânones do capítulo tivessem ou não os meios reunir os textos fornecidos por Rauch para ligar a arca à cruzada da época pode ser debatido. (RAUCH, 2004)

A *Glossa Ordinaria*, a ferramenta clássica do século XIII para a interpretação das Escrituras, não oferece estas interpretações das passagens discutidas e nenhum outro comentador bíblico foi produzido para confirmar estas hipóteses.

O santuário do coro era presidido pela Virgem coroada, tendo Cristo em seus joelhos, não é mais uma criança, mas um pequeno soberano (homúnculo) calvo e maduro que segura a orbe.

As duas colunas de cavaleiros armados da cabeça aos pés que desfilam, com estandartes desfraldados, em direção a este trono, constituem a guarda de honra adequada a esta corte sagrada. Os cavaleiros não só se aproximam do trono da Virgem por cima, mas passam por cima do seu altar-mor que ocupa, abaixo, o centro do coro. Descobriu-se que o tesouro do capítulo possuía antes da Revolução pelo menos dois terços das relíquias dos santos representados nas janelas. (LAUTIER, 2003).

Nunca se esqueceu que Chartres possuía a relíquia mais famosa de todas, a *Sancta Camisia*, a túnica sagrada. Foi guardado, atrás do altar-mor, em um relicário de madeira coberto com placas de ouro e colocado no topo de uma galeria para que se pudesse passar por baixo. Este relicário normalmente não podia ser visto do exterior do coro mas, em certas ocasiões especiais, príncipes, nobres e, por vezes, peregrinos tinham acesso a ele. Por outro lado, ela estava constantemente sob o olhar dos cavaleiros das rosáceas. Esses cavaleiros não só tiveram a honra de servir como guardas da Virgem, mas ela também lhes ofereceu vantagens mais concretas. Surgiu uma lenda, numa data difícil de determinar, segundo a qual reis, príncipes e cavaleiros que planeavam fazer a guerra vestiam as suas armaduras e passavam em frente ao santuário para tocarem



na túnica sagrada e assim protegerem-se dos golpes. de espadas e lanças. Seus braços e até mesmo seus outros membros ficaram assim protegidos da amputação. Era uma prática tão antiga que a própria túnica ajudou a defender a cidade de Chartres do cerco do ataque nórdico em 952. (BALDWIN, 2014).

Não há necessidade de procurar nas janelas da abside uma teoria tendenciosa envolvendo a Arca da Aliança e a Cruzada. Os cavaleiros das rosáceas têm simplesmente a honra de acompanhar a sua rainha, a Santíssima Virgem, que usa a sua coroa e a sua túnica sagrada.

Os líderes da procissão, o Príncipe Luís na baía (107), de um lado do coro, e os Montforts baías (108 e 110), do outro, possibilitam apontar a hipótese de que a Cruzada Albigense foi o fator que determinou a adesão ao grupo. É verdade que, segundo os documentos, nove dos catorze cavaleiros participaram efetivamente neste movimento, num momento ou noutro, mas a verificação desta hipótese requer uma análise cronológica mais precisa.

A escolha dos cavaleiros representados nos vitrais de Chartres deve ter sido decidida antes de 1218, uma vez que as rosáceas já existiam em 1220. Três dos cavaleiros que participaram nesta Cruzada, no entanto, não a envolveram até 1218 ou mais tarde. Cinco conseqüentemente, incluindo o rei Afonso VIII da Espanha e o irmão do rei, o conde Philippe de Boulogne, não deixaram vestígios de sua participação, e três, incluindo Pierre de Dreux, primo do rei, chegaram lá tarde demais para serem incluídos.

O fato de oito dos catorze cavaleiros não terem participado na cruzada antes de 1218 indica que a participação na Cruzada albigense não foi a única qualificação que justificou a sua inserção nas rosáceas de Chartres. Uma retrospectiva dos catorze cavaleiros sugere que outro critério, o da associação com o príncipe real, foi mais provavelmente o que determinou a sua inclusão neste grupo.

O Príncipe Luís não foi apenas um cruzado entusiasta, mas também nutria uma profunda lealdade à Virgem de Chartres.

Depois que a Cruzada contra os albigenses foi pregada pela primeira vez em 1209, ele tomou a cruz em fevereiro de 1213, mas, embora o papa o exortasse a partir, seu pai, Filipe Augusto, impediu-o de fazê-lo em abril de 1213, em Soissons, devido a perigos mais urgentes do Ingleses e flamengos surgiram no Norte, perigos que culminaram na batalha final de Bouvines em 1214. Suas ações como guerreiro limitaram-se no Sul às campanhas marginalmente vitoriosas de 1215 e 1219.

Ao inverso, Simon de Montfort foi o líder dominante do movimento até sua morte em 1218; as contribuições mais efetivas de Luís, quando se tornou rei, ocorreram em 1226, depois que as rosáceas do coro de Chartres já estavam concluídas, mas terminaram em sua morte prematura.

Além disso, a respeito da devoção de Luís VIII à Virgem conta-se que esta teria precedido literalmente o seu nascimento, pois seu panegirista Guillaume Le Breton declarou que sua mãe, Isabelle de Hainaut sentiu seu bebê movendo-se em seu ventre enquanto ela orava à Virgem em Chartres, assim como Isabel, a mãe de São João Batista, retratada de uma maneira tão movendo-se na cena da Anunciação na abside, sentiu o movimento do filho ao conhecer Maria. (GUILLAUME LE BRETON, 1885, p. 55).

O Príncipe Luís também construiu uma comitiva leal que começara a reunir uma década antes, mas cuja coesão se manifestou em documentação mais abundante quando se tornou rei e após a instalação dos vitrais do coro.

Thibaut VI, conde de Blois e Chartres (baia 109), que vem depois de Luís no lado norte do coro, bem merecia esta localização pelo senhorio que exercia a partir do seu castelo situado a cem metros a sul da catedral, mas ele também pode ter tido laços mais estreitos com o príncipe. Participou como muitos outros na Cruzada albigense e foi mais para o sul, para a Espanha, onde contribuiu para a vitória cristã de Las Navas de Tolosa sobre os muçulmanos em 1212.

Contraíu lepra na Espanha e desapareceu dos registros históricos, entretanto, pode talvez ter se juntado à expedição de Luís à Inglaterra em 1217<sup>7</sup> conforme relata um contemporâneo bem-informado sobre esta aventura, o menciona ali brevemente na companhia do senhor de Saint-Omer.

Esta participação também é mencionada por escritores posteriores como o sucessor de Guilherme de Tiro e o Menestrel de Reims. Seja como for, Luís foi acompanhado na expedição de 1217 pelos seus amigos íntimos Robert de Courtenay, Étienne de Sancerre e pelos irmãos Adam e Jean de Beaumont, como atestam os cronistas contemporâneos. (HOLDEN; GREGORY; CROUCH, 2002).

O rei reinante de Castela (baia 111), que vem imediatamente depois do conde Thibaut, era então Fernando III, que tomou posse em 1217, mas que, nascido em 1194, e ainda muito jovem nos anos 1215-1220, era apenas sobrinho de Branca de Castela, a esposa de Luís. No entanto, Alfonso VIII, que morreu em 1214, era o pai de Blanche, o que o tornou um membro bem-vindo da comitiva de Luís. Embora nunca tenha visitado o reino francês, foi celebrado em Espanha como o vencedor da batalha de Las Navas de Tolosa contra os muçulmanos em 1212 e como o primeiro a portar as armas de Castela, que ele e a sua filha orgulhosamente exibiram em Chartres. Os interesses familiares determinaram também a participação de outros dois cavaleiros presentes nas janelas do transepto.

No transepto norte, atrás de Luís, está Philippe Hurepel, conde de Boulogne baia (127), que era seu meio-irmão. Ocupa toda a baia no canto noroeste do transepto. Nascido em 1200, filho de Agnès de Méran, quando Philippe Auguste foi separado de

---

7 Com o pai, participou ativamente da luta contra a Inglaterra. Em 1214, ele derrotou João Sem Terra, rei da Inglaterra, em Roche-aux-Moines. Tendo recebido o apoio não oficial dos barões ingleses, que lhe prometeram a coroa da Inglaterra em caso de vitória, liderou uma expedição à Inglaterra em 1216. No entanto, em outubro de 1216, João Sem Terra morreu e assim, seu filho Henrique III, quem sobe ao trono. Luís, derrotado em Lincoln, foi forçado a assinar o Tratado de Lambeth em 1217, encerrando a expedição e suas reivindicações ao trono inglês.

sua esposa legal, Ingeburge da Dinamarca, Philippe era de fato um bastardo, mas o Papa Inocênciao o legitimou em 1202 para ganhar o favor do rei da França. Dado que foi oficialmente nomeado cavaleiro em maio de 1222, a sua inclusão nas fileiras da cavalaria nos vitrais de Chartres pode muito bem ter sido destinada a celebrar este evento. Em todo o caso, mereceu plenamente este lugar, pois não só beneficiou da hospitalidade de Luís em 1213, mas participou frequente e lealmente, desde 1223 até à morte de Luís em 1226, nos principais concílios do seu irmão. Porém, os documentos não indicam que ele tenha participado da Cruzada.

Robert de Courtenay (baia 112), que vem depois dos Montforts na rosa do lado sul do coro, era o segundo filho de uma família de primos do rei. Ele pertencia à comitiva próxima de Luís que lutou na cruzada albigense e apareceu com o príncipe a partir de 1213. Luís tornou-se rei, foi nomeado engarrafador da corte<sup>8</sup> e foi de isso o torna uma testemunha regular das cartas do rei.

A carreira de Robert foi quase replicada por Étienne de Sancerre. Filho mais novo dos condes de Sancerre, Étienne juntou-se à Cruzada em 1226, mas, tal como Roberto, foi um fiel companheiro de Luís desde 1213. (FAVIER, 1988).

Resta elucidar as relações entre o príncipe Luís e os senhores de Montfort, Simon baia (108) e seu filho Amaury baia (110), que não aparecem imediatamente na documentação preservada. A razão para isso é simples: a partir de 1209, quando o príncipe foi nomeado cavaleiro ao atingir a maioridade, Simão e Amaury já haviam tomado a cruz e estavam profundamente engajados na cruzada albigense, longe de Paris, o que reduziu as oportunidades de contato direto. Foi somente após a morte de Simão no cerco de Toulouse em 1218 que Amaury começou a se associar à comitiva de Luís. O desejo de Luís de participar neste empreendimento, que foi frustrado pela proibição de 1213, e o seu compromisso após a vitória em Bouvines em 1214 confirmam amplamente os seus objetivos comuns. (DUBY, 2014).

---

8 Vide nota 06.

A obscuridade de dois dos cavaleiros que figuram nas janelas altas torna a sua presença mais difícil de explicar. A rosa de uma janela situada no lado sul do coro representa um cavaleiro cujo escudo e estandarte ostentam dois leopardos que passam e que não é identificado de outra forma nas lancetas inferiores da baía (114). No século XVII, Gaignières identificou-o comparando este brasão com o selo de um Robert de Beaumont avistado numa carta de Saint-Père de Chartres de 1226.

Embora Beaumont seja um dos topónimos mais comuns em França, é muito provavelmente Beaumont-les-Autels (localizado na região de Eure-et-Loir, nos arredores de Nogent-le-Rotrou, próximo à Authon-du-Perche) que tinha um castelo em ruínas e um priorado de monges beneditinos, também chamado Beaumont-le-Chartif. Esta família atuava desde o século XI e favorecia os primeiros nomes de Robert e Geoffroy. Em 1202, um certo Geoffrey de Beaumont partiu para a Quarta Cruzada; seu pai e filho se chamavam Robert. Robert fez uma doação à abadia de Josafá em 1212 e foi registrado no obituário de Chartres em 25 de janeiro. (MANHES-DEREMBLE, 2003).

A melhor hipótese para sua identidade talvez nos seja dada pelo historiador anônimo da cruzada albigense que identificou um Robert de Beaumont envolvido com Simon de Montfort no cerco de Toulouse em 1218. Assim, seria esclarecedor se ele realmente representasse Robert Chartrain, porque ele cavalga atrás dos Montforts, no lado sul do coro, mas não nos dá nenhuma conexão com o príncipe Luís.

Doze dos catorze cavaleiros das altas janelas de Chartres deixaram, no entanto, vestígios de associação com o príncipe real, o que naturalmente não exclui a possibilidade de também terem participado na Cruzada. (RILEY-SMITH, 2019).

Os cavaleiros das rosáceas preenchem, com uma exceção, todos os vãos do coro, no entanto, a última rosácea do lado norte do coro baía (113) apresenta uma exceção: trata-se de um Cristo Pantocrator, sentado num trono, portando coroa e orbe e entre os

sinais do  $\alpha$  e  $\Omega$  (que aparecem invertidos, provavelmente um erro na representação de quem o pintou).

Qual seria a explicação para a ruptura da coesão iconográfica até então estabelecida com os cavaleiros do cortejo?



Baia (113): Cristo Pantocrator. Crédito: Elias Feitosa

A hipótese que talvez melhor explique esta situação é o fato de ter sido encomendada por Regnault de Mouçon, bispo de Chartres entre 1183 e 1217, um integrante da aristocracia local, cuja família detinha o condado de Bar-Loupy e por sua vez, eram primos do Príncipe Luís.

Possivelmente, a opção do bispo foi escolher uma imagem que estivesse mais alinhada à sua condição pastoral, portanto, distante da prática bélica. Indiretamente, o *Pantocrator* (o Cristo

Oniregente – que governa a todos) tem uma conexão como o “Deus, Senhor dos Exércitos” citado no Antigo Testamento e propulsor das guerras do povo de Israel em prol da defesa da Terra Santa e guardadas as devidas proporções, a Coroa da França com o aval e legitimação da Igreja combatia ferozmente os “heréticos” albigenses em “nome de Deus”.

Patrícia Silva aponta para uma dimensão particular dessa dimensão ao explorar o conceito de *vindicta*:

A *vindicta* é lícita desde que observados certos princípios, por exemplo, a de ser feita pela autoridade competente, legitimamente instituída para esse ofício, por amor à justiça e não por ódio, além de outros valores. Ao lado da *vindicta* material, existe ainda a *vindicta* espiritual, que é exercida pela Igreja. Ela compreende as sanções canônicas, como as excomunhões, as penitências e os anátemas. Os preladados são ministros dos julgamentos espirituais, ao passo que os governantes são os ministros dos julgamentos seculares. Algumas vezes, contudo, pode-se notar a propensão a uma *vindicta* material, por parte da Igreja, em virtude de seu poder coercitivo, ao menos teoricamente. (SILVA, 2019, p.14)

Dessa forma, a conexão da representação do Cristo junto aos cavaleiros evoca a perspectiva de coerção, a qual foi articulada entre o clero e o poder temporal contra os albigenses, assim, a coerência se torna bastante presente, mesmo que o bispo de Chartres não esteja cavalgando e usando uma armadura.

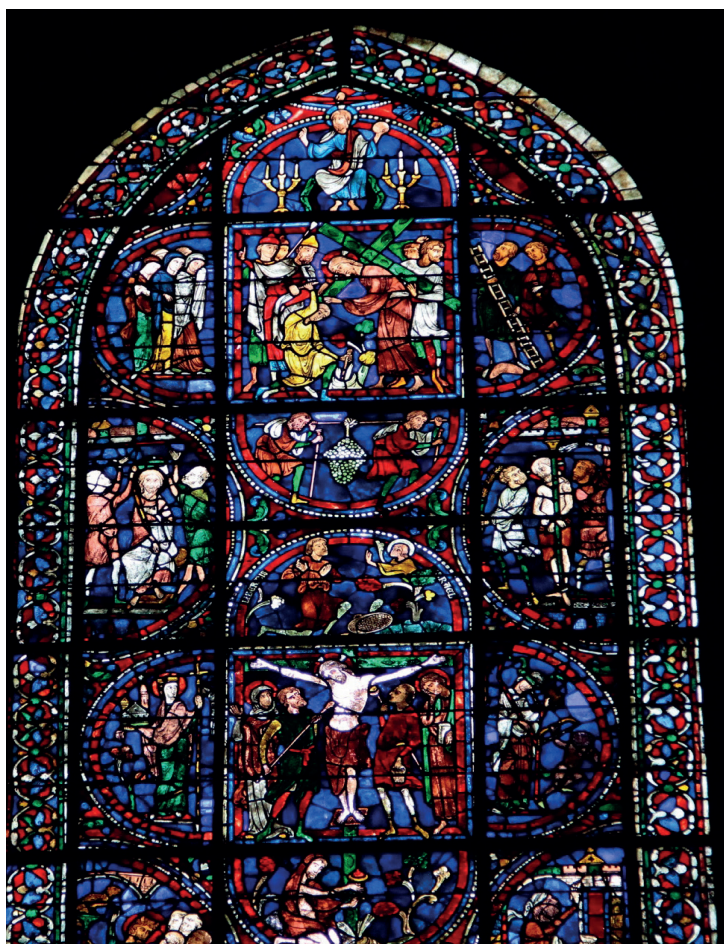
Outro elemento particular nesta imagem do Pantocrator presente em Chartres é justamente a composição iconográfica com diferentes referências no que se estabelece como a representação de um tema que aparece em diferentes situações na catedral, seja em esculturas, seja em vitrais.

Observa-se que a transferência de elementos culturais entre os ateliês dos vidreiros fora significativamente intensa, pois as prováveis orientações repassadas pelo Capítulo da catedral e por sua vez, outras referências que poderiam ser do conhecimento dos artesãos desenvolveram um resultado bastante peculiar: o trono



que o Pantocrator ocupa é um objeto de clara referência com os tronos romanos, acompanhados de uma almofada para melhor conforto, como se encontram em diferentes ícones e mosaicos na península Itálica, a citar por exemplo, as catedrais de Monreale e Cefalu na Sicília. (HINSDALE, 2014).

Outro destaque é o fato do Pantocrator estar ladeado por candelabros, algo incomum na representação original deste tipo iconográfico, entretanto, no ápice da baía (37) dedicada à Paixão Tipológica no deambulatório norte, a mesma representação se manifesta:



Baía (37): Paixão Tipológica. Crédito: Elias Feitosa



Neste detalhe, o trono é bem diferente, manifesta-se como uma própria representação do orbe celestial e os candelabros estão com velas acesas, algo que não ocorre na baía (113).

Em termos de composição iconográfica, no comparativo do conjunto de cavaleiros do trono, o *Pantocrator* parece deslocado, mas os interesses da Igreja e sua conexão com a casa real permitem entender a sua presença junto ao cortejo militar.

Os cavalos não galopam mais para a batalha; eles caminham lenta e garbosamente numa serena procissão; eles desfilam com suas bandeiras hasteadas em lanças. Ao exibirem os seus signos dessa forma, eles afirmam seu compromisso com a cavalaria e ao mesmo tempo, exibem o brasão de suas famílias e sua prestigiosa conexão com a realeza.

Ao contrário das outras imagens de cavaleiros espalhadas nos vitrais e na escultura de Chartres, estes sete, quer nas rosas, quer nas lancetas, tiveram todo o cuidado de não omitir os brasões das suas famílias.

### Considerações finais

Pode ser difícil distinguir entre os cavaleiros que participaram na cruzada albigena e aqueles que faziam parte da comitiva do príncipe Luís, mas uma coisa é provável: ao absterem-se de apor uma cruz nas suas roupas, os cavaleiros das janelas altas do coro não são representados como cruzados que lutaram na Terra Santa.

Esta cruz teria sido a sua marca distintiva, bem como o sinal do imenso benefício espiritual que teriam desfrutado na vida após a morte. É sempre perigoso argumentar a partir das lacunas da história de Chartres à época medieval, onde a documentação é rara<sup>9</sup>, mas parece ser bastante plausível que os cavaleiros das altas

---

9 A escassez de fontes primárias relativas ao período medieval em Chartres em virtude da destruição dos Arquivos Municipais e Biblioteca Municipal durante a expulsão dos alemães em 1944, quanto aos vitrais, estes só sobreviveram aos combates da II Guerra Mundial pelo fato de terem sido retirados e guardados em 1939 em lugar seguro, sendo repostos devidamente depois de 1945.

janelas do coro de Chartres escolheram representar-se, não como cruzados, mas como cavaleiros orgulhosos de terem integrado a *vindicta* temporal contra os inimigos da Cristandade.

Este “brasonamento” da catedral se tornaria uma característica permanente em Chartres. Quando a igreja gótica foi oficialmente consagrada em 24 de outubro de 1260, quem assistiu à missa pôde reconhecer, ao olhar para cima, os brasões de cores vivas de cinco grandes famílias entre as nervuras das abóbadas acima do coro. Estas famílias eram representadas por Luís IX, rei de França (falecido em 1270), Fernando III (falecido em 1254) ou Afonso Duque de Borgonha e Carlos, Conde de Anjou e Maine (falecido em 1285). Os dois primeiros, reis de França e de Castela, já estavam presentes abaixo, nas janelas do coro, em 1220. Ao fixarem seu brasão nas abóbadas mais altas da igreja, estas famílias não podiam ir mais longe na exaltação do seu estatuto em Chartres e assim, permitiram reiterar na observação e reflexão sobre a posição das imagens no espaço sagrado, o impacto do conceito de ordem em todos os seus aspectos e neste caso, o triunfo de uma interpretação da fé e da sociedade que nela acreditava como um espelho da exaltação de seu poder em detrimento dos derrotados.

## Referências bibliográficas:

### Fontes:

*Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton, historiens de Philippe-Auguste*, publiées pour la Société de l'histoire de France par H. François Delaborde, Paris: Librairie Renouard, 1882-1885, tomos I e II.

HOLDEN, A. J., GREGORY, S., CROUCH, David (org). *History of William Marshal*. London: Anglo-Norman Text Society from Birkbeck College, 2002.

## Bibliografia

AMORIM JUNIOR, Elias Feitosa de. **Luz, imagem e devoção mariana nos vitrais da catedral de Notre-Dame de Chartres (séc. XII-XIII)**. Dissertação (Mestrado em História da Arte) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

BALDWIN, John. Les chevaliers à Chartres: les fenêtres hautes de la cathédrale. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 158e année, N. 2, 2014. pp. 693-726.

BASCHE, Jérôme. **L'iconographie médiévale**. Paris: Éditions Gallimard, 2008.

BONNE, Jean-Claude. Formes et fonctions de l'ornemental dans l'art médiéval (VII-XII<sup>e</sup> siècle). Le modèle insulaire. Actes du 6<sup>e</sup> 'International Workshop on Medieval Societies', Centre Ettore Majorana (Erice, Sicile, 17-23/10/1992). BASCHET, Jérôme & SCHMITT, Jean-Claude (ORG.), Paris: **Cahiers du Léopard d'Or**, Vol. 5, 1996.

DEREMBLE, Jean-Paul; MANHES-DEREMBLE, Colette. *Vitraux de Chartres*. Paris: Éditions Zodiaque, 2003.

DUBY, Georges. **O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 2014.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

FAVIER, Jean. **L'Univers de Chartres**. Paris: Bordas Éd., 1988.

HILSDALE, Cecily. **Byzantine Art & Diplomacy in an Age of Decline**. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

LAUTIER, Claudine. Les vitraux de la cathédrale de Chartres. Reliques et images. In: *Bulletin Monumental*, tome 161, n<sup>o</sup>1, 2003. p.3-96.

MANHES-DEREMBLE, Colette; DEREMBLE, Jean-Paul.

“Corpus Vitrearum France” – **Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres**. Paris: Le Léopard d’Or, 1993, vol. II.

MOORE, Robert. **The war on the heresy**. Havard University Press, 2012.

PLAGNIEUX, Philippe & BERNÉ, Damien. **Naissance de la sculpture gothique. Saint-Denis, Paris, Chartres 1135-1150**. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux – Grand Palais, 2018.

RILEY-SMITH, Jonathan. **As cruzadas: uma história**. Campinas: Ecclesiae, 2019.

RAUCH, Ivo. **Die Bundeslade und die wahren Israeliten–Anmerkungen zum mariologischen und politischen Programm der Hochchorfenster der Kathedrale von Chartres**. Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 2004.

SILVA, Patricia Antunes Serieiro. **Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e vindicta contra hereges na Summa Adversus Catharos et Valdenses de Frei Moneta de Cremona, OP**. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

SCHMITT, Jean-Claude. **Le corps des images: Essais sur la culture visuele au Moyen Âge**. Paris: Éditions Gallimard, 2002.

TATSCH, Flavia Galli. As transferências artísticas na Europa Gótica In SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Orgs.). **Ensaio de História Medieval: temas que se renovam**. Curitiba: Editora CRV, 2019 (pp.107-123).



# Agostinho de Hipona: monge, bispo e polemista

*Fabiano de Souza Coelho<sup>1</sup>*

Agostinho de Hipona<sup>2</sup> (354 - 430 E.C.),<sup>3</sup> *Aurelius Augustinus*, em latim, ficou muito conhecido na história do Mundo Ocidental pela forte influência de suas reflexões filosóficas, morais e teológicas e, também, por ter produzido uma extensa quantidade de obras.

Inserido no contexto da tendência cristã intitulada Patrística<sup>4</sup>, Agostinho foi um personagem com maior número de

---

1 Doutor em História Comparada (PPGHC/IH/UFRJ), orientado pelo Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese; e-mail: fabiano.souza23@gmail.com

2 Hipona – Hippo Regius, atual Annaba, na Argélia – era importante cidade portuária, possuía uma organização urbana pré-romana, púnica, que fugia do plano geométrico difundido por Roma. Fundada entre duas colinas, Hipona conservava seu caráter irregular de cidade púnica, ou seja, as ruas não eram retilíneas, nem os ângulos eram retos. Mesmo inserindo edifícios essenciais à vida de uma cidade romana, tais como fórum, teatro e termas, não houve uma transformação de sua fisionomia geral; a população de Hipona continuou ocupando de forma própria o espaço urbano. Ademais, a planície fértil, que se estendia ao sul, dava-lhe recursos agrícolas consideráveis. Além de ser um centro produtor de azeite e vinho, a cidade era o porto de exportação das regiões de triticultura (cultura de trigo) da Numídia, tendo assim um relevante papel no abastecimento cerealífero para Roma. A cidade de Hipona, por seu desenvolvimento econômico e posição estratégica, obteve a honra ter o status de colônia romana honorária (BUSTAMANTE, 2004; BUSTAMANTE, 2006).

3 Todas as datas desse trabalho são da Era Comum (E.C), salvo quando expresso em contrário.

4 A patrística pode ser descrita como um movimento de recuperação das culturas Antiga e judeu-helenista em proveito da fé cristã (DORIVAL, 2008).

obras publicadas. No âmbito do Mundo Tardo Antigo Romano Ocidental, descreveu Possídio, sobre ele, nestas proporções:

[...] Foram tantas, com efeito, obras que ditou e publicou, tantos na Igreja os sermões proferidos, anotados e emendados, ou as polémicas contra diversos hereges ou as exposições sobre os livros canônicos para edificação dos santos filhos da Igreja que mal consegue um estudioso lê-los integralmente [...]” (*Vida de Santo Agostinho* 18, 9).

O Hiponense debateu inúmeras temáticas em seus escritos e o conjunto de suas ideias serviu de base para a religião cristã de seu tempo e de épocas posteriores<sup>5</sup>. Além do mais, até nos dias atuais, o pensamento de Agostinho perdura no Cristianismo católico e em outras experiências religiosas cristãs.

Esse Padre da Igreja foi uma liderança religiosa e política no Cristianismo católico no Império Romano Ocidental na Antiguidade Tardia, em especial, no norte da África. Apesar de ser conhecido como Agostinho de Hipona, por causa da comunidade cristã da qual foi bispo, ele nasceu na cidade africana de Tagaste, em 354.

A cidade natal de Agostinho – na região da Numídia, localizada, atualmente, na Argélia – estava ao redor do contexto de uma África que vivenciava um crescimento desde o século I a.E.C., chamado “milagre econômico”. No entanto, no período do nascimento de Agostinho, século IV, essa expansão econômica chega a uma estagnação. A riqueza da África mudou de seus principais centros e as florestas de oliveiras passaram a cobrir as encostas das montanhas da Numídia meridional. Por consequência, o novo centro administrativo era Cartago (BROWN, 2005).

---

5 Por exemplo, uma vertente de estudos do pensamento de Agostinho foi intitulada de *augustinisme politique* ou *agustinismo político*. Expressão usada por H.-X. Arquillière para se referir à tendência do Cristianismo no Medieval, para obscurecer a distinção entre o Estado e a Igreja (FITZGERALD, 2001). De uma maneira geral, o agustinismo político compreendeu certo número de teses teológicas e filosóficas e, por conseguinte, representou uma corrente doutrinal que dominou o pensamento cristão depois de Agostinho até Tomás de Aquino (ARQUILLIÈRE, 2005).

A sociedade na qual Agostinho nasceu foi romanizada desde as vitórias das Guerras Púnicas no período da República<sup>6</sup>. Dessa maneira, esse Padre da Igreja foi um africano romano ou um romano da África (MARROU, 1957) e, conseqüentemente, no decorrer de sua vida, recebeu os valores culturais existentes no Império Romano e dessa região.

Na realidade, Agostinho era filho da África, um verdadeiro cadinho de raças, onde se misturavam fenícios, gregos e romanos, nômadas e berberes, forjando seres violentos e ternos, de paixões descontroladas e fervores exagerados. Foi dessa terra que veio o seu temperamento ardente, impulsivo, às vezes levado aos extremos. Mais músico que pintor, mais atento à voz do que à beleza de uma paisagem, sensível à ironia e ao sarcasmo e mais ainda ao brilho de tudo o que efervesce (HAMMAN, 1989).

Por seu turno, o que sabemos sobre a vida desse Padre da Igreja está registrado nas suas obras, exclusivamente, *Confissões*, *Sermões* e *Cartas*, e a obra *Vida de Santo Agostinho*, de Possídio. Segundo seu biógrafo, Agostinho “[...] foi filho de pais honestos e cristãos, do número dos magistrados provinciais, fora criado e educado, com todo cuidado e solicitude, e primorosamente instruído nas letras profanas e em todas as disciplinas liberais [...]” (*Vida de Santo Agostinho* 1, 1).

---

6 Os romanos tiveram interesse em explorar o controle hegemônico do mar Mediterrâneo desde o período da República Romana, na qual houve a disputa entre Roma e Cartago. Entre os séculos III e II a.E.C., aconteceram as Guerras Púnicas, com a vitória dos romanos, e foi fundada a primeira província fora do continente europeu. Com isso, os romanos chamaram África o território submetido à Cartago na época das guerras púnicas. Desde o primeiro século, a administração civil distinguiu no território africano três regiões: I) A África Proconsular – estava sujeita à autoridade de um procônsul dependente do Senado e tinha Cartago como capital; II) A Numídia; III) A Mauritânia. Contudo, a reforma de Diocleciano modificou as precedentes divisões administrativas da África Romana. A partir de então, a diocese civil da África compreendia as seguintes províncias: a Tripolitânia; a Bizacena; a Proconsular; a Numídia; a Mauritânia; a Mauritânia Cesariense. O governo civil de cada província era confiado a um praeses, (chefes ou patrões) sob a dependência do vigário da África, e o governador militar a um praepositus limitum (comandante da defesa das fronteiras do sistema de limes) sujeito ao conde da África. Ademais, com o domínio romano do território africano na Antiguidade, tivemos importantes intelectuais que se expressaram em língua latina, provenientes dessa região: Lactância, Fronto, Tertuliano, Apuleio, Cipriano e Agostinho (BUSTAMANTE, 2013; DI BERARDINO, 2002).



Destarte, Agostinho estava inserido em uma família romana média e parte dela era adepta ao Cristianismo católico. Sua mãe, Mônica<sup>7</sup>, pela qual ele nutria um intenso afeto, era cristã. Seu genitor, Patrício<sup>8</sup>, era pagão, e Agostinho teve pelo menos duas irmãs e um irmão chamado Navígio. Enfim, sua família<sup>9</sup> se esforçou para lhe proporcionar uma educação tradicional e típica entre os romanos.

Na África, a exemplo do que ocorria na Gália e na Península Itálica, as crianças cristãs continuavam a frequentar as escolas dos gramáticos e oradores que, mesmo adeptos à nova religião, educavam a juventude explicando-lhe os autores clássicos. No tempo de Agostinho, em todo Império Romano, não tínhamos uma escola própria dos cristãos e para os cristãos – exceção era apenas do catecumenato, limitado ao âmbito estritamente religioso (HAMMAN, 1989; DI BERARDINO, 2002).

Agostinho buscou, no decorrer de sua formação intelectual, ascender socialmente e ter uma carreira significativa no Império. Por conseguinte, a sua formação clássica contribuiu com isso. Desta feita, a idealização e o anseio de receber a educação nos moldes romanos ainda perduraram mesmo com o processo de cristianização da sociedade romana (BUSTAMANTE, 2000).

Ele estudou em Tagaste e Cartago e, além do apoio de seus genitores, contou com ajuda material de um membro da aristocracia, chamado Romaniano<sup>10</sup>. Portanto, Agostinho foi formado dentro das estruturas existentes em sua época e

---

7 Mônica nasceu em uma família cristã norte africana, viveu entre os anos 331 e 387 e morreu com sessenta e seis anos de idade, após ter visto seu filho, Agostinho, ser batizado (SALISBURY, 2002).

8 O pai de Agostinho era curialis – conselheiro municipal do ordo splendissimus de Tagaste, cujo superlativo lançava um manto de dignidade sobre um grupo de comerciantes sem dinheiro (HAMMAN, 1989). Além disso, no final da vida, o genitor de Agostinho abandonou o culto politeísta e aderiu à experiência cristã católica.

9 A família de Agostinho, ao que tudo indica, era de descendência berbere. Até no nome, Mônica lembra uma divindade autóctone, Monnica (HAMMAN, 1989).

10 Romaniano era um poderoso romano do norte da África que exibia em todo tempo seu prestígio e poder, oferecendo sempre espetáculos com animais selvagens e protegendo rapazes como Agostinho. Podia esperar títulos e cargos administrativos dos Imperadores (BROWN, 2005).

localidade, realizou os estudos iniciais na cidade onde nasceu e, posteriormente, na cidade de Cartago, formou-se nas escolas de gramática e retórica.

Não obstante, em sua juventude, Agostinho, sentia-se por muitas vezes seduzido pela beleza das mulheres que o cercavam e, da mesma maneira, ficava admirado com a cultura e o lazer que a sociedade romana norte africana poderia lhe proporcionar. Agostinho adquiriu um gosto por jogos, pelo circo e teatro romanos, que o deixava dividido entre o desfrutar da vida cotidiana da cidade e uma maior dedicação aos estudos.

Desse modo, Agostinho, em sua mocidade, gostava de dormir com mulheres (BROWN, 1990), pois acreditamos que essa era uma atitude típica entre os jovens romanos da sua época. E conforme assevera Pierre Grimal (1981), as cidades do Império Romano tinham suas virtudes e seus vícios, como toda sociedade antiga e moderna tem.

Na sua obra Confissões, retratou tal situação que assolava sua vida pessoal em sua mocidade, pois ele preferia o jogo e o teatro ao estudo. Nestes termos:

[...] Eu pecava, Senhor Deus meu, agindo contra as disposições dos genitores e dos mestres, pois podia no futuro fazer bom uso desses conhecimentos que eles queriam que eu adquirisse, qualquer que tenha sido o motivo que os movia a isso. E eu desobedecia não para fazer coisa melhor, mas pelo amor ao jogo, amando nas disputas o orgulho da vitória, e amava também essas histórias frívolas, que tanto me deleitavam os ouvidos, com uma curiosidade que a cada dia brilhava aos meus olhos com os espetáculos e jogos dos adultos. No entanto, os que presidem tais jogos sobressaem tanto em prestígios, que quase todos desejam para seus filhos essa honra. Nem se preocupam se os filhos, distraídos pela atividade teatral, são punidos por se afastarem do estudo que, segundo os desejos deles, permitirá a estes mais tarde, organizar espetáculos semelhantes. Olha, Senhor, com misericórdia para essas contradições; socorre os que te invocam, e socorre também aqueles que não te invocam, a fim de que também eles o façam e sejam libertados [...] (Confissões I, 10, 16).

Por seu turno, Agostinho dominava apenas o latim e pouco da língua local – púnica – e não outras línguas e tinha aversão ao grego<sup>11</sup>. Além disso, o africano comum era mais célebre como advogado, entretanto, Agostinho decidiu-se, depois de completar seus estudos, que preferia ser professor e buscava um progresso (BROWN, 2005).

Sobre a antipatia à língua grega, Agostinho retratou que:

Ainda hoje não sei explicar bem a causa da minha repugnância pelo estudo grego, que tentavam inculcar-me desde criança. Pelo contrário, eu gostava muito do latim, mas não daquele que é ensinado pelas primeiras classes e sim do que é ensinado pelos chamados gramáticos. As primeiras noções, em que se aprende a ler, escrever e contar, eram-me tão pesadas e penosas como o estudo do grego. Donde me vinha tal aborrecimento, senão do pecado e da vaidade da vida? Porque eu era carne e sopro que se esvai e não volta [...] (Confissões I, 13, 20).

Não obstante, quando era um professor iniciante de retórica, Agostinho se relacionou com uma mulher (com nome desconhecido) em torno de quinze anos, tendo-a como sua concubina<sup>12</sup>. Dessa relação, nasceu seu único filho.

Conforme Fitzgerald (2001), Adeodato – *dado por Deus* (significado do nome) – foi o filho que Agostinho teve com sua concubina. Nasceu em 372, na cidade de Cartago. Ele foi junto com seu genitor para Itália. Em Milão, no ano 387, foi batizado com Agostinho e Alípio. Retornou com seu pai para o continente africano para continuar seus estudos, contudo morreu antes de completar 20 anos, em 389. Assim sendo, Agostinho ficou muito triste com a morte precoce de seu jovem filho.

---

11 Agostinho dominou a língua e a cultura latina. Não teve familiaridade com o grego, soube pouco do idioma púnico (DI BERARDINO, 2002).

12 As concubinas, no mundo romano, eram de uma maneira geral mulheres de estratos sociais inferiores, dado que essas não eram consideradas como companheiras adequadas para se casarem com homens de classes altas ou com aqueles que estavam em ascensão social. Ainda podemos salientar que o jovem Agostinho tomou por concubina uma humilde mulher de origem cartaginesa (BUENACASA PÉREZ, 2017; FITZGERALD, 2001).

O jovem Agostinho teve um relacionamento monogâmico por anos com uma concubina. Esse tipo de relacionamento era comum nos círculos intelectuais e aceito até pelos cristãos de sua época. Agostinho tinha amor por sua concubina e, provavelmente, os dois praticavam algum método de controle de natalidade. No entanto, a companheira de Agostinho o abandonou para se dedicar a uma vida religiosa cristã monástica e retornou para o norte da África (BROWN, 1990).

Ao relatar sobre o amor de uma mulher, descreveu Agostinho:

[...] durante esses anos, eu vivia em companhia de uma mulher, a quem não estava unido por legítimo matrimônio, mas que a imprudência de uma paixão inquieta me fez encontrar. Era, porém, uma só e eu lhe era fiel. Com esta união, experimentei pessoalmente a diferença entre o laço conjugal instituído em vista da procriação e uma ligação baseada apenas na paixão sensual, da qual podem nascer filhos sem serem desejados, embora uma vez nascidos se imponham ao amor dos pais (Confissões IV, 2, 2).

Nesse período da vida, em finais do século IV, Agostinho aproximou-se do grupo religioso Maniqueísta e por alguns anos foi um membro ouvinte<sup>13</sup>. Com isso, repudiou o Cristianismo católico, pois o considerava irracional e essa experiência religiosa não respondia a seus questionamentos pessoais. Todavia, indo para Roma e, em seguida, Milão, para exercer sua profissão de

---

13 A organização religiosa do Maniqueísmo era dividida entre participantes de um nível inferior, os ouvintes, e aqueles do grupo superior, os eleitos. Agostinho participou dos encontros desse grupo religioso para ouvir a chamada Carta de Fundação, de Mani. Nessa ocasião solene, os membros ouvintes eram tomados pela iluminação ou enchidos de luz, despertando do sono profundo e percebiam uma nova vida. Os iluminados descobriam que sua vida era centrada num dualismo. Sua alma era boa e imaculada, no entanto, grande parte de seu ser não pertencia a essa área proba e salutar: as paixões más, sua sexualidade, sua cólera, seu corpo poluído e o vasto mundo da natureza de rubros dentes e garras que existiam fora dele. Assim, os maniqueus eram dualistas. Aqueles que desejassem ingressar em nessa experiência religiosa deveriam saber que os Dois Princípios (o Bem e o Mal) têm naturezas absolutamente diferentes e distintas. Os maniqueístas eram inflexíveis e, portanto, para Agostinho essa religião era racional (BROWN, 2005; FITZGERALD, 2001).

professor<sup>14</sup>, com aprofundamento intelectual, Agostinho ficou desiludido com o Maniqueísmo.

Em Milão, aproximou-se da vertente neoplatônica cristã do bispo Ambrósio<sup>15</sup>. Dessa maneira, Agostinho ficou admirado com a erudição, capacidade persuasiva das palavras do bispo de Milão nas suas pregações públicas e a inserção filosófica na religião cristã, feita por Ambrósio<sup>16</sup>. A partir do ano 385, Agostinho novamente se reaproximou do Cristianismo católico e, em 387, na Vigília Pascoal, foi batizado pelo bispo de Milão, em 387.

Agostinho, tendo recebido o batismo pelas mãos do bispo Ambrósio, aprouve-lhe voltar a sua casa e a seus campos na África, com alguns de seus amigos e concidadãos (HAMMAN, 1989). Com intuito de viver de forma intensa a manifestação cristã católica, Agostinho decidiu voltar para a região onde tinha nascido.

Ao retornar ao continente africano, Agostinho vendeu as propriedades herdadas de sua família, formou um grupo de amigos e estruturou uma espécie de comunidade monástica, para aprofundamento filosófico e religioso. Entretanto, esse período

---

14 Agostinho, após o falecimento do seu genitor, viu-se na necessidade, antes de atingir os vinte anos, de procurar uma profissão. Como muitas vezes os bons alunos voltavam-se naturalmente para a carreira de professor, Agostinho a exerceria durante treze anos. Abriu uma escola na cidade natal de Tagaste, mas, em seguida, retornou a Cartago, onde devia ocupar a cátedra municipal de retórica. Entretanto, seu ensino não logrou êxito junto a todos: cansado de ser vaiado, Agostinho abandonou Cartago para ir estabelecer-se em Roma, onde encontrou estudantes mais calmos, porém mais pagadores. Todavia, teve a fortuna de obter logo, por meio de certas relações, outra cadeira municipal de retórica, a de Milão (MARROU, 1957).

15 O encontro de Agostinho com o Ambrósio só foi possível com a ajuda do Prefeito de Roma na época, chamado Símaco, que era parente do bispo de Milão. A cidade de Milão era residência da corte do Império Romano, e o professor Agostinho, nessa cidade, no outono de 384, estava desiludido e mais uma vez se voltou para Cícero. O ideal de busca de sabedoria e conhecimento pronto, oferecido pelos maniqueístas, tinha-o decepcionado. E a busca para o caminho da verdade continuava em Agostinho. Destarte, a interpretação que Ambrósio aplicava sobre os textos do Antigo Testamento ajudou Agostinho a superar as dúvidas que tivesse sobre as interpretações dos maniqueus (BROWN, 2005; MARROU, 1957).

16 O movimento platônico cristão seguia a linha de que a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o Cristianismo católico – ambos apontavam para mesma direção e eram extramundanos. Para Ambrósio, os seguidores de Platão eram os aristocratas do pensamento e era nesse movimento que Agostinho deseja ingressar. A filosofia se tornou um interesse externo, que se aprofundava simultaneamente com seu interesse pela religião (BROWN, 2005).

de vida religiosa durou em torno de três anos, entre 388 e 391 (MARROU, 1957).

Ademais, de acordo Elizabeth A. Clark (1983), ao retornar para o norte da África romana, Agostinho depois de ter recebido o batismo em Milão, fundou um monastério feminino nessa região e colocou sua irmã como supervisora dessa casa religiosa.

Na realidade, Agostinho tinha pretensão de ocupar algum cargo de prestígio na sociedade e no mundo no qual estava inserido. Dessa forma, ao estar novamente na África como um cristão, num curto espaço de tempo, foi ordenado sacerdote e, posteriormente, sagrado bispo católico da cidade de Hipona<sup>17</sup>.

Possídio relatou como foi o ingresso de Agostinho no clero católico da África nestes termos:

[...] quando Agostinho retorna a África, em particular, na cidade de Hipona, Valério era bispo dessa cidade. O povo de Hipona agarrou-o e, como é habitual em tais casos, levou-o ao bispo para que o ordenasse. Todos unanimemente gritavam com grandes e insistentes clamores que o bispo Valério fizesse o que queriam, enquanto Agostinho chorava copiosamente. Alguns, no entanto, interpretavam suas lágrimas como sinal de orgulho e fingiram consolá-lo, dizendo que de fato, embora ele merecesse mais, o presbiterato o aproximava do episcopado (Vida de Santo Agostinho 4, 2).

Não obstante, a idealização de se praticar a vida monástica, filosófica e contemplativa feita por Agostinho teve de ser adiada, porque ele assumiu um cargo público e eclesiástico, no qual tinha muitos afazeres práticos. Em outros termos, Agostinho, na cidade de Hipona, deveria cuidar dos clérigos, religiosos, leigos e de questões que eram de competência de um bispo na Antiguidade Tardia<sup>18</sup>.

---

17 Ele foi ordenado sacerdote aos trinta e seis anos, sagrado cinco anos mais tarde bispo coadjutor de Valério, a quem sucederia pouco depois. Agostinho aí permaneceu até a morte, durante mais de quarenta anos, ligado à congregação de Hipona (MARROU, 1957).

18 Conforme Bajo (1981), com Constantino reconheceu-se a existência de tribunais eclesiásticos, outorgando aos bispos um poder judicial não só sobre os clérigos,

Conforme salienta Raymond Van Dam (2008), a princípio do século IV, a religião cristã ainda não tinha muito se difundido ou influenciado a sociedade romana. Também não tinha um número significativo de bispos e clérigos. Contudo, no decorrer desse século, em cada cidade do Império, tínhamos um bispo, e as cidades clássicas romanas se transformaram em sedes episcopais. Os bispos, nessa época, assimilaram a estrutura do modelo de administração imperial.

Da mesma forma, nas experiências religiosas cristãs, o bispo governava a comunidade “[...] como Deus governa o céu – mestre, rei, juiz e senhor [...]” (PAGELS, 2006, p. 41). Destarte, os bispos eram como representantes e administradores da divindade dos cristãos, criados a partir da autoridade doméstica da elite romana (SESSA, 2012). Portanto, Agostinho, em Hipona, além dos seus ofícios religiosos, teve de assumir todas essas novas atribuições administrativas e políticas de um bispo católico.

Além disso, na Antiguidade Tardia, os bispos eram patronos dos pobres e protetores das mulheres influentes, cujas energias e fortuna colocavam a serviço da congregação católica. O bispo era diretor espiritual de vastos grupos de mulheres viúvas e virgens e adquiria importância na cidade no quarto século (BROWN, 2009).

O bispo Agostinho trilhava numa sociedade exclusivamente masculina. Impôs a si mesmo e ao seu corpo clerical códigos rigorosos de renúncia sexual: os membros do clero católico da comunidade de Hipona nunca visitavam mulheres sem estar acompanhados e nem era permitida a entrada de mulheres

---

mas, também, sobre os fiéis de sua congregação, e, em determinados casos, sobre os pagãos. Essa capacidade judicial conferia aos bispos uma influência legal no âmbito dos processos penais. Isso tudo capacitou a comunidade cristã para o desempenho de uma das funções que com maior assiduidade requeriam os clientes de seus patronos: o de assistência jurídica, ou seja, a função dos bispos era equivalente a dos patronos laicos. Essa prática do catolicismo do Ocidente fortalecia cada vez mais o poder temporal dos bispos, isto é, se por um lado o exercício de funções patronais feita pelo bispo seria um meio de realizar o mandato evangélico de caridade, objetivamente, a via seguida por esses bispos patronos foi de reforçar suas estruturas de poder.

parentas no palácio episcopal<sup>19</sup>. No entanto, para realizar tal encontro com as mulheres, fazia-se sempre acompanhar de outro clérigo (HAMMAN, 1989; SIRAGO, 1993).

De acordo com relato de Possídio, o clero de Hipona deveria seguir tal recomendação de postura ante as mulheres: “[...] nunca eram recebidas senão na presença de algum clérigo; jamais lhes falava a sós, a não ser que a natureza secreta do assunto o exigisse [...]” (Vida de Santo Agostinho 26, 3).

Diferente de sua mocidade, compreendemos que o maduro Agostinho não tinha uma relação bem próxima com as mulheres. O contato com elas era de forma não tão direta. Entretanto, o bispo de Hipona, com muita cautela, atendia e acompanhava mulheres religiosas, remetendo a elas tratados, obras morais, textos disciplinadores, missivas etc.

Em pormenor, o bispo Agostinho, a partir da cidade de Hipona, “[...] corajosamente ensinava e pregava, em particular e em público, em casa e na Igreja, contra as heresias existentes na África, principalmente contra os donatistas, maniqueus e pagãos, escrevendo livros e falando de improviso [...]” (Vida de Santo Agostinho 7, 1).

De igual modo, naquele tempo, no Mundo Romano Tardo Antigo, o bispo Agostinho combateu com muita veemência as ideias de Joviniano<sup>20</sup> e a doutrina de Pelágio e seus seguidores<sup>21</sup>.

---

19 Descreveu Possídio sobre como Agostinho lidava com essa questão, nestes termos: “Em sua casa não habitava mulher alguma, nem ali se detinha. Nem mesmo a irmã viúva, que durante muito tempo, até o dia da morte, como superiora de servas de Deus, viveu no serviço divino, nem as filhas de seu irmão, que igualmente serviam a Deus” (Vida de Santo Agostinho 26, 1).

20 Joviniano (340 – 400) foi um monge e um pertinaz crítico das consequências religiosas e culturais geradas pelo movimento cristão ascético e de renúncia sexual na segunda metade do século IV no Império Romano Ocidental. Esse monge fez ponderações à religião cristã que estava dividida em uma espécie de “dois padrões”, conforme a reflexão proposta por Norman H. Baynes (1974). Ou seja, entre uma elite de continentes ascéticos e os não celibatários casados. Dessa maneira, o monge Joviniano questionou a assimetria entre os cristãos batizados na Igreja católica e da mesma forma teceu algumas críticas aos defensores da doutrina religiosa Mariana, referente à mãe de Jesus de Nazaré (COELHO, 2018, p. 156).

21 Em meados do ano 418, as doutrinas de Pelágio e Celestino foram condenadas pelo Imperador Romano e o bispo de Roma. Os pelagianos culpavam o bispo Agostinho



Por fim, Agostinho foi um defensor daquilo que considerava ortodoxia católica e teve uma intensa produção literária na defesa dessa fé cristã. Destarte, ele também redigiu uma obra com uma lista das supostas heterodoxias de seu tempo – De Haeresibus<sup>22</sup>. Seus escritos eram uma espécie de luta de oratória e retórica contra seus adversários. Logo, travou afincos debates religiosos contra personagens da África e de outras regiões do Império Romano na Antiguidade Tardia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.

AURELIUS AUGUSTINI, S. De Haeresibus. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiae Latina**. Tomus XLII. Paris: Ecclesiasticae Ramos, 1845, p. 21-50.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997.

### Bibliografia

ARQUILLIÈRE, H. X. **El Agustino político**. Granada: Universidad de Granada, 2005.

BAJO, F. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. **Memorias de Historia Antigua**. Oviedo. Universidad de Oviedo, p. 203-213, 1981.

---

como causador dessas condenações. No entanto, mesmo o Pelagianismo condenado pelas autoridades eclesiásticas de diferentes regiões do Ocidente, em especial, por Zósimo, entre os bispos italianos, tivemos Juliano de Eclano, que liderou a defesa da controvérsia religiosa condenada e com pertinácia contra-atacou o bispo Agostinho. Durante doze anos, observou-se a troca de ataques e defesas, réplicas e trélicas entre esses dois religiosos cristãos (DANIÉLOU; MARROU, 1973).

<sup>22</sup> A obra sobre as *Haeresibus* foi dedicada a seu amigo Quodvultdeus e escrita em 428. O bispo Agostinho nos apresentou uma lista de oitenta e oito heterodoxias dos primórdios dos Cristianismos até o seu tempo. Além dessas tendências cristãs elencadas, temos no apêndice da obra um grupo de mais três linhas religiosas, divergentes da autoproclamada ortodoxia católica.

BAYNES, N. H. **The Thought-World of East Rome:** in *Byzantine Studies and Other Essays*. London: Athlone Press, 1974.

BROWN, P. *Antiguidade Tardia*. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. **História da Vida Privada:** do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-401.

BROWN, P. **Corpo e sociedade:** o homem, a mulher e renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BROWN, P. **Santo Agostinho:** uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BUSTAMANTE, R. M. da C. África do norte na perspectiva dos antigos romanos. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 120-143, 2013.

BUSTAMANTE, R. M da C. Espaços e Práticas Cultuais em *Hippo Regius*: estratégias e táticas. **Phoînix**, Rio de Janeiro, 10, p. 275-305, 2004.

BUSTAMANTE, R. M da C. Latim, Púnico e Berbere na África do Norte: Identidade e Alteridade. **Phoînix**, Rio de Janeiro, 6, p. 312-327, 2000.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas Culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 109-136.

CLARK, E. A. **Women in the Early Church**. Wilmington: Michel Glazier, 1983.

COELHO, F. S. **As matronas da Antiguidade Cristã:** um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (380 – 420 E. C.). 2018. 318f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I. **Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, 1973.

DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DORIVAL, G. Les formes et modèles littéraires. In: POUDERON, B.; NORELLI, E. (Ed.). **Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451**. Tome I: Introduction: problèmes et perspectives. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 139-188.

GRIMAL, P. **A Vida em Roma na Antiguidade**. Sintra: Publicações Europa-América, 1981.

HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989.

MARROU, H. I. **Santo Agostinho e o agostinismo**. São Paulo: Agir, 1957.

PAGELS, E. **Evangelhos gnósticos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SALISBURY, J. E. **Encyclopedia of Women in the Ancient World**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002.

SESSA, K. **The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishops and Domestic Shepere**. Nova York: Cambrigde University, 2012.

SIRAGO, V. A. **Cicadae noctium**. Quando le donne furono monache e pellegrine. Soveria Manelli: Rubbettino, 1993.

VAN DAM, R. Bishops and society. In: CASSIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Org.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**. Nova York: Cambrigde University, 2008, p. 343-366.

# Propaganda e retórica nas moedas de Zenóbia, rainha de Palmira (267-272)

*Irlan de Sousa Cotrim<sup>1</sup>*

## A moeda como transmissora de mensagens

A fabricação de imagens dos governantes não é algo novo ou incomum. A disseminação de imagens, símbolos e emblemas em diferentes formatos representa a presença do poder do líder supremo, expressando sua majestade tanto em Monarquias quanto em Repúblicas, tanto no passado quanto no presente. Ao longo da Antiguidade, ocorreram numerosas experiências políticas nas quais o governante e seu grupo de seguidores não hesitaram em produzir imagens do poder em massa, buscando amplificar representações e ideias políticas específicas e intencionais, moldando assim o caráter do governo e a imagem do governante. Variados suportes foram utilizados pelos sujeitos históricos da Antiguidade e, dentre eles, destacamos o poder de transmissão de mensagens por meio das moedas, uma vez que atingiam os mais remotos rincões do vasto Império Romano.

---

<sup>1</sup> Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/Ufes), sob a orientação de Leni Ribeiro Leite e financiado pela Fapes. Desenvolve tese com o tema A propaganda de Nerva em moedas e no De Aquaeductu Urbis Romae, de Frontino (96-98). [irlancotrim@gmail.com](mailto:irlancotrim@gmail.com)

O contexto arqueológico monetário mais antigo de que hoje temos ciência remonta aos tempos da cidade grega de Éfeso e ao Império Persa (século VI a. C.), embora outros autores considerem que o fenômeno monetário tenha como marco mais antigo a sociedade chinesa do século IX a. C.<sup>2</sup> (HOWGEGO, 2001, p. 2; SILVA, 2014, p. 62). A moeda como disco metálico teria sido projetada na antiga Lídia do século VII a. C. e, segundo Howgego (2001, p. 3), a cunhagem do tipo *electrum* foi substituída naquela localidade pelas emissões em ouro e em prata por volta dos anos 561 e 547 a. C.

Os romanos, por sua vez, adotaram o costume helênico de emitir moedas somente no século IV a. C. com o uso do bronze como matéria-prima.<sup>3</sup> Aos poucos, porém, os romanos foram adotando outros metais e ligas metálicas: no decorrer da Segunda Guerra Púnica (218-201 a. C.) o bronze fundido foi substituído pela prata; em 146 a. C., o denário passou a valer 16 asses; um século depois, em 46 a. C., foram criadas as primeiras emissões fabricadas em ouro; em 23 a. C. houve uma reorganização das denominações fabricadas em metais básicos; e, somente em 215 d. C. houve a introdução de uma nova moeda, o *antoninianus* que progressivamente substituiu o denário na segunda metade do século III d. C. (HOWGEGO, 2001, p. 11).

Temos algumas evidências nas documentações textuais da Antiguidade romana que atestam que havia interferência direta da casa imperial na escolha das imagens a serem cunhadas nas moedas: Nero teria ordenado a cunhagem de uma moeda na qual figurava no anverso vestido de harpista (Suet. *Ner.* 25.2), por exemplo. No entanto, essas evidências, por si só, não podem ser consideradas como provas cabais da participação do Imperador no *modus operandi* monetário. Na perspectiva de Noreña (2011, p. 251)

---

2 Todas as datas mencionadas neste capítulo se referem a depois de Cristo, salvo quando expresso o seu contrário, antes de Cristo.

3 No contexto romano, a produção das moedas ficava a cargo dos Triumviri Monetales que eram magistrados eleitos anualmente no número de três indivíduos. A oficina de trabalho desses magistrados no século II era administrada por um procurador equestre. O *A rationibus* determinava a produção total de moedas (NOREÑA, 2011, p. 250).

a seleção dos motivos imagéticos, textuais e materiais do fabrico das moedas estavam a cargo dos equestres no período imperial romano, mas poderiam passar pelo crivo de outros órgãos, por exemplo, o Senado e os conselhos locais das províncias constituídos por indivíduos autorizados. Esses sujeitos autorizados poderiam ser desde monetaristas, magistrados, oficiais da casa da moeda e mesmo o Imperador, uma vez que eram esses os principais atores sociais que mais utilizavam as moedas como meio de comunicação.

As mensagens, por sua vez, eram passadas por meio dos *designs* apresentados pelas cunhagens. Esses *designs* normalmente incluíam um determinado tipo de imagem e um determinado tipo de legenda textual, cunhadas em ambas as partes da moeda, o anverso e o reverso. O anverso é a parte da moeda em que há a apresentação de legendas identificadoras da autoridade emissora e o busto do Imperador, de personificações ou de outros indivíduos ligados ao *Princeps*. O reverso monetário constitui a segunda metade da mensagem da moeda e pode apresentar desde cenas de acontecimentos históricos a personificações de conceitos abstratos (NOREÑA, 2011, p. 252).

O potencial da transmissão de mensagens por moedas enquanto meio de comunicação se torna mais explícito quando levamos em consideração a variável da audiência, conforme nos alertou Noreña (2011, p. 261). Na perspectiva desse autor, com a qual concordamos, qualquer indivíduo residente nos limites do Império Romano era um receptor em potencial das mensagens monetárias. Tanto os residentes nas zonas urbanas quanto nas zonas rurais possuíam moedas como formas de gerenciamento da vida cotidiana. Portanto, podemos supor que para atingir um público tão vasto e tão diversificado, os ateliês de moedas romanas deveriam dispor de uma produção monetária em larga escala. Os ateliês monetários se localizavam dentro e fora dos limites de Roma e atingiam localidades tais como Antioquia, Alexandria, Éfeso e Palmira que será o palco no qual emerge a figura de Zenóbia (267-272) no alvorecer da assim chamada Antiguidade Tardia.

## Uma monarca proscrita?

No decurso da década de 260 d. C., um peculiar exemplo de majestade despontou em Palmira, território situado em um oásis e próximo da atual cidade de Tadmor, na província de Homs, no centro da Síria. Zenóbia emergiu no Império de Palmira para assumir o controle da Arábia e do Egito e tentou estender seus poderes para o norte e oeste da Ásia Menor. Ela foi acusada pelos romanos de nutrir planos secretos para tomar todo o Império Romano a partir do momento em que assumiu o poder em Palmira, ou de aproveitar a oportunidade, enquanto os romanos estavam preocupados com as invasões góticas, de assumir o poder tanto quanto ela podia do Império Oriental, conforme assinala o escritor da *História Augusta* (*SHA Tyr. Trig.* 30.7).

De acordo com aqueles relatos, Zenóbia foi declarada culpada por estabelecer um território sectário, nos moldes de um Principado palmirense separado de Roma, conforme disserta Patricia Southern (2008, p. 32). Zenóbia desejava ainda dominar as províncias vizinhas para proteger toda a área, de modo a evitar um confronto com Roma e estar pronta em caso da ocorrência de ataques inimigos, que os romanos não podiam confiar para impedir ou derrotar. Na perspectiva de Patricia Southern (2008, p. 102), é mais provável que suas principais razões para a expansão territorial fossem as de satisfazer as necessidades duais de defesa e estabilidade econômica. Ela era a rainha de Palmira, com o dever de proteger seu povo e de promover e defender os seus interesses. Como parte desse dever, ela herdou uma obrigação para com Roma de defender a fronteira oriental e manter a paz entre os nômades do deserto.

O fato de uma mulher exercer o *imperium* de uma localidade – se não submetida, – cliente do Império Romano concomitantemente a outros imperadores poderia torná-la uma usurpadora ou uma monarca proscrita, se observarmos o caso dela conforme o conceito de imperador proscrito tal como propôs Gilvan Ventura da Silva (2018, p. 100) para o caso das usurpações

ocorridas no Império Romano entre os séculos III e IV. No entanto, nos parece que enquanto a imagem da rainha na *História Augusta*, um conjunto de biografias dos imperadores romanos que se estende de Adriano a partir de 117 até Numeriano em 284, apresenta a monarca como uma usurpadora, tais feições diferem daquelas imagens fabricadas para si a partir entre 267 e 272 nas moedas. As cunhagens, portanto, serão nossa fonte do III século que iremos nos debruçar, sem nos esquecermos das contribuições da *História Augusta*, embora esteja situada no IV século.

### A ótica conceitual e o método

Para tanto, mobilizamos um arcabouço teórico-metodológico proveniente da ciência histórica, das ciências sociais, da ciência política, da comunicação e da retórica antiga. Utilizamos o conceito de *propaganda* aplicado aos Estudos Clássicos conforme proposto por Paulo Martins (2011) e por Ana Teresa Marques Gonçalves (2013) em confluência com o binômio formado por *representações e práticas* de Roger Chartier (2002), o que nos permitiu analisar nosso *corpus* documental de modo a compreender os elementos discursivos adotados nas práticas letradas e monetárias. Utilizamos o conceito de *teatrocracia* de Georges Balandier (1982), o qual preconiza que o governante precisa lançar mão de uma série de dispositivos místicos, culturais ou religiosos para legitimar seu poder, pois a sua aceitação se deve em grande medida das ilusões propagadas pelo regime e aceitas pela ótica social. Em nosso entendimento podemos analisar nosso *corpus* a partir da chave de leitura do epidítico, uma vez que os autores das práticas letradas assim como os responsáveis pelas emissões monetárias no Mundo Antigo tinham à sua disposição uma plêiade de categorias retóricas que poderiam emular ou imitar de modo a bendizer ou a maldizer o alvo do elogio ou do vitupério (Quint. *Inst.* 3.10; MARTINS, 2009, p. 27). A partir desse arcabouço teórico procedemos à *Análise de Conteúdo* e à categorização das nossas fontes conforme estabelece Laurence Bardin (2011), como podemos observar a seguir.



## Quadro 01 – Complexo categorial monetário<sup>4</sup>

Anverso			
Soberano		Inscrição	

Reverso			
Sujeito	Personificação	Cena	Inscrição

No anverso, adotamos as categorias de *soberano* e de *inscrição*. A primeira categoria visa a descrição imagética das feições do soberano ou da soberana cunhado na moeda. Com a categoria *inscrição* descrevemos as legendas que circundam as moedas analisadas e que, em conjunto com a categoria *soberano*, constroem semanticamente a mensagem a ser transmitida pela peça. No reverso, por sua vez, adotamos outras quatro categorias. Na categoria *sujeito*, identificamos os indivíduos estampados nas moedas. Ressaltamos que nessa categoria abordamos exclusivamente sujeitos históricos, tais como Vabalato ou Aueliano. Em *personificação* tratamos de identificar os ideais, as virtudes e as representações políticas personificadas em deuses, como por exemplo, *Virtus*, *Roma* e *Annona*. Na categoria *cena* buscamos descrever a ambientação e os gestos nos quais os sujeitos e/ou as personificações aparecem no reverso. Por fim, na categoria *inscrição*, identificamos as mensagens escritas nas moedas de modo a compreender a temporalidade e as formas pelas quais as cenas dos reversos monetários são apresentadas em termos imagéticos e de inscrições (COTRIM, 2022, p. 28; BARDIN, 2011, p. 151). Por sua vez, adotamos esse método na construção de um complexo categorial para a análise dos trechos da *História Augusta* em que temos menções à Zenóbia, tal como exposto do quadro a seguir:

---

<sup>4</sup> O complexo categorial que utilizamos deriva daquele que foi produzido para a análise das amoedações de Domiciano (81-96) em nossa dissertação de mestrado (COTRIM, 2022, p. 28).

Quadro 2 - Complexo categorial da *História Augusta*

Categoria	Referência	Descrição
Atributos físicos		
Vestimenta		
Objetos de uso público		
Atributos militares		
Atributos políticos		
Exemplo oposto		

Fonte: autoria própria.

Adotamos seis categorias de análise do material disponível na *História Augusta* de modo a compreender a construção imagética fabricada pelos escritores daquela obra a respeito de Zenóbia. Em primeiro lugar, temos os *atributos físicos*, nos quais buscamos compreender como as feições da monarca são descritas. Essa categoria demarca os momentos nos quais a aparência de Zenóbia é rechaçada ou elogiada pelos escritores da *História Augusta*, de modo a considerá-la uma sedutora (*SHA. Trig. Tyr.* 30.15-16). Na categoria *vestimenta* abordamos os momentos em que Zenóbia figura na narrativa tardia tal como equiparada a Dido em termos de roupas e de adereços, além de quando a monarca utilizava mantos de cor púrpura e pedras preciosas, ornamentos exclusivos dos imperadores durante a Antiguidade Tardia (SILVA, 2018). A ostentação de objetos preciosos em aparições públicas é a tônica da categoria de *objetos de uso público*. Nas categorias de *atributos militares* e *atributos políticos* temos as mais extensas descrições a respeito de Zenóbia que foi representada como governante sábia e hábil em termos bélicos (*SHA. Trig. Tyr.* 30.3; 5; 18). Por fim, na categoria *exemplo oposto* temos as comparações que os escritores da *História Augusta* fizeram entre Zenóbia e os imperadores Galieno, Cláudio e Aureliano. A partir do exposto, passamos às análises das moedas e da documentação escrita.

## As faces de Zenóbia entre as moedas e as letras

Conforme dissertamos, as mensagens a serem propagadas por aqueles que detinham o poder deveriam ser sempre de viés positivo, para informar a existência e a presença do poder, além de serem facilmente compreendidas e devidamente identitárias, isto é, demonstrar as características e os atributos daquele ou daqueles que exerciam o poder, evidenciar os apoios mundanos e sagrados que orbitavam os detentores do poder e propagar as realizações do governo. Em termos etimológicos o vocábulo *propaganda* provém do latino *propagare* que significava ampliar, alargar, estender, difundir, implantar, prolongar ou prorrogar. Por esse motivo, podemos compreender a *propaganda* como um “conjunto de símbolos escritos, orais, visuais e musicais que tentavam controlar as opiniões, crenças e ações” (GONÇALVES, 2013, p. 45). Podemos entrever a construção da imagética de Zenóbia nas amoedações fabricadas durante o seu reinado, como no exemplar a seguir:



Fig. 01 – Antoniniano de prata cunhado em Emesa em 272. Anverso: busto de Zenóbia drapeado e com diadema voltado à direita. Inscrições: S[EPTIMIA] ZENOBIA AVG[VSTA]. Reverso: Juno de frente para a esquerda, segurando pátera na mão direita, um cetro na esquerda e há um pavão próximo aos pés. Há uma estrela no campo esquerdo. RIC V *Zenobia*, 2.

Passemos, portanto, à análise da primeira peça monetária. Nessa moeda vemos o busto da rainha Zenóbia drapeado e

com diadema, voltado para a direita. A inscrição que circunda o anverso monetário a descreve como S[EPTIMIA] ZENOBIA AVG[VSTA], “Septímia Zenóbia Augusta”. No reverso podemos ver a personificação da deusa Juno em pé de frente, com a cabeça para a esquerda, segurando uma pátera na mão direita, cetro na esquerda e a existência de um pavão próximo aos pés da deusa; além de uma estrela no campo esquerdo. Os objetos portados pela deusa nos chama atenção. Primeiramente, a pátera era um prato ou um vaso redondo e raso utilizado pelos romanos em cerimônias religiosas e em libações de vinho aos deuses, servindo também como recipiente do sangue das vítimas imoladas.

Esse objeto representante do campo do sagrado aparece em moedas romanas nas mãos de divindades. Nas mãos do *Princeps* romano, era um símbolo do pontificado máximo o que, na visão de Cláudia Beltrão da Rosa (2015) em um recente e relevante estudo, se torna no século I a. C. um dos “elementos centrais na vida pública em geral e na *religio* romana, em particular, ao lado do colégio dos áugures, ao qual tradicionalmente cabiam os *auspicia* e as *inaugurationes* de pessoas, edifícios e lugares” (ROSA, 2015, p. 20). O cetro na mão esquerda da deusa poderia representar o poder no seu sentido *stricto* ou, conforme assinala Camilla Ferreira Paulino da Silva (2014), representava a autoridade e a sucessão imperial. O pavão era o símbolo da beleza feminina na Roma Antiga. A inscrição do reverso IVNO REGINA, Juno Rainha, representa a deusa homônima que era considerada a divindade favorita das imperatrizes romanas e que aparecia em moedas de Sabina, Lucila, Faustina Jovem, Júlia Soêmia, para citar alguns exemplos.

De acordo com o *Dictionary of Roman Coins* (1889), esse tipo de cunhagem poderia soar como uma dedicação à divindade ou mesmo a apropriação do nome para o beneplácito do prestígio da imperatriz, esposa de um *Princeps*. Não podemos esquecer de que Juno era a esposa do deus Júpiter, o rei dos deuses e dos homens e que todas as inscrições foram feitas em latim. O que podemos inferir, portanto, é que houve por parte da rainha de Palmira a

propagação de imagens suas como governante reconhecível do ou no Império Romano. Em outras palavras, a monarca desejava demonstrar a sua autoridade como soberana.

Essa assertiva confronta um trecho da *História Augusta* (*Trig. Tyr. 30.21-22*) em que o escritor sugere uma pouca familiaridade do latim como uma característica da rainha, o que cremos ser um artifício retórico no qual o elogio a uma personagem pode ser feito comparando as capacidades de um e de outro, nesse caso, de Zenóbia com Aureliano, mesmo que de forma velada. O orador poderia reproduzir a natureza virtuosa do retratado, bem como as suas aptidões. As qualidades do elogiado deveriam ser enfatizadas por meio do vitupério aos exemplos anteriores ou mesmo pela comparação de eras distintas. O orador poderia ainda enfatizar as virtudes do elogiado comparando-o a exempla mitológicos e históricos, a depender dos objetivos do elogio (*Quint. Inst. 3.7.11*). Algo do tipo remonta a máxima de Plínio, o Jovem, quando no célebre Panegírico pronunciado no ano 100 da Era Cristã mencionou que a melhor forma de elogiar um príncipe vivo é compará-lo com o seu antecessor (*Plin. Pan. 53.1*).

Prosseguindo com os relatos que conhecemos sobre o período após a morte de Odenato, em setembro de 268 acontece o assassinato de Galieno, o que prontamente tornou Cláudio o seu sucessor. Cláudio derrotou os Alamannos e Jutungos no norte da Itália no início de 269 e depois marchou para os Bálcãs para lidar com os godos, de acordo com Roger Bland (2013, p. 266) e com o próprio escritor da *História Augusta*. Com o falecimento de Galieno, Zenóbia e seu filho Vabalato continuaram a cunhar moedas em Antioquia, dessa vez em nome de Cláudio. Cláudio II morreu em agosto de 270 e em setembro do mesmo ano, Aureliano conseguiu vencer Quintílio em Aquileia. As casas de moedas de Alexandria começam a cunhagem de moedas em nome de Aureliano como ano 1 e de Vabalato. A cunhagem de Antioquia produz moedas em nome de Vabalato com títulos de *Vir Consularis, Rex, Imperator* e *Dux Romanorum* com a efígie do filho de Zenóbia ao lado da de Aureliano (colocado no anverso).



Fig. 2 – Antoniniano de prata cunhado sob a autoridade de Aureliano entre 270 e 275, em Antioquia. Anverso: Busto de Aureliano com couraça e portando uma coroa, com aegis. Inscrição: IMP[ERATOR] C[AESAR] AVRELIANVS AVG[VSTVS]. Reverso: Busto de Vabalato couraçado, laureado e drapeado voltado para a direita. Inscrição: VABALATHVS V[IR] C[ONSVLARIS] R[OMANORVM] IM[PERATOR] D[VX] R[OMANORVM]. RIC V Aurelian 381.

Nessa moeda podemos ver no anverso o busto de Aureliano, com couraça, voltado para a direita. A inscrição que circunda o anverso monetário é IMP[ERATOR] C[AESAR] AVRELIANVS AVG[VSTVS], expressão no nominativo singular, “Imperador César Aureliano Augusto”. O reverso apresenta o busto de Vabalato com couraça, laureado, drapeado e voltado para a direita. Nos chama atenção os acessórios que adornam o busto do herdeiro de Zenóbia e Odenato, a coroa de louros, o símbolo por excelência de Apolo/Febo, que representava o triunfo bélico romano, e, em algumas outras representações, a pessoa douta nos assuntos literários, conforme atesta Paulo Martins. Dessa forma, a moeda poderia propagar a ideia de um imperador ilustrado, tal como Apolo, em matéria bélica e erudita, ao herdeiro de Zenóbia e Odenato.

A inscrição desta moeda produzida em Antioquia entre 270 e 275 nos chama atenção pela quantidade de atribuições outorgadas a Vabalato. A inscrição nos informa que Vabalato era VABALATHVS V[IR] C[ONSVLARIS] R[OMANORVM] IM[PERATOR] D[VX] R[OMANORVM].

IM[PERATOR] D[VX] R[OMANORVM], na tradução sugerida por Clifford Ando (2012), “Vabalato, Imperador e duque dos Romanos/líder dos romanos”. A produção monetária de Alexandria também cunharia moedas em nome do ano 1 de Aureliano e outorgando o ano 4 como sendo o de Vabalato, afirmando assim a sua antiguidade. Alexandria continuaria a cunhar moedas em nomes de Aureliano e Vabalato até cerca de março de 272. Por fim, vale a reflexão acerca da representação da rainha e de seu herdeiro na *História Augusta*, com destaque para a primeira.

Não havia mais vergonha; nas dolorosas circunstâncias que o Estado atravessava, chegou a tal ponto que, enquanto Galieno se comportava de maneira indescritível, as mulheres até governavam brilhantemente, e até as estrangeiras. De fato, uma estrangeira chamada Zenóbia, de quem já se falou muito, que se gabava de ser da linhagem das Cleópatras e dos Ptolomeus, após a morte de seu marido Odenato, cobriu os ombros com o manto imperial, adornando-se com o manto de Dido, vestimentas e até mesmo admitindo o diadema. Ela manteve o império em nome de seus filhos, Hereniano e Timolão, por mais tempo do que uma pessoa do sexo feminino poderia suportar. Pois esta mulher orgulhosa desempenhou as funções de um rei, durante o governo de Galieno e enquanto Cláudio estava envolvido na guerra com os godos, e somente quando com grande dificuldade ela foi vencida por Aureliano e levada em seu triunfo, ela se submeteu à lei de Roma. (*SHA. Trig. Tyr.* 30.1-3)

O vitupério a Zenóbia na *História Augusta* seria decorrente de um *topos* ou lugar comum na máquina retórica romana de tipo *provincia capta*, no qual a vitória pessoal do *Princeps* sobre uma província oriental governada por mulheres empoderadas representaria a glória do Império Romano como um todo, nos moldes daquilo que um dia representou a vitória de Otávio Augusto sob Cleópatra e Marco Antônio. Os imperadores romanos Galieno e Cláudio II personificaram o grupo de homens que se curvaram às vontades de mulheres orientais, o que é reforçado pelo argumento do escritor da *História Augusta*, por exemplo, nas passagens 30.10-11 e 30.23 que reproduzimos a seguir.

Bem, se não é conveniente derrotar e conduzir uma mulher em triunfo, o que vocês pensam de Galieno, por cujo desprezo ela sabiamente governou o império? Que ela exerceu o poder porque ele estava ocupado com sua expedição contra os godos? E Cláudio fez isso de forma calculada e sábia, para que, enquanto ela guarnecia a fronteira oriental do império, ele pudesse realizar com mais segurança o que havia determinado a fazer. (*SHA. Trig. Tyr.* 30.10-11)

Quando Aureliano a fez prisioneira, depois de ser conduzida à sua presença, ele a culpou nestes termos: “Por que, Zenóbia, você se atreveu a desafiar os imperadores romanos?” Dizem que então ela respondeu: “Reconheço você, que ganhou, como imperador; Galieno, Aureolo e os outros príncipes que não os considerei. (*SHA. Trig. Tyr.* 30.23)

Dessa forma, Aureliano na *História Augusta* aparece como um governante mais próximo do precedente augustano do que Galieno e Cláudio, e Zenóbia figura como uma rainha mais hábil do que os dois últimos soberanos, o que na narrativa daquela documentação serve como ornato aumentativo do prestígio de Aureliano por ter sido o único a vencer a monarca de Palmira. Como pudemos observar, a imagem régia da rainha de Palmira Zenóbia tal como projetada na *História Augusta* - documento escrito datado do século IV - difere sobremaneira daquelas cunhadas nas moedas fabricadas durante o *imperium* da monarca (267-272), a saber, uma governante hábil em termos políticos e militares.



## Referências

### Fontes

**HISTORIA AUGUSTA.** Edición de Vicente Picón y Antonio Gascón. Madrid: Akal, 1989.

MATTINGLY, Percy Webb Harold; SYDENHAM, Edwards. **Roman imperial coinage.** Volume 5. London: Isha Books, 2013.

PLÍNIO. Panegírico a Trajano. *In.*: GIRON, L. L. **Panegírico a Trajano:** tradução e estudo introdutório. 2017. 161f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória.** Volume I. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

SUETÔNIO. **A vida dos doze Césares:** a vida pública e privada dos maiores Imperadores de Roma. 5 ed. São Paulo: Ediouro, 2003.

### Bibliografia

ANDO, Clifford. **Imperial Rome AD 193 to 284.** The Critical Century Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

BALANDIER, Georges. **O poder em cena.** Brasília: UnB, 1982.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo.** São Paulo: Edições 70, 2011.

BLAND, Roger. What happened to gold coinage in the 3rd c. A.D.? **Journal of Roman Archaeology,** Cambridge, n. 26, p. 263-280, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 2005.

CHARTIER, Roger. **A história cultural.** Lisboa: Difel, 2002.

COTRIM, Irlan de Sousa. **A fabricação da imagem imperial de Domiciano em moedas e na Aquileida, de Estácio (81-96)**. 236 f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2022.

GALLAZZI, Claudio. La titolatura di Vaballato come riflesso della politica di Palmira. **Numismatica e Antichità Classiche**, Roma, s/n, s/v, p. 243-265, 1975.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos**. O caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

HOWGEGO, Christopher. **Ancient history from coins**. 1<sup>st</sup> ed. London: Routledge, 2001.

MARTINS, Paulo. **Imagem e poder**. Considerações sobre a representação de Otávio Augusto. 1 ed. São Paulo: Edusp, 2011.

MARTINS, Paulo. **Literatura Latina**. 1 ed. Curitiba: IESDE Brasil, 2009.

NOREÑA, Carlos. **Imperial Ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power**. 1<sup>st</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ROSA, Cláudia Beltrão da. Religião e poder: Augusto e o pontifex maximus (36-12 a. C.). In: SILVA, G.V. da; SILVA, É. C. M. (orgs). **Fronteiras e identidades no Império Romano**. Aspectos sociopolíticos e religiosos. Vitória: GM, 2015.

SILVA, Camilla Ferreira Paulino da. **A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas (44 a 27 a. C.)**. 2014. 189f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014.

SILVA, Gilvan Ventura da. **A escalada dos imperadores proscritos**. Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia

(285-395). Vitória: GM, 2018.

SOUTHERN, Patricia. **Empress Zenobia: Palmyra's Rebel Queen**. Continuum: London, 2008.

STEVENSON, Seth William. **Dictionary of Roman Coins**. 1<sup>st</sup> ed. London: G. Bell and Sons, 1889.

# Sincréticos e duvidosos. A expressão da religiosidade de cristãos-novos de origem judaica no reino de Castela

*Kellen Jacobsen Follador<sup>1</sup>*

## Os cristãos-novos e as expressões de religiosidades

Em fins da Idade Média, no contexto da Península Ibérica, era considerado cristão-novo qualquer indivíduo que tivesse se convertido ao cristianismo. Porém, devido ao maior contingente de neófitos ser de origem judaica, o termo cristão-novo é diretamente relacionado a esse grupo. O mesmo ocorre com o uso do termo converso, que em castelhano designa o novo convertido. Esse termo é mais usual na historiografia hispanista por ser o encontrado nas fontes oriundas de territórios que hoje compõem a Espanha. Ressaltamos que em se tratando de cristãos de origem judaica no reino de Castela, faz-se indistinto o uso de qualquer termo, de tal modo que ambos serão empregados neste capítulo.

Vale destacar que, de modo geral, os termos cristãos-novos e conversos passaram a ser usados para identificar os cristãos de origem judaica depois das conversões em massa que ocorreram em Castela, Aragão e Portugal. No que se refere ao reino de Castela, as conversões em massa de fins do século XIV (1391) e ao longo do

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Campinas

século XV acabaram por influir no cotidiano, nas relações entre os fiéis e na forma de os neófitos exteriorizarem sua fé.

De acordo com Ladero Quesada (1994) e Valle Rodríguez (2002), os neófitos oriundos do judaísmo que em grande número adentraram na sociedade cristã castelhana enfrentaram significativa resistência de uma parcela dos cristãos. Estes passaram a discriminar os recém-convertidos como sendo “outros” cristãos. Tal problemática manifestou-se especialmente através de atos de violência física e depreciação pública, nos quais eram utilizados insultos que ressaltavam a anterior filiação ao judaísmo. Nesse contexto, ocorreu uma clara diferenciação entre os cristãos convertidos do judaísmo, que foram denominados de cristãos-novos e conversos, e os cristãos de antiga ascendência cristã, que se autointitulavam cristãos-velhos.

Nesse cenário de diferenciação, os conversos enfrentavam o desafio de ajustar seus comportamentos para se integrarem à nova comunidade religiosa. Eles buscavam compreender quais condutas eram permitidas, proibidas ou vistas como perigosas no cristianismo.

No âmbito da religiosidade vivenciada pelos conversos, abordamos o tema em sua perspectiva mais abrangente, conforme proposto por Stefania Pastore (2010) em sua obra *“Una herejía española. Conversos, alumbrados y Inquisición (1449-1559)”*. A referida obra trata da espiritualidade dos cristãos-novos, levando em consideração diversas manifestações, que abarcam desde a completa adesão à verdade cristã até a presença de sincretismo religioso e ceticismo.

Provavelmente, existiram inúmeras formas de expressar a religiosidade, e o que podemos fazer, por meio de aproximações, é identificar que, dentro dessa diversidade, alguns comportamentos eram comuns e se encaixavam em determinadas categorias, passíveis de classificação. De acordo com María del Pilar Rábade Óbrado (1999), em sua obra *“La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”*, não é possível estabelecer um único

comportamento religioso que represente a religiosidade vivida pelos neófitos e seus descendentes. Por isso, a autora elenca cinco subcategorias para classificar os cristãos de linhagem judaica: cristãos sinceros, criptojudéus, céticos, sincréticos e duvidosos. Cada subcategoria possuía suas “expressões de religiosidades”, particularidades concretas acerca da religiosidade que podem ser identificadas a partir das fontes. Neste capítulo são abordadas as subcategorias cristãos sincréticos e duvidosos e suas expressões de religiosidades.

### O que significava ser bom ou mau cristão?

Os conversos considerados sinceros, bons cristãos, eram aqueles que se enquadram nessa categoria devido à sua profissão de fé pública. Eles demonstravam conhecimento e práticas relacionadas aos dogmas, orações e ritos da religião cristã, de forma que os outros fiéis pudessem verificar seu compromisso. Ser considerado um bom cristão envolvia demonstrar conhecimento e praticar esses elementos de forma correta. Além de não depreciar o cristianismo, seus rituais, dogmas, preceitos e sacramentos.

Para muitos cristãos-velhos castelhanos, em se tratando de conversos, o questionamento aos dogmas do cristianismo era considerado sinônimo de adesão ao judaísmo. Não havia percepção de que a interpretação divergente sobre algum dogma poderia ser resultado de sincretismo religioso ou de descrença em relação a um ponto específico da religião cristã.

Então, o bom cristão era aquele que, além de não criticar a religião, propagava e defendia a fé em Cristo, cumpria os rituais dos sete sacramentos, os cinco preceitos e se comportava de acordo com o que se esperava de um bom cristão. O fiel deveria respeitar os sacramentos do Batismo, Crisma, Eucaristia, Penitência e Unção dos Enfermos. Sacerdotes deveriam observar os rituais do sacramento da Ordem, e os leigos, do Matrimônio. Quanto aos preceitos, era necessário exercer a caridade, prover materialmente a Igreja e sacerdotes, participar de vigílias, missas

dominicais e pregações, comungar e confessar ao menos uma vez ao ano, guardar domingos e dias santos, e observar dias de jejum e abstinência. Apadrinhar crianças no batismo e crisma não era um preceito, mas uma atitude positiva, garantindo a participação nos rituais e formando um parentesco espiritual com os afillhados. Conhecer de cor as orações e recitá-las durante a missa e procissões também era esperado. Essas atitudes expunham publicamente a fé no cristianismo.

Embora a exteriorização dos ritos fosse importante, alguns dos conversos vistos como sinceros ainda podiam seguir ritos judaicos em suas casas, assim como um cristão-novo dedicado ao cristianismo poderia ser visto como infiel e seguidor da Lei de Moisés se não demonstrasse adequadamente sua fé no cristianismo. A não exteriorização e propagação da fé cristã era vista como indício de descrença e adesão ao judaísmo. Não bastava ser cristão, precisava parecer cristão.

Sobre comportar-se como bom cristão, devemos recordar que a assimilação completa ao cristianismo poderia levar gerações, ocorrendo gradual e sutilmente a transposição de crenças e práticas de uma religião para outra. Mesmo aqueles que se batizaram por livre vontade e buscavam vivenciar os dogmas e ritos cristãos passavam por um período de adaptação, dificultado por não haver um programa de catequização por parte da igreja castelhana.

A despeito dos esforços de alguns clérigos para promover a assimilação religiosa dos conversos, a desconfiança popular levou uma parcela dos cristãos-velhos a considerar que os conversos não eram dignos dos direitos religiosos e civis que receberam após o batismo. Para amenizar essas consequências, os conversos precisavam manter um comportamento que demonstrasse sua crença no cristianismo, independentemente de ser genuína ou simulada.

## Como identificar as expressões de religiosidades dos conversos?

Os registros inquisitoriais são fontes documentais de vital importância. Os inquisidores buscavam identificar comportamentos e vivências que denunciavam a prática daquilo que eles consideravam heresias. Essa inquirição era importante num momento em que a vivência da fé estava intimamente relacionada à ordem social. O trabalho desempenhado pelos inquisidores fortalecia a aliança entre o poder espiritual e o poder temporal no combate aos hereges, cuja existência era prejudicial à ordem estabelecida, visto serem considerados traidores em potencial, tanto do reino quanto da Igreja (BINGEMER, 2001, p. 161).

Carlo Ginzburg (1991, p. 15) no artigo O inquisidor como antropólogo publicado na *Revista Brasileira de História*, faz em uma analogia entre os registros judiciais de cortes eclesiásticas e os registros dos primeiros antropólogos que iam a campo observar os grupos sociais nativos. Com essa comparação Ginzburg destaca a importância dos questionamentos e anotações realizadas pelos inquisidores, que propiciaram por um lado a identificação de comportamentos tidos por eles como heréticos e, por outro, a criação de padrões que, na verdade, faziam parte do imaginário desses próprios inquisidores, mas que foram se consolidando nos testemunhos dos réus, que acabavam por mesclar suas confissões com aquilo que os inquisidores queriam ouvir. Apesar dessa característica dos testemunhos inquisitoriais, Ginzburg (1991, p. 15) afirma que “devemos aprender a captar, por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos. Devemos aprender a desenredar os diferentes fios que formam o tecido factual desses diálogos”.

Dessa forma, por meio das fontes inquisitoriais podemos identificar as expressões de religiosidades dos conversos, a representação que cristãos construíram acerca dessas expressões e a discriminação resultante dessa trama. Para tal exercício usaremos



fontes do Tribunal da Inquisição de Cidade Real, um dos tribunais da Inquisição espanhola (1478). A escolha deste tribunal se deu pelo fato de todos os judeus desta cidade terem sido convertidos à força em 1391 e os conversos, descendentes ou não dos batizados em 1391, serem perseguidos e agredidos física e moralmente ao longo do século XV. Os processos aqui apresentados são relativos a cristãos-novos processados entre os anos de 1483 e 1485, acusados de praticar o judaísmo. Conforme as subcategorias elencadas por Rábade Obradó (1999), foram estudados processos de réus que podemos categorizar como sincréticos e duvidosos.

### Sincréticos e duvidosos

Dentre o grupo categorizado como sincrético e duvidoso, é possível identificar indivíduos que se autodeclaravam como cristãos sinceros ou criptojudeus convictos, porém eram alvo de estigmatização como infiéis, tanto por parte dos cristãos quanto dos judeus. Esse estigma era resultado da prática indiscriminada de mesclar ritos judaicos e cristãos, o que os colocava como heterodoxos aos olhos dos dois grupos religiosos.

De acordo com Benito Ruano (2001), a maioria dos conversos pertencia à categoria de sincréticos e duvidosos, o que inevitavelmente gerava suspeitas generalizadas de criptojudaísmo sobre todos os conversos. Essa suspeita generalizada decorria do fato de que alguns indivíduos genuinamente sinceros e outros convictos em sua identidade criptojudia eram incluídos no mesmo grupo, tornando-se alvo de desconfiança por parte da sociedade e das autoridades religiosas e civis da época.

No que tange aos conversos que se consideravam fiéis ao cristianismo, o sincretismo e a duplicidade eram em parte resultado da escassa compreensão da doutrina cristã.

O converso João del Hoyo (AHN, IT, lg. 157, n. 8; p. 1-5, v. 2),<sup>2</sup> nascido no final da década de 1460, é um exemplo dos danos

<sup>2</sup> Sobre a identificação do proceso: Arquivo Histórico Nacional (AHN), Inquisição de Toledo (IT), Arquivo “legajo” (lg.), número (n.). Daqui em diante, a identificação dos processos inquisitoriais é feita de forma simplificada, como segue: AHN, IT, lg., n.

causados pela falta de instrução religiosa. Órfão desde os primeiros anos de vida, João del Hoyo passou por diferentes famílias de conversos que buscaram oferecer-lhe educação religiosa. No entanto, essas famílias não tiveram condições de instruí-lo nos conhecimentos básicos em matéria de fé. O jovem mesclava a crença em alguns dogmas cristãos, a exemplo da virgindade de Maria, com a negação judaica acerca de outros dogmas, como a transubstanciação e a trindade. Além disso, ignorava a origem religiosa desse conhecimento. O promotor acusou João del Hoyo de ser apóstata e seguidor da Lei de Moisés, não por ações que denunciavam alguma prática religiosa ou cultural do judaísmo, mas pelo fato de o réu negar alguns dogmas cristãos.<sup>3</sup> Para grande parte dos cristãos-velhos castelhanos, a descrença nos dogmas do cristianismo era um claro indício de que o converso seguia o judaísmo. Não havia a percepção de que poderia se tratar de sincretismo ou descrença em relação a um ponto específico da religião.

João del Hoyo confessou acreditar em Jesus Cristo, mas que sua morte e ressurreição ainda não haviam ocorrido. Não acreditava na transubstanciação como verdadeiro corpo de Cristo, mas como uma semelhança. Acreditava na virgindade de Maria e na concepção de Jesus pelo Espírito Santo, porém negava a Trindade ao dizer que existia Deus enquanto pai e Jesus Cristo como filho. Foi acusado pelo promotor de dizer que o Anticristo estava por vir e que ele era o verdadeiro Deus que a todos salvaria, e que não se importava em ser queimado como herege. João del Hoyo não confessou essas últimas acusações e simplesmente apontou que não sabia se poderia ser considerado cristão ou herege.

---

3 Os judeus não acreditavam nos dogmas cristãos. Nessa vertente, a obra *Bittul 'Iqqarrey ha-Nosrim* (A inconsistência dos dogmas cristãos), escrita em catalão pelo filósofo e rabino Hasdai Crescas após os ataques às comunidades judaicas de 1391, tem por objetivo negar os dogmas cristãos. O rabino aragonês defendia perante conversos e judeus que se os dogmas cristãos contradiziam a razão, não podiam ter fundamento divino. Dentre os dogmas negados por Hasdai Crescas encontram-se o dogma da Trindade, a Transubstanciação, e a Virgindade de Maria. Para maiores informações sobre a negação dos dogmas cristãos por Hasdai Crescas, vide Follador e Feldman (2015).

Pelas acusações e pelos depoimentos de João del Hoyo, possivelmente estamos diante de um caso de sincretismo religioso, uma mescla de um rudimentar conhecimento sobre o cristianismo com resquícios de conhecimento acerca do judaísmo. A ausência de instrução formal no cristianismo talvez pudesse ter sido sanada se os responsáveis pela Igreja toledana oferecessem catecismo aos seus paroquianos, o que não ocorria. Os inquisidores decretaram que João del Hoyo recebesse como pena por seus erros a prisão perpétua e a instrução religiosa pelos clérigos da Igreja de Toledo.

Como destacado, o efêmero conhecimento sobre os dogmas cristãos influenciava no sincretismo, uma vez que não houve um projeto sistematizado de catecismo por parte da Igreja castelhana a fim de oferecer aos neófitos condições de compreender e assimilar os novos preceitos religiosos. Quicá o havia para o coletivo cristão. Essa carência de informações sobre os dogmas católicos dificultava a integração dos conversos sinceros e se tornava um convite ao criptojudaísmo para aqueles que haviam se convertido por outros motivos que não a crença no cristianismo.

Além de não oferecer catequização aos neófitos, os clérigos em suas pregações priorizavam o destaque para a apologia antijudaica em detrimento dos princípios básicos para doutrinação de qualquer recém-convertido, como apresentar os dogmas, preceitos, orações e rituais da nova religião. Vale ressaltar que o desconhecimento sobre os princípios religiosos do cristianismo também afetava os cristãos-velhos, incluindo alguns padres que, segundo Resines Llorente (1997, p. 6), não tinham conhecimento do básico em matéria de fé e se esquivavam da doutrinação e pregação para os fiéis, ficando muitas vezes a tarefa a cargo dos frades mendicantes. Apesar desse mal ser generalizado no conjunto da comunidade cristã castelhana, para os conversos os resultados eram mais graves por atrair para o grupo a acusação de criptojudaísmo e o estigma de infiel.

Além da falta de conhecimentos sobre os dogmas cristãos, o judaísmo sociológico, conceito pensado por Amando Represa Rodríguez (1987), também incidia sobre o estigma de infiéis

que recaía sobre grande parte dos conversos. O judaísmo sociológico abarca atitudes cotidianas que possuem um caráter mais consuetudinário e cultural do que religioso, inserindo-se no conjunto de costumes e tradições hereditárias.

O caso de João Gonzalez Pintado (AHN, IT,lg. 154, n. 10; p. 92-132)<sup>4</sup> mostra a implicação do judaísmo sociológico no cotidiano de um converso educado no cristianismo, e que consideramos, pela análise do processo, ter sido um bom cristão. Ele foi acusado de judaizante por vários motivos, dentre os quais lavar a carne e tirar-lhe as astillas. As astillas são superfícies irregulares que qualquer objeto pode conter. Acreditamos ser possível que João Gonzalez Pintado, na limpeza da carne, retirasse o nervo ciático, costume culinário entre os conversos e preceito casher entre os judeus, conforme Gênesis 32, 24-25; 31-32. Quanto a lavar a carne, faz-se no intuito de tirar-lhe todo o sangue, conforme consta em Levítico 17, 10-14. Além de lavar a carne e retirar o nervo ciático, o animal deveria ser abatido mediante o sacrifício ritual (shehítá) indicado no Talmude cujo objetivo era sangrar completamente o animal por meio da degola com um único corte (Cantera Montenegro, 2006).

Em seu testemunho o réu alegou que lavava a carne por estar manuseada e as partes que retirava eram apenas astillas. O testemunho de João Gonzalez Pintado faz supor que ele desconhecia que essa prática culinária era um rito judaico de purificação. Poderia se tratar de um simples costume higiênico aprendido, talvez, na casa do relator régio Fernando Diaz de Toledo, onde foi criado e onde, segundo seu testemunho, cultivou diferentes hábitos.

---

4 João González Pintado foi um importante personagem na política do reino de Castela. Cresceu na casa do relator régio Fernando Díaz de Toledo, importante expoente no debate em torno da Sentencia-Estatuto de 1449. Foi secretário dos reis João II e Henrique IV durante 40 anos, dos quais 28 anos trabalhou juntamente com o mencionado relator. O filho de João González Pintado buscou defendê-lo perante os inquisidores, porém se absteve de defender a mãe cujas práticas judaicas, ao que parece, remontavam a 1444. João González Pintado foi condenado à fogueira e sua esposa, falecida, teve os ossos exumados e queimados um ano depois.

No quesito “hábito higiênico” também se encaixa o argumento usado por Catarina de Zamora (AHN, IT,lg. 188, n. 12; p. 368)<sup>5</sup> para a acusação de que tinha preparado o corpo da mãe conforme os ritos de purificação do judaísmo. Ela confessou que havia lavado o corpo da falecida mãe “com um sabão porque estava suja de sangue e fedendo”, mas “não sabia que era contra a Fé” (AHN, IT,lg. 188, n. 12; p. 368). Tal confissão convenceu os inquisidores que a inocentaram desta acusação. Catarina de Zamora, que também foi acusada de acompanhar os enterros judaicos e chorar pelos defuntos, reproduziu ritos judaicos ao lavar a mãe e acompanhar os velórios, mas, desprovidos de fundamentação religiosa, se levamos em conta sua confissão, testemunhos de defesa e convencimento dos inquisidores. Seu caso, assim como de outros conversos considerados judaizantes, pode ser compreendido como uma manifestação do judaísmo sociológico.

Sobre os costumes ou ritos relacionados ao velório e enterro, há confissões que mostram expressões de religiosidades sobre o enterro em terra virgem, a lamentação pelos defuntos judeus e as ceias familiares que se faziam após o enterro. Os conversos justificavam o enterro em terra virgem como um contraponto à falta de higiene do costume cristão de enterrar um defunto sobre o outro. A lamentação e as ceias eram justificadas pela amizade que permanecia entre algumas famílias judias e cristãs-novas ou pelo fato de em uma mesma família existir conversos e judeus.

Todas essas atitudes poderiam ser aplicadas com propósito religioso, assim como poderiam ter um caráter consuetudinário de preservação dos costumes e tradições. Esta interpretação é sugerida pelos autores Rábade Obradó, Cantera Montenegro e Represa Rodríguez como a mais apropriada para a análise do contexto vivenciado pelos conversos castelhanos, especialmente

---

5 Catarina de Zamora foi condenada com base nas acusações que não conseguiu refutar: os insultos à virgindade de Maria e à Inquisição. Como pena recebeu cem açoites em público, e depois com a língua amordaçada desfilou pelas praças e ruas de Cidade Real montada em um asno. Por fim, foi desterrada perpetuamente do arcebispado de Toledo.

a partir da segunda metade do século XV. Assim, um converso poderia ser cristão sincero ou um sincrético e ter dificuldade em se desvencilhar de alguns ritos e tradições judaicas que estavam intimamente atrelados ao cotidiano e que muitas vezes careciam de sentido religioso.

Ao final da Idade Média, muitos conversos reproduziam os ritos de purificação do judaísmo que eram transmitidos de geração em geração principalmente pelas mulheres, devido “à primazia absoluta [...] em tudo aquilo relativo às tarefas e obrigações domésticas” (CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 79-80). Nesse sentido, a purificação do corpo feminino por meio do banho ritual<sup>6</sup> foi mantida entre muitas cristãs-novas como um traço de judaísmo sociológico. As mulheres se defendiam das acusações de infidelidade ao cristianismo dizendo que esses cuidados eram puramente higiênicos e não representavam para elas ritual judaico (CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 60-65).

Por mais que houvesse algumas adaptações nos costumes judaicos e eles fossem reproduzidos fora de um contexto religioso, aos olhos dos cristãos-velhos, segundo Faur (1990, p. 119), “os conversos haviam conservado traços e características” consideradas judaicas, e isso provavelmente influenciava na estigmatização dos convertidos. Esse sentimento de desconfiança não era exclusivo dos cristãos-velhos, mas também de alguns conversos que se autointitulavam cristãos sinceros. Estes identificavam nas práticas culturais, que se enquadram no judaísmo sociológico, um sinal de criptojudaísmo. Muitos destes cristãos sinceros acreditavam ser preciso negar tudo o que estivesse relacionado ao passado judaico e, nesse sentido, a manutenção das práticas cotidianas poderia indicar o respeito às antigas tradições religiosas.

---

<sup>6</sup> Há na Bíblia Hebraica, em Levítico 12, 1-8 e 15, 19-33, uma série de cuidados que as mulheres, consideradas impuras em virtude do contato com o sangue menstrual e com o sangue do parto, devem ter antes de passarem pelo ritual de purificação.

## Considerações finais

Os neófitos oriundos do judaísmo que se integraram à sociedade cristã castelhana enfrentaram desafios significativos devido à resistência e discriminação por parte de cristãos-velhos. Os conversos se viram diante da necessidade de ajustar seus comportamentos para se adaptarem à nova comunidade religiosa e compreenderem as normas e práticas aceitas no cristianismo.

Os processos inquisitoriais analisados revelam as expressões de religiosidades de conversos, sendo possível identificar que alguns deles estavam em processo de assimilação, o que levava a suspeitas e classificação como infiéis, mesmo que preenchessem os requisitos para serem considerados cristãos sinceros. Dentre esses conversos, estão os que podem ser categorizados como sincréticos e duvidosos.

Neste grupo, destacam-se indivíduos que se autodeclaravam cristãos sinceros ou criptojudéus convictos, mas sofriam estigmatização tanto por parte dos cristãos quanto dos judeus. Esse estigma se originava da prática indiscriminada de mesclar ritos judaicos e cristãos.

O conhecimento limitado dos dogmas cristãos contribuía para o sincretismo, visto que a Igreja castelhana não proporcionou uma catequese sistematizada que permitisse aos neófitos compreenderem e assimilarem os novos preceitos. Além disso, a ênfase na apologia antijudaica nas pregações clericais desviava o foco dos princípios fundamentais para doutrinação dos recém-convertidos.

A discussão sobre a manifestação da fé e a classificação dos conversos como fiéis ou infiéis ao cristianismo é complexa, pois o processo de assimilação religiosa variou amplamente. Diversas subcategorias de conversos coexistiam, com limites tênues entre elas. Alguns eram convertidos sinceros, outros criptojudéus fiéis ao judaísmo, enquanto outros transitavam entre duvidosos, sincréticos e céticos. Os processos interpretados neste capítulo mostram a transitoriedade pela qual um cristão-novo poderia

passar ao longo da vida, o que não impossibilitava, por outro lado, sua convivência com cristãos-velhos e judeus, marcada por laços familiares, políticos e comerciais.

Essa complexidade nos processos de conversão e integração religiosa dos neófitos demonstra que a questão dos conversos na sociedade castelhana foi multifacetada e marcada por tensões entre diferentes formas de expressar a religiosidade, tornando-se um tema de grande relevância histórica e sociocultural.

## Referências

BEINART, H. *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 v.; 1974, v. 1.

BENITO RUANO, E. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: Real Academia de História Espanhola, 2001. A primeira edição desta obra data de 1976.

BINGEMER, M.C. L. (org.). *Violência e religião. Cristianismo, Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo*. São Paulo: Loyola, 2001.

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.

FAUR, J. Four classes of conversos: a typological study. In: *Revue des Etudes juives*, janvier-juin 1990, n. 149, p.113-124.

FOLLADOR, K. J.; FELDMAN, S. A. Hasdai Crescas. Um rabino diante das conversões forçadas e das polêmicas religiosas. In: *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 9, n. 16, maio 2015, p. 1-21

GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: *Revista Brasileira de História*, set.90/fev. 91, v. 1, n. 21, p. 09-20.



LADERO QUESADA, M. A. Sevilla y los conversos: los “habilitados” en 1495. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 47-68.

PASTORE, S. *Una herejía española*. Conversos, alumbrados y Inquisición (1449-1559). Traducción de Clara Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons, 2010.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. In: *En la España medieval*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 1999, n. 22, p. 369-393.

REPRESA RODRÍGUEZ, A. Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos. In: *Encuentros en Sefarad*: Actas del Congreso Internacional “Los Judíos en la Historia de España”. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1987, p. 33-40.

RESINES LLORENTE, L. *La catequesis en España*. Historia y textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

VALLE RODRÍGUEZ, C. En los orígenes del problema converso. In: BENITO RUANO, E. [et. al.]. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada*: contra la discriminación conversa. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 29-74.

# Os Espelhos a Partir da Perspectiva do Trabalho Feminino Medieval: Algumas Considerações

*Lara Fernanda Portilho dos Santos<sup>1</sup>*

Em diálogo com as profundas transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas que marcaram a cristandade medieval no contexto tardio, o mundo feminino também se complexificou, e disto nos parece plausível estabelecer uma relação entre a ampliação tanto de produções e discursos moralistas às mulheres destinados, como uma resposta ao alargamento de seus próprios espaços sociais de atuação. É em acordo com a perspectiva de Carla Casagrande ao demonstrar que a partir do século XII houve um aumento exponencial de literatura normativa destinada às mulheres medievais (CASAGRANDE, 2018), que agremiamos a produção especular tardia destinada a elas, os quais se conflagraram em verdadeiros tratados ético-morais, com vistas à normatização comportamental deste segmento.

## Os Espelhos Femininos Tardios

As produções especulares destinadas às mulheres medievais devem ser entendidas como expressões genuínas das transformações

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (UFG). Professora de História na Secretaria Municipal de Educação de Aripuanã/MT. E-mail: larafportilho@gmail.com

sociais, filosóficas, econômicas e políticas que demarcaram as particularidades da cristandade tardia como um todo e, neste sentido, compreendidos como um fenômeno social amplo. Como dispositivos fundamentais à manutenção (e ressignificação) da própria ordem social conflitante, a finalidade instrutiva própria à literatura especular buscou unificar modelos sociais para uma sociedade cada vez mais heterogênea e complexa, cujas mulheres entendidas como agrupamento social, também se diversificava e complexificava<sup>2</sup> em todos os seus segmentos.

Como demonstrou Carla Casagrande, a partir do século XII é perceptível um “hercúleo esforço” de tutela do mundo feminino empreitado por homens, leigos e eclesiásticos, que buscavam criar discursos normativos ágeis e flexíveis, capazes de abarcar um público móvel e diverso, bem como transitar entre as mais distintas posições sociais, estados civis, idade, função. O termo “mulher” já não era uma concepção suficiente à heterogeneidade do segmento em seu contexto tardio e a alteração da percepção do conceito de “mulher” para “mulheres” como uma expressão deste fenômeno, uma realidade entre os séculos XIII-XV (CASAGRANDE, 2018, p. 120).

Apesar de não ser uma tipologia específica ao público feminino, os espelhos para este segmento detiveram características particulares e, como produtos de seu tempo, estavam atrelados ao contexto de transformações e ressignificações que o advento do mundo citadino imprimiu na sociedade medieval tardia. É importante ressaltar que no gênero *specula* reside inúmeros e heterogêneos tipos de espelhos e manuais de conduta para o contexto tardo-medieval (CIORDIA, 2009), sendo os *specula principis*<sup>3</sup> a sua forma mais conhecida. Longe de ser uma tipologia própria e específica ao público feminino, é inegável que os

---

2 Este segmento social deve ser compreendido como fruto de seu tempo que se diversificava à medida que as próprias sociedades medievais também se complexificavam frente as inúmeras transformações do contexto tardio.

3 Os “espelhos de príncipes” ou “manuais de príncipes” são tratados doutrinários que objetivam tornar o rei uma imagem modelar, que em face de uma concepção organicista da sociedade medieval, conformam um rol de virtudes cristãs capazes de formar eticamente o governante e sociedade – pelo menos na esfera do discurso (HAHN, 2006).

espelhos foram componentes deste *corpus* normativo em expansão do contexto tardio e, junto de outros dispositivos, corroboraram para o esforço de controle social do público feminino.

É o que verificamos em um fragmento do *Llibre de les dones* (1396) de Francesc Eiximenis, frade menor catalão que dedicou a sua obra à D. Sancha de Arenós, Condessa de Prades em Aragão, onde a categorização e a classificação das mulheres por seu estado civil-idade, é um recurso anunciado à tentativa de abarcar o todo deste segmento:

[...] Para quê, por tal finalidade, se cumpra o ensinamento as mulheres de todos os estados, que se governem com sabedoria para que se aproximem de Deus e melhor o sirva, este livro está dividido em cinco partes principais: a primeira trata do regimento da infância; a segunda, como se deve conduzir e orientar<sup>4</sup> as donzelas; a terceira, para as casadas; a quarta, como se devem ordenar as viúvas; e a quinta, como as religiosas devem se preparar para Deus. [tradução nossa]. (EIXIMENIS *apud* MOLINA, 2018, Cap. 4, p. 496)<sup>5</sup>.

O esforço de classificação e categorização do mundo feminino no contexto tardio é, para Carla Casagrande, um dos maiores indícios da complexificação social deste grupo social que, por sua vez, demandou uma necessária diversificação nas abordagens dos documentos normativos (CASAGRANDE, 2018).

Esta complexidade é ainda mais evidente na obra do jurista italiano Francisco de Barberino “*Del reggimento e de’ costumi delle donne*” (1320), que subdividiu seu tratado em vinte partes para tratar sobre a condição feminina, cujo critério classificatório

---

4 Em uma tradução literal, o termo “nodrir” significa nutrir/alimentar. Optamos por substituir a expressão por “orientar”, por compreendermos que a aplicação do termo está em um sentido comportamental de “alimentar”, conduzir e orientar as condutas das donzelas.

5 “[...]Per què, per tal que pus accabadament e pus complida ensenyem a tot estament de dones con se puxen mills acostar a Déu e mills servir-lo, e con mills sàpien si metexes governar, partirem aquest libre en cinch parts principals: la primera tractarà del regiment de les infantes; la segona, con deu hom regir e nodrir les donzelles; la terça, com les dones maridades; la quarta, com se deuen ordenar les dones viudes; la quinta, com se deuen a Déu preparar les dones religioses”.

utilizado pelo intelectual se assentava nos valores sociais do matrimônio, reprodução, servidão e vida religiosa:

[...] A primeira condição é de donzela, que quando começar a temer o mau da vergonha passa para a segunda, que é quando chegar o tempo de casar; a terceira condição é quando a mulher passa da hora de casar; a quarta quando ela está desesperada por um marido; a quinta trata sobre a condição de casada, a necessidade de ter filhos e caso não o tenha, como fica sua condição na velhice; a sexta é quanto a condição de viúva e suas dimensões: com filhos, sem filhos; se jovem ou velha; a sétima se a mulher viúva deve se casar novamente; a oitava sobre reclusão em casa; a nona parte sobre a adoção de uma vida religiosa e reclusa em um monastério; a décima parte sobre os equívocos da adoção de uma vida eremítica pela mulher; a décima primeira parte sobre as serviçais; a décima parte segunda sobre os casais de serviçais e como o servo serve apenas ao senhor e a serva à senhora; décima terceira partes sobre as curandeiras; décima quarta parte sobre a condição de liberdade da serva; décima quinta parte sobre a mulher comum – com exceção daquelas “que vendem sua honra por moedas” (prostitutas); décima sexta parte trata sobre as doutrinas gerais a todas as mulheres; décima sétima parte trata sobre o consolo; décima oitava parte sobre as questões do amor, cortesia e bondade; décima nona parte sobre as conversas e modos entre as damas e os cavalheiros de alta classe; e a vigésima parte sobre orações e conclusões do livro com o fito de edificar às mulheres [...] [tradução nossa] (BARBERINO, 1842, p. 35-38).<sup>6</sup>

---

6 “[...] *La prima conterà, come si dee Portare una Fanciulla Quando comincia bene, e mal sentire, E vergogna temere. Seconda, come quando In tempo ella verrà di maritaggio. Terza, quando ha passata L’ora del maritaggio. Quarta, se poi ch’è disperata mai D’aver marito, avviene Ch’ella pur l’hae, e stae In casa un tempo anzi che vada a lui. La quinta, come poi ch’ella s’è maritata, E come il primo, e come Il secondo, e ‘l terzo Fino a quindici di, e ‘l primo mese, E ‘l secondo, e ‘l terzo, E come insino alla sua fine, Si anzi figliuoli, e sì poi, e sì s’ella Non avesse, come in vecchiezza. Lasesta, come se perde il marito, E come s’ella è vecchia, E come s’è mezzana, E come s’ella giovane rimane, E come s’ha figliuoli, E come s’ee nonna, E come s’ella ancora De’ ben del suo marito riman Donna. E’ s’ella vedoata così prende Panni di religione. La settima dispone, Come si dee portare S’ella si rimarita E come se a migliore, E come se piggiora E men possente, E come s’ella ancora no va al terzo. E come poi ch’ella è stata vedoata, E ripreso ha marito, Sta alcun tempo in casa Anzi che vada a lui; E come riprender marito si loda, o biasma. Ottava, come quella, Che prende abito Di religione in casa, E come si loda o no. Nona, come rinchiusa in monastero A perpetua chiusura. E come la badessa, camerlinga e prior’a E ciascun’altra portiera, o moniale. Decima, come quella, Ché si rinchiuide sola E detta romita, e come l’ha blasmo. Undecima, come La cameriera data A compagnia di donna, E come s’è pur una, E come s’è accompagnata a simile officio, Dodecima, coing Si porterà ciascuna servigiale Si pur a Donna, e si a Donna insieme Col Signore, e si s’alcuna sola Serve Signore, e come Si loda, e come no. Terzadecima, come Balia di casa, e come di fuori. Quarta*

O tratado moral de Barberino traz consigo uma orientação clara e consciente quanto ao uso amplo e plural de suas dimensões ético-morais:

E seguirei meu estilo [...] não de acordo com a idade, mas segundo o grau que cada um transmita com sensatez. Dividirei este trabalho em vinte partes; e cada um terá para si partes distintas, como a leitura demonstra [...] [tradução nossa] (BARBERINO, ano, p. 34-35)<sup>7</sup>.

Com uma singular versatilidade de seu discurso, a opção do jurista em classificar as mulheres segundo as suas condições e estados como requisito mais amplo que o critério de idade, estava assentado nos valores sociais das funções fisiológicas femininas, em específico seus papéis junto à reprodução. As influências do modelo evolutivo aristotélico de oposição dos dois sexos e a impossibilidade de previsão da menarca da menina – marco de sua vida reprodutiva – impulsionou a proposição de valores comuns aos membros de todos os estratos sociais do público feminino (GIALLONGO, 2020, p. 9), cuja plasticidade do uso sensato e individual (conforme a necessidade de cada um), garantiu a amplitude e efetivação social dos princípios ético-morais presentes em sua obra.

Além da classificação como um recurso normativo do público feminino, era comum que os espelhos estivessem destinados às mulheres aristocráticas. Assumidamente voltado a uma perspectiva representativa, os *specula* detinham como

---

*decima, come La serva , ovvero la schiava , E come poi ch'è serva Porrà per ovre libera tenersi. Quintadecima , come Si dee portare ogni generazione Di femina di comune stato , E di più basso, epovero , e tutte , Fuorche le rie di vita dissoluta , Che vendon per moneta il loro onore: Le quali non intendo Mettere in iscrittura , Nè far di lor menzione , Che non sorr degne di esser nominate. Sestadecima tratterà Di certi generali addottrinamenti D'ogni donna , e di loro ornamenti , E di loro avventure. Settimadecima de' loro consolamenti. Ottavadecima, perchè tal fiata Le convien saver parlare, e dire , E rispondere, e stare tra la gente , Si tratterà delle Question d'amore , E di cortesia , e gentilezza. Nonadecima si tratta Di certi mottetti, e parlari Da donna a cavalieri , Ed altra maniera Di donne , e uomini. La vigesima tratta Di certe orazioni , Ed in questa parte è la conclusione Del libro, e come io questo libro porto A quella Donna , che di sovra è della , E come lo riceve , E come innanti a lei Vengono le Virtuti [...]*.

<sup>7</sup> “[...]E seguirò mio stile [...]. E partirò questa obra in le venti partite ; E ciascuna partita Arà per sè certi distinti gradi , Siccome innanti lettura dimostra [...]”

objetivo fazer destas personagens verdadeiros exemplos ideais a serem seguidos pelas demais mulheres do reino. Como podemos observar em um fragmento do *Speculum Dominarum* (1305), obra inspirada em D. Joana de Navarra, rainha consorte da França e esposa de Felipe, IV, o Belo:

[...] Ricos e pobres anseiam por sua vinda, aplaudam sua vinda, correm para encontrá-la, anseiam por vê-la, lamentam se não a veem e se veem, glorificam [...] para que todos recebam de sua plenitude e sua graça se espalhe a todos, que vejam nela não apenas uma mulher, mas um exemplo de santidade, uma forma de caráter, um espelho honroso [...] <sup>8</sup> [tradução nossa] (CHAMPAGNE, 2018, Trat. I, Parte II, Cap. VII, p. 106).

Resguardadas as inúmeras possibilidades e particularidades de análises que a obra suscita, é importante salientar que do excerto acima podemos dirimir um exercício claro de projeto de legitimação social da rainha. Em um aspecto individualizado - certamente uma análise *queenship*<sup>9</sup> tende a agremiar -, mas que em um sentido coletivo, expressou ou se tentou construir, a representação da rainha como um exemplo social mais refinado às demais mulheres (aristocráticas ou não). Pelo menos em um ponto de vista retórico, às mulheres pertencentes às estratificações inferiores deveriam se esforçar por seguir os exemplos de damas, nobres e rainhas - resguardadas as possibilidades de seu estado de pertencimento -, já que em meio ao modelo organicista de sociedade, estas representavam a forma mais refinada dos bons e virtuosos costumes, bem como verdadeiros reflexos da santidade.

À luz dos novos modelos e movimentos de espiritualidade, a busca pelo comportamento virtuoso aos moldes do pensamento escolástico<sup>10</sup> passou a ser um valor fundamental à propagação da

---

<sup>8</sup> “[...] *Omnes quippe divites et pauperes adventum ejus desiderant, applaudunt venienti, in occursum ejus festinant, ipsam videre cupiunt, dolent si non viderint et se vidisse gloriantur [...] ut de ejus plenitudine accipiant universi et ejus gratie diffundantur in omnes eamque videndo non solum mulierem sed in ea sanctitatis exemplum, formam morum, speculum honesta [...]*”.

<sup>9</sup> Conceito que versa sobre a atuação e legitimação do poder político das rainhas medievais, operacionalizado em uma perspectiva relacional a figura do rei (Kingship).

<sup>10</sup> Referência à perspectiva de restauração da espiritualidade humana.

literatura especular como todo na sociedade medieval e, neste sentido, a busca pela santidade o *mote* da vida comum.

### As Mulheres Trabalhadoras na França do Século XIV: Uma Contribuição para Análise Espetacular

A literatura especular foi um fenômeno amplo e abrangente, possível de ser apreendida em diferentes recortes espaço-temporais na cristandade ocidental-medieval tardia, que resguardadas as particularidades que cada produção especular detém, podem ser encontradas características similares que as define. Como características elementares do gênero *specula* está o objetivo de formação social ampla (mesmo aqueles dedicados a personagens individuais), bem como o uso de uma linguagem metafórica e a recorrente utilização de exemplos como recursos didáticos (CIORDIA, 2009; LEITE, 2008; BRADLEY, 1958).

Como demonstrou Javier Ciordia (2009), os espelhos encontraram no contexto tardio férteis condições de surgimento e propagação – com vista a um aumento expressivo<sup>11</sup> –, por serem frutos direto do pensamento escolástico e movimento enciclopedista<sup>12</sup>, que junto as discussões teológicas e filosóficas do momento, bem como as transformações sociais, políticas, econômicas e culturais sentidas naquele contexto, corroboraram para uma restauração da espiritualidade humana (e feminina), calcada na ação virtuosa como fundamento a participação do homem na esfera divina (SANTOS, 2022).

Como frutos de seu tempo, os *specula* medievais, destinados às mulheres em particular ou não, são verdadeiras expressões do dinamismo social da época e, neste sentido, possibilita ao historiador uma infinidade de possibilidades de análise acerca daquela realidade, e é neste sentido que nos propomos a olhar o trabalho medieval feminino como um dos elementos que

---

11 Haja vista que o uso da metáfora especular como formas de explicação do mundo não foi uma especificidade do contexto tardio, mas o gênero *specula sim*.

12 Referência à busca por um conhecimento total como forma de explicação e dominação da realidade e natureza humana.



corroboraram com o aumento exponencial da literatura especular destinada às mulheres do século XIV, com foco no recorte francês. De antemão anunciamos que não é nossa intenção estabelecer uma relação fechada entre propagação dos *specula* e o trabalho feminino medieval, mas tão somente chamar atenção para as contribuições que esta perspectiva pode apresentar às análises de um fenômeno tão amplo e abrangente, fruto de sensíveis transformações da vida humana naquele momento.

Por compreendermos os espelhos como verdadeiras expressões do dinamismo social da época, este trabalho é fruto do esforço de contribuir com as várias perspectivas acerca do objeto “mulher” para a sociedade medieval francesa, e oferecemos àqueles e àquelas, que assim como nós se interessam e/ou dedicam-se ao tema, em pensar a normatização do mundo feminino na França do século XIV através da literatura especular como um produto da reordenação do mundo social do trabalho, no qual, as mulheres são sujeitos partícipes.

Claudia Optiz (2018) chama atenção para os recentes esforços historiográficos em mapear as condições de trabalho da mulher durante o período medieval, em contraste as perspectivas de exclusão da força de trabalho feminina para épocas pré-capitalistas<sup>13</sup> (OPTIZ, 2018). Com vista aos impactos do mundo citadino; do fortalecimento da prática comercial e inserção da lógica lucrativa (no campo e nas cidades); das condições de remuneração e trabalho para as mulheres; do contexto de fome e miséria; e, de um aprofundamento da espiritualidade feminina, foram alguns dos elementos que propulsionaram a mulher medieval “maior espaço de negociação para o seu próprio protagonismo” (WICKHAM, 2019, p. 290-291) – não necessariamente em uma perspectiva consciente, mas pelo menos, como síntese de uma realidade contraditória.

Se do ponto de vista imagético e representativo conseguimos observar um esforço de tutela ético-moral do público feminino

---

13 Incrustadas pela ótica progressista que a historiografia burguesa do século XIX se esforçou por propagar.

expresso no aumento de um *corpus* normativo, em uma perspectiva social é possível perceber um “afrouxamento (OPTIZ, 2018)<sup>14</sup>” das relações de tutela masculina sob a feminina, já que às mulheres encontraram no mundo citadino a possibilidade de remuneração de seus trabalhos com o marido ou já sem ele – em comparação a épocas anteriores (WICKHAM, 2019; L’HERMITTE-LECLERCQ, 2018; LE GOFF, 2005).

Tanto na cidade como no campo, o trabalho feminino estava relegado à esfera doméstica e à estrutura familiar como a principal unidade de produção das economias artesanais urbanas da Europa. Envoltos no dinamismo entre as esferas público/privadas inerentes às relações sociais medievais<sup>15</sup>, a casa do mestre artesão era composta não apenas de membros da família, mas de aprendizes e muitas vezes empregados domésticos que comumente, realocava as mulheres ao cuidado das crianças, a criação de animais e plantio de grãos, mas também junto às produções artesanais – em sua maioria têxtil e de gêneros alimentícios -, em uma clara mescla de atividade remunerada e serviços maritais.

Entre os membros da família de um mestre artesão, as esposas eram treinadas e compartilhavam as responsabilidades de seus maridos durante o processo de treinamento dos filhos e demais aprendizes. Na condição de viúva, não eram raras as ocasiões em que continuavam a conduzir o ofício sem a nova tutela de um homem, o que certamente agremiou ao segmento – mesmo que em uma pequena parcela, majoritariamente dotada de posses e melhores condições de vida -, certa autonomia. (OCACKLI, 2022; OPTIZ, 2018). Neste sentido, o *Registro de Comércio e Mercadorias da Cidade de Paris (1268)* de Étienne Boileau, magistrado parisiense durante o reinado de Luís IX, nos anuncia que:

---

14 Como pontua Claudia Optiz, a partir do século XIII é possível perceber um afrouxamento dos laços de “tutorial baseada no sexo”, ou seja, de um homem sobre a mulher já que existem documentos que concedem a solteiras e viúvas uma maior liberdade de decisão e atuação comercial - quando comparado com legislações anteriores.

15 A forma familiar como estrutura medieval é uma chave explicativa para as relações sociais em todo o período medieval, transposta na dominância da vida privada sobre a pública na medida em que o “aspecto público” logo tomavam aspectos de uma administração familiar – caso das relações maritais, nobiliárquicas, aprendizes de ofício e serviços domésticos e etc (OCACKLI, 2022; PERNOUD, 1997).

“[...]Nenhuma mestra desta profissão [*bordadeiras de orfreis*] não pode nem deve ter nenhum aprendiz antes que tenha realizado seu treinamento como mestra [...]” [tradução nossa] (BOILEAU, 1837, TÍTULO XCV, p. 256)<sup>16</sup>”.

Nas cidades francesas, as maiores atividade destinada ao público feminino eram aquelas voltadas ao artesanato e, conforme o excerto acima, à mestra artesã era facultado ter um aprendiz desde que seu treinamento, como mestra artesã, estivesse finalizado.

Segundo Optiz, uma prática corriqueira das *urbes* era o “comércio menor”, uma espécie de comércio infra legal praticado por mulheres – e especialmente dedicados aos produtos alimentícios -, que contava com a tolerância dos demais comerciantes, os quais, por vezes, recorriam a este tipo de comércio com a finalidade de aquisição de insumos mais baratos que o legalmente comercializado. Conforme a autora, esta prática angariou ganhos reais às mulheres (OPTIZ, 2018, p. 377).

Fossem junto à confecção de alimentos ou mesmo vestidos luxuosos; produção de pães e massas diversas; atuação junto às peixarias e vendas de carnes; o aumento da atuação do público feminino na qualidade de aprendizes e mestras artesãs dialogavam com as demandas socioeconômicas fomentadas pelo mundo citadino e, como consequência, possibilitou o surgimento de algumas guildas de ofício formadas exclusivamente por mulheres, como nos anuncia o *Registro de Comércio e Mercadorias da Cidade de Paris (1268)* de Boileau em referência a corporação das *bordadeiras de orfreis*:

“[*Chapiaux d'orfreis*] Trata-se uma de corporação de mulheres que faziam para as senhoras ricas, chapéus e penteados bordados a ouro e pérolas: este brilhante bordado chamava-se *orfreis* [...]”<sup>17</sup> (tradução nossa) (BOILEAU, 1837, p. 255).

---

16 “[...]Nule mestresse de ce mestier ne pueent ne ne doivent avoir nulle aprantice devant que cèle mestresse ait tenu son mestier j an come mestresse [...]”.

17 “Il s’agit ici d’une corporation de femme qui faisoient, pour les dames riches, des chapeaux ou coiffures brodées en or et en perles: cette broderie brillante s’appelloit *orfreis* [...]”

A inserção da mulher no ramo artesanal e a lida com o comércio imprimiu como demanda social a necessidade de formação básica e elementar das mulheres nos grandes centros urbanos. Não por acaso, já no século XIII é possível encontrar escolas urbanas destinadas às mulheres em centros como Flandres, Paris e Itália, e atuação de mulheres como professoras nas escolas elementares – normalmente vinculadas aos movimentos espirituais – como foi o caso da beguinaria (OPTIZ, 2018).

Em uma “falsa dicotomia” entre mundo rural e o mundo citadino, a força de trabalho feminina no campo estava voltada às demandas comerciais da cidade. Como denomina a bibliografia especializada no tema, a cultura mercantil – principalmente a partir do século XIV -, já influenciava todos os aspectos da vida do homem medieval de forma que as fronteiras entre campo/cidade não comporta uma perspectiva separatista entre elas.

Fosse para a produção têxtil, para a comercialização de grãos ou o empenho na viticultura; entre o campo e cidade existia um laço de dependência mútua. A lógica mercantil não ficou contida pelas muralhas das cidades; a circulação monetária também foi sentida no mundo rural e, com uma divisão de trabalho nem sempre clara entre os sexos<sup>18</sup>, tosquiar ovelhas, capinar a terra, recolher lúpulo ou secagem de ervas, eram atividades remuneradas e especificamente femininas, o que significou especial ganho às mulheres, especialmente a época da colheita. Às mulheres era possível vender os produtos produzidos por elas como manteiga, leite, ovos, bagas, frutas, verduras, pano de linho e sabão, que aumentava consideravelmente a renda familiar, o que corroborou com o surgimento de uma “aristocracia camponesa” com valores e relações de solidariedade similares aos da nobreza, em alusão ao poder econômico adquirido por algumas famílias camponesas (HEERS, 1965; OPTIZ, 2018, p. 379).

Apesar do otimismo que tais condições e possibilidades possam nos induzir, é assertiva o alerta de L’Hermitte-Leclercq

---

18 Como pontuou Jacques Le Goff que “na classe camponesa, no trabalho ela é igual ou quase igual ao homem” (LE GOFF, 2005, p. 285).

ao inferir que ao falarmos sobre a camponesa é necessário considerar o mundo rural como um local de predomínio de uma estrutura familiar estrita – quando comparado às relações urbanas – o que certamente influencia as relações de domínio entre os gêneros (2018, p. 297), cujas complexas discussões não possuímos condições de fazer no momento.

Finalmente, para fins de constatação da participação das mulheres no mundo do trabalho da sociedade medieval francesa, convém destacar a Ordem Régia editada pelo rei João II (1350-1364):

[...]É ordenado que todos os tipos de cultivadores de ostras ou jogadores de dados ou cantores de rua, marginais ou mendigos, de qualquer condição ou estado, sejam eles mestres ou não, sejam homens ou mulheres, com corpos e membros sãos, se apresentem para fazer qualquer trabalho de lavoura, no qual eles possam iluminar suas vidas [...] *[tradução nossa]*<sup>19</sup> (ORDONNANCE DU ROI JEAN II, SUR LA POLICE GÉNÉRALE ET SUR LES DIVERS MÉTIERS DE LA VILLE DE PARIS, 1886, Parte I, Título I, p. 02)

Ao ordenar a todos aqueles que estivessem em boas condições de saúde, independente da condição social, para atuarem no trabalho da lavoura, a ordem era estendida também às mulheres, bem como as punições em caso de descumprimento:

[...] E se depois dos três dias forem encontrados dormindo ou jogando dados ou mendigando, serão presos e colocados na prisão e receberão pão e água; e assim detidos pelo espaço de quatro dias, quando da prisão forem libertados se forem encontrados sem bens com os quais possam viver [...] serão colocados no pelourinho e pela terceira vez serão banidos dos lugares após serem marcados na testa com o chaul de ferro [...] *[tradução nossa]*<sup>20</sup>. (ORDONNANCE DU ROI JEAN II, SUR LA

---

19 “[...]*lest ordonné que toutes icelles manières de gens oyseux ou joueurs joueurs aux dez ou chanteurs es rues , truandans ou mendians , de quelconque condicion ou estat qu’ilz soyent, ayans mestier ou non , soyent hommes ou femmes, qui soyent sains de corps et de membres, se exposent a faire aucunes besongnes de labour, en quoy il puissent gaiguer leur vie [...]*”.

20 “[...]*Et se apres lesdits trois jours sont trouvez oyseux ou jouans aux dez ou mendians, ilz seront prins et mis en prison et mis au pain et a l’eaue ; et ainsi tenuz par l’espace de quatre jours, et quant ilz auront esté delivrez de ladite prison , se ilz sont trouvez oyseux ou se ilz n’ont*

*POLICE GÉNÉRALE ET SUR LES DIVERS MÉTIERS DE LA VILLE DE PARIS*, 1886, Parte I, Título I, p. 02)

Ao ser um desígnio régio a ordem para que todos trabalhassem na lavoura, é assertiva a ponderação de Jacques Le Goff e Guy Fourquin ao atribuírem a questão agrícola como um aspecto elementar à crise do século XIV. Na intrínseca relação de dependência entre cidade-campo, a crise nos campos parisienses significou o aprofundamento da fome e miséria nas cidades; agudizou a crise monetária já profundamente atingida pelos conflitos das cidades flamencas que se alastrava desde o final do século XIII e, neste sentido, o Ofício de João II editado em 1351 é expressão do aprofundamento de uma crise multifatorial agudizada por inúmeros elementos (LE GOFF, 1997; FOURQUIN, 1981).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Mulher, espelho e trabalho são objetos que necessitam de uma análise plural e multifatorial, de forma que não é nossa intenção esgotar as possibilidades de abordagem ou adotar uma visão reducionista ao elencar o trabalho como única chave explicativa deste fenômeno social. Ao nos propormos analisar os espelhos destinados às mulheres no século XIV sob a perspectiva das relações de trabalho, chamamos a atenção para os ganhos que uma análise inter-relacional deste aspecto a outros valores sociais, tende a agregar na compreensão de nossos objetos históricos.

Claro que o trabalho feminino no contexto tardio não foi um fenômeno homogêneo e, menos ainda, um sinônimo de um protagonismo capaz de romper com as amarras dos valores de seu tempo. Igualmente apontar indícios do aumento dos espaços sociais de negociação femininos, também não pode ser alargado a pretensão de valor universal, e disto, realocar – anacronicamente – a posição social da mulher medieval.

---

*biens dont ilz puissent avoir leur vie [...] ilz seront mis ou pilory et la tierce foiz ilz seront signez au front d'un fer chault et banny desdits lieux [...]*".

Compreender a literatura especular como um fenômeno amplo e abrangente demanda ao longo do processo analítico a necessidade de contrastá-lo com as inúmeras transformações e limites históricos que engendram a sua própria formação. Em meio aos indícios e vestígios identificados junto à literatura especular, o que podemos afirmar é que já não é possível aceitar perspectivas que corroborem – equivocadamente – com papéis de passividade e inércia femininos, que possam fomentar uma visão imóvel deste grupo social, quando o esforço de tutela do mundo feminino nos fornece indícios do dinamismo e papel central da mulher na própria manutenção e reprodução das sociedades medievais.

Entre as possibilidades e limites, a análise historiográfica pode se valer das contribuições que as convergências entre as perspectivas de mulher e trabalho tende a oferecer. É nosso desejo que as inquietações até aqui apresentadas sejam um convite para outros diálogos que tenham a temática como cerne.

## BIBLIOGRAFIA:

### FONTES:

BARBERINO, Francesco. *Del Reggimento e de costumi delle donne*. Di Guglielmo Manzi (curador). Milano: 1842.

BOILEAU, Étienne. *Livre des Métiers*. In: *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France*. Paris: De L'Imprimerie de Crapelet, 1837.

CHAMPAGNE, Durand. *Speculum Dominarum*. FLOTTÈS-DUBRULLE, Anne. (Org.). Paris: École des Chartes, 2018

EIXIMENIS, Francesc. *Llibre de les dones*. In: MOLINA, Eva I. *Edició crítica dels capítols 1-100 del “Llibre de les dones” de Francesc Eiximenis: estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric*. Tesi Doctoral, 997 fls. Universitat de Girona: 2018, pp. 492-716.

Ordonnace du roi Jean II, sur la Police Générale et sur les divers métiers de la Ville de Paris. In: Histoire Générale de Paris: Collection de Documents (XIVe-XVIIIe siècle). Paris:Imprimerie Nationale, 1886.

#### REFERÊNCIAS:

BRADLEY, Ritamary. Backgrounds of the Title Speculum in Mediaeval Literature. *Speculum*, Chicago, v. 29, n. 1, pp. 100-115, 1954.

CASAGRANDE, Carla. La mujer custodiada. In: História de las mujeres. DUBY, George; PERROT, Mechelle (Orgs). Barcelona: Ed. Tauros, 2018, pp. 105-183.

CIORDIA, Javier V. Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media: La teoría pedagógica del espejo medieval. *AHIg*, Pamplona, v. 18, pp. 295-309, 2009.

FOURQUIN, Guy. A história econômica do Ocidente Medieval. Edições 70: Lisboa, 1981.

GIALLONGO, Ângela. Equilibri di genere con Francesco da Barberino Reggimento e Costumi di donna (1318-1320). *RSEI – Revista de la sociedad española de italianistas*, Universidad de Salamanca, 14, pp. 7-15, 2020.

HAHN, Fábio A. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelho de príncipes na Idade Moderna. *Revista Varia Scientia*, Cascavel-PR, 6, 2, 2016, pp. 151-157.

HEERS, Jacques. O trabalho na Idade Média. Paris: Europa-América Publicações, 1965.

L'HERMITTE-LECLERCQ, Paulette. Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII). In: História de las mujeres. DUBY, George; PERROT, Mechelle (Orgs). Barcelona: Ed. Tauros, 2018, pp. 262-317. LE GOFF, Jacques. O apogeu das cidades. São Paulo: Martins Fontes, 1997.



----- . A civilização do ocidente medieval. EDUSC: São Paulo, 2005

LEITE, Lucimara. Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 228fls. São Paulo, 2008.

OCAKLI, Nuray. Daily life, craftswomen, and the traditional industries of the Late Medieval Kastoria: furriers, textile weavers, tailors, merchants and more. In: ANDRADE, Amélia A.; SILVA, Gonçalo M. (Org.) A vida cotidiana da cidade na Europa Medieval (Everiday Life in Medieval Urban Europe). Lisboa: IEM, 2022, pp. 305-318.

OPTIZ, Claudia. Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500). In: História de las mujeres. DUBY, George; PERROT, Mechelle (Orgs). Barcelona: Ed. Tauros, 2018, pp. 340-410.

PERNOUD, Regine. Luz sobre Idade Média. Publicações Europa-América: Lisboa, 1997.

SANTOS, Lara F. P. dos. Speculum Dominarum e a construção do ideal de governante cristã. In: NAZARENO, Elias; NASCIMENTO, Renata C. S.; MARINHO, Thaís A. (Orgs.) IV Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro Oeste e XV Seminário de Pesquisa UFG/PUC-Goiás. Goiânia: Editora PUC-Goiás, 2022, 988-999.

WICKHAM, Chris. Definindo a sociedade: género e comunidade na Baixa Idade Média. In: Europa Medieval. Edições 70: Lisboa, 2019.

# "Não entendeis qual a razão de ela me amar: foi a poção!": A Magia do Amor e a Insularidade Hibernica nos Romans Tristanianos (Séculos XII - XIII)

*Luan Morais<sup>1</sup>*

## Introdução

A questão da poção do amor é um tema de absoluta centralidade em todas as versões da história de Tristão e Isolda e, embora muita tinta já tenha sido despendida em relação aos seus mais variados significados e implicações nas narrativas tristanianas, ainda é possível elucidar alguns de seus elementos mais característicos a partir de um viés comparativo e histórico-literário entre os diferentes contextos de produção, veiculação e “inspiração” desses textos. O presente texto objetiva apresentar e delinear alguns dos aspectos culturais, narrativos e históricos em relação à chamada “magia do amor” e a poção bebida por Tristão e Isolda. À luz dos referenciais históricos e documentais dos efeitos colaterais e do dispositivo literário impeditivo encontrado nas fontes irlandesas (*geis*), defende-se aqui a possibilidade de

---

1 Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), pesquisador no laboratório Núcleo Dimensões do Medievo – *Translatio Studii* (UFF) e no Grupo de Estudos sobre Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago Norte na Antiguidade e Medievo – *Insulae*. Integrante do GT de Estudos Arturianos – *Arturus Insularum*. E-mail: luanlucas7@hotmail.com.

enquadrar e demonstrar a presença de determinados marcadores históricos e culturais irlandeses na composição das narrativas do Ciclo Tristaniano, sobretudo nos *romans* compostos em francês antigo, durante a segunda metade do século XII atribuídos a Béroul<sup>2</sup> e Thomas da Inglaterra.<sup>3</sup>

Como argumenta Keith Busby, a identificação da Irlanda como a “ilha das maravilhas” se tornou central no desenvolvimento do processo de integração entre os contextos insular e continental. Ademais, alguns dos marcadores de correspondência e aglutinação desses espaços era a língua utilizada em ambos contextos, nesse caso, o francês e suas demais variantes anglo-normandas (língua *d'oïl*)

---

2 O *Tristan* de Béroul é um poema que está preservado em um único manuscrito datado da segunda metade do século XIII, o MS B. N fr 2171. O manuscrito contém um texto inacabado com 4485 versos, composto em um dialeto anglo-normando (uma das variantes do francês antigo), cuja métrica é o verso octossilábico com dísticos rimados, estando localizado na Biblioteca Nacional da França, em Paris. O texto em questão trata-se de uma cópia do poema original, datado do século XII, cuja autoria atribuída ao poeta normando Béroul é, ainda hoje, motivo de debate historiográfico acerca da real identidade do autor ou mesmo dos autores que teriam escrito o *roman* entre 1160-1170. Embora incompleto – o manuscrito não contém um “início” e “fim” bem delimitados –, observa-se no poema de Béroul um dos primeiros registros escritos da história de Tristão e Isolda no Ocidente medieval. Para consulta do manuscrito em questão, ver <<https://shorturl.at/cgAH4>>. Acesso: 31 ago., 2023.

3 Thomas da Inglaterra, poeta anglo-normando e contemporâneo de Béroul, teria composto seu poema entre 1170-1175, também em anglo-normando, embora tenha produzido sua obra muito provavelmente já inserido em um contexto insular, como na Inglaterra sob domínio angevino. A obra também se encontra em estado fragmentário, contendo cerca de 10 fragmentos de texto em seis manuscritos preservados datando do século XIII, sendo 4 (quatro) deles encontrados na Inglaterra e os outros dois na França e na Itália (ALTEPARMAKIAN, 2023, p. 71). Originalmente, o poema de Thomas conteria em torno de 12 a 13000 versos, e até a década de 1990, quando um novo fragmento contendo boa parte do início da narrativa foi descoberto, o que se tinha conhecimento era sobre cerca de 3114 versos. Os manuscritos ingleses são os MS Add. 2751, University Library, Cambridge, disponível em: <<https://shorturl.at/xyFN4>>. Acesso: 03 jul., 2023; Sneyd, MS Fr d. 16, Bodleian Library, Oxford, disponível em: <<https://shorturl.at/pqvH0>>. Acesso: 03 jul., 2023; MS Douce d. 6, Bodleian Library, Oxford, disponível em: <<https://shorturl.at/vA018>>. Acesso: 03 jul., 2023 e o fragmento de Carlisle, como ficou conhecido. Este último foi encontrado em 1991 em um cartulário latino na Abadia de Holmcultram, no norte da Inglaterra, antigo reduto cisterciense. Datado aproximadamente da segunda metade do século XIII. O fragmento contém algumas passagens do início do *roman*, como a viagem de regresso à Cornualha e o episódio da poção do amor, anteriormente conhecidos apenas pela versão de Gottfried von Strassburg no século XIII (BENSKIN; HUNT; SHORT, 1992-1995). Os outros dois manuscritos são o MS Strasbourg, destruído após um bombardeio à biblioteca de Estrasburgo em 1870, durante a Guerra Franco-Prussiana e o MS Mazzo 812/VIII/C, localizado na Accademia delle scienze, em Torino, Itália.

A maravilhosa Irlanda tornou-se uma parte tão indispensável do mundo dos romances que resistiu por muito tempo à desmitificação e continuou a existir ao lado de uma ilha cuja geografia, habitantes e costumes reais logo se tornaram de conhecimento comum no tipo de círculos sociais que consumiam literatura e participavam da política da nova terra sob colonização em curso. (BUSBY, 2017, p. 265)

A “colonização em curso” mencionada Busby refere-se ao processo de invasão inglesa a partir de 1169 e consolidado após 1171, quando do desembarque do próprio rei da Inglaterra, Henrique II (1133-1189) à Ilha Esmeralda, sedimentando a conquista e estabelecendo o chamado *Dominium Hiberniae* [senhorio da Irlanda] (VEACH, 2018; VINCENT, 2018). Portanto, criou-se a partir de então todo um horizonte de expectativas a ser suprido de modo a conectar tais percepções e substratos culturais tão particulares com o conjunto de histórias e narrativas oriundas de um cenário exógeno, parcial e indiretamente conhecido, mas que agora estava inserido em um contexto de hegemonia colonial por parte do Império Angevino. Desse modo, qual o *locus* sociohistórico das narrativas acerca da história de Tristão e Isolda em meio ao cenário irlandês medieval pós-conquista e suas relações com os recém-chegados colonos e o demais públicos insular e continental? E quais os possíveis impactos ou até mesmo paralelos retirados da tradição ancestral e mitológica irlandesa para um melhor entendimento dos elementos constitutivos do Ciclo Tristaniano e de suas respectivas narrativas literárias? Tomando por base esses questionamentos, as linhas seguintes terão por objetivo analisar, refletir e demonstrar sob quais possibilidades e caminhos teórico-metodológicos tal articulação é passível de ser realizada.

## O "Vinho com Ervas" e a Paixão Dionísica de Tristão e Isolda

De modo geral, a história de Tristão e Isolda pode ser tradicionalmente sumarizada a partir da estrutura de um triângulo amoroso que envolve Tristão, Isolda e o rei Marc da

Cornualha, tio de Tristão. Este último, desejoso em assegurar e perpetuar sua linhagem, ordena ao seu jovem sobrinho que parta em busca de uma esposa em seu nome, de modo a sanar a pressão doméstica que havia por parte de seus vassalos. Tristão viaja até a Ilha da Irlanda, e lá, após uma série de eventos e aventuras, acaba por ganhar o direito à mão da princesa Isolda em casamento, em nome, claro, de seu tio Marc. Durante a travessia marítima de volta à Cornualha, Tristão e Isolda acabam por provar de uma bebida adulterada magicamente pela mãe de Isolda, cujo objetivo seria fazer com que sua filha e seu futuro esposo, o rei Marc, se apaixonassem de imediato um pelo outro após sorverem do líquido. Levados pelo calor e pela sede que fazia durante o regresso à terra natal de Tristão, Isolda e o jovem bebem da poção por engano, apaixonando-se de imediato e dando início à trágica história de seu amor.

De modo a entender o imbricado processo de relação entre o núcleo central de todas as versões da história de Tristão e Isolda, a saber, o triângulo amoroso desencadeado pela bebida da poção mágica e suas raízes ou correspondências insulares, é necessário mencionar como o tema é debatido em algumas dessas narrativas do Ciclo Tristaniano. De modo a endereçar melhor a questão, que se examine, primeiramente, duas passagens do *Tristan* de Béroul. Nelas, ambos os amantes narram à audiência extratextual os desafios enfrentados por conta de sua paixão e versam acerca da natureza obsedante e avassaladora de seu amor. A jovem rainha é quem primeiro toma a palavra:

Senhor, me alegro fortemente. / Ora sabeis bem certamente, /  
tempo tivemos a dispor: / se ele me amasse em louco amor, /  
teríeis vós apercebido. / Mas sei bem que em nenhum sentido /  
vistes que assim se aproximasse / e me ultrajasse e me beijasse.  
/ Isso está fora de questão: / Não me ama, pois, de amor vilão.  
(BÉROUL, 2020, p. 82-84, vv. 494-502)<sup>4</sup>

---

4 No original em francês antigo: "Sire, ce m'est molt buen forment. / Or savez bien certainement / molt avion bele loisor : / se il m'amast de fole amor, / asez en veïsiez senblant. / Ainz, par ma foi, ne tant ne qant / ne veïstes qu'il m'aprimat / ne mespreïst ne me baisast. / Bien senble ce chose certaine : / ne m'amot pas d'amor vilaine."

O contexto da passagem acima é o que se segue. Isolda se defende perante ao rei Marc das acusações de adultério a ela imputadas pelos barões do monarca, afirmando a natureza não-pérfida ou vilanesca (*amor vilaine*) do sentimento que ela e Tristão compartilham um pelo outro. A referida passagem refere-se a um dos episódios mais conhecidos do *roman* de Bérουλ, e aquele que abre o único fragmento textual do poema que sobreviveu até os dias atuais. Trata-se do ardid perpetrado pelo rei Marc que, incentivado pelo anão Frocin, planeja apanhar *in flagrante delicto* os amantes.<sup>5</sup>

Escondido em uma árvore, Marc aguarda a reunião do casal nos jardins do castelo de Tintagel, não contando, porém, que sua posição seria denunciada por conta do seu reflexo na fonte d'água logo abaixo de seu esconderijo. Isolda, percebendo o reflexo, impede que Tristão inicie o diálogo, e conduz habilmente o restante da conversa de modo a evitar qualquer ação ou palavra que pudesse incriminá-los diante do rei. Logo após o episódio, Marc procura a jovem rainha e lhe pergunta se ela havia se encontrado com Tristão recentemente, ao passo que Isolda lhe responde prontamente que sim, proferindo as palavras mencionadas na passagem citada.

Ao falar um conjunto de meias-verdades ao rei, a rainha enfatiza que o amor professado por Tristão não detinha uma natureza vil ou licenciada. E é por meio desse jogo de palavras, manifestado pelo recurso da silepse,<sup>6</sup> que Isolda em momento algum nega amar Tristão: *ela nega amá-lo vilaneamente (amor vilaine, v. 502), por loucura (fole amor, v. 496) ou mesmo “por putaria” (par puterie, vv. 408; 4166)*. Eis que o próprio Tristão dá o seu testemunho, em uma outra passagem célebre em que narra as dores de seu amor pela rainha:

---

5 Em sua tradução do poema, Jacyntho Lins Brandão a denomina como “O encontro sob o pinho”.

6 Segundo Jacyntho Lins Brandão, “seu recurso principal é o dizer não dizendo, ou seja, trata-se de uma figura de omissão que rompe as fronteiras entre parte e o todo, a espécie e o gênero, a matéria e o objeto, o singular e o plural, o determinado e o indeterminado, o concreto e o abstrato, o nome próprio e o comum – e, fazendo isso [...] tem como consequência provocar ‘uma concordância inesperada’” (BRANDÃO, 2020, p. 25).

Senhor, eu amo Isolda tanto, que já / não durmo há não sei quanto! / A decisão eu já vos digo: / amá-la muito e ser mendigo, / viver só de ervas e grão, / que o reino ter do rei Otrão! / Falar que a deixe, isso não posso, / não o farei, mesmo se esforço. (BÉROUL, 2020, p. 138-140, vv. 1401-1408).<sup>7</sup>

Segundo Tracy Adams, tais negativas retóricas seriam um artifício utilizado deliberadamente pelo casal. Afinal, se o caso de amor entre os jovens pode ser interpretado, dentro da narrativa, pelos barões do rei univocamente como uma ofensa pessoal e familiar a Marc, “o verdadeiro segredo da história é o conhecimento acerca do amor possuído por Tristão e Isolda, que são linguistas inteligentes e músicos imersos na arte de contar histórias” (ADAMS, 2005, p. 176). Logo, não seria exatamente uma “surpresa” que a audiência e o público extratextual do *roman* uma percepção correta dos pronunciamentos e defesas enfáticas de Isolda e Tristão acerca de suas respectivas honras, afinal:

A história dos amantes é mal compreendida por seus ouvintes textuais. Béroul reconhece a versão do adultério dos barões, mas a reescreve, por meio de um processo pelo qual as “mentiras verdadeiras” de Tristan e Isolda sobre seu caso podem ser vistas como formando metade de uma dialética para raciocinar sobre a verdade sobre sua sociedade. A história que os amantes contam entra em conflito com a versão de comportamento de sua sociedade (ADAMS, 2005, p. 176).

Entretanto, segundo as passagens apresentadas e com base no contexto narrativo ao qual se inserem, um outro questionamento apresenta-se como frutífero para reflexão aqui pretendida: a potência do amor entre os dois amantes pode suscitar algumas dubiedades acerca da naturalidade de uma paixão tão violenta e arrebatadora. Isso é observado, por exemplo, no trecho em que Tristão confessa ao eremita Ogrin que seu amor pela rainha é tão grande a ponto de ser impossível, mesmo se ele quisesse, desistir

---

<sup>7</sup> "Sire, j'am Yseut a mervelle, / si que n'en dor ne somelle. / De tot en est le conseil pris : / mex aim o li estre mendis / et viore d'ervas et de glan / q'avoir le reigne au roi Otran. / De lié laisier parler ne ruis, / certes, quar faire ne le puis."

dela e negar seus sentimentos. No entanto, a razão de ser dessa paixão extasiante é fornecida – e justificada – por Tristão. O jovem relata ao eremita que a rainha só “o ama em boa fé” (*en bone foi*) (v. 1382), dizendo a Ogrin que “não entendeis qual a razão / de ela me amar: *foi a poção! / Não posso longe dela ir / e ela de mim, não vou mentir*” (BÉROUL, 2020, p. 138-139, vv. 1383-1386, grifos meus).<sup>8</sup>

Localiza-se aqui, então, a primeira vez no *roman* de Béroul em que Tristão identifica e aponta nominalmente a *causa eficiente* de seu amor por Isolda: *a poção (la poison)*. Poção esta que, elaborada pela mãe de Isolda, tinha como intuito servir de elo entre a jovem princesa irlandesa e seu futuro marido, o rei Marc, graças ao seu principal efeito colateral: o nascimento de um amor incontrolável. É partindo dessas falas, em especial aquela enunciada por Tristão, que seria possível traçar alguns paralelos em relação aos substratos insulares percebidos na tessitura da história dos jovens amantes, em especial, os irlandeses. Ambas Isoldas, mãe e filha, eram irlandesas, e detinham alguns dos conhecimentos e técnicas tradicionalmente atrelados às mulheres – mesmo aristocratas –, como o manejo de ervas, os cuidados paliativos e os saberes relacionados à cura e/ou tratamento de doenças e demais males do corpo.<sup>9</sup>

Embora essa atribuição “tradicional” não deva ser naturalizada – afinal, quantos critérios essencialistas são imputados a personagens femininas e demais mulheres não apenas na produção literária e artística de modo geral –, o fato é que em todas as versões da história, a poção, suas propriedades e

---

8 “*Vos n'entendez pas la raison : / qu'ele m'aime, c'est pas la poison. / Ge ne me pus de lié partir, / n'ele de moi, n'en quier mentir* ».

9 Laine Doggett publicou um interessante e bem documentado trabalho acerca das conexões do que ela chama de “prática empírica” – relacionada aos cuidados médicos – e as propriedades de cura aventadas por determinadas agentes em narrativas literárias como os *romans*. Para a autora, o *roman* medieval “molda noções de amor e cura ao mesmo tempo que é moldado pela prática empírica. [...] No final, o romance revela que a prática empírica das mulheres é uma força de mudança na corte, mas que está fortemente ligada ao amor romântico. Essa ligação expande o papel dos discursos médicos e farmacológicos nas descrições do amor, ao mesmo tempo em que define ainda mais a medicina prática das mulheres” (DOGGETT, 2009, p. 7-8).



efeitos, bem como a responsável por sua elaboração, pertencem ao contexto insular e, nominalmente e geograficamente, à Irlanda. Ademais, esses conhecimentos e o resultado final da poção – induzir um casal à paixão – podem ser interpretados à luz de uma prática comum em narrativas medievais como os *romans: a magia do amor*.

Ao longo dos séculos XIX e XX vários autores e autoras dedicaram sua atenção em torno da problemática que a poção trazia consigo em relação à análise das narrativas do Ciclo Tristaniano. Destacaram-se no debate acerca das possíveis origens, heranças e “influências” da história de Tristão e Isolda: Gaston Paris (1839-1893), Joseph Bédier (1864-1938) e Gertrude Schoepperle (1882-1921). Segundo Gaston Paris, não havia dúvidas de que “é à raça celta que pertence a honra de tê-la criado [a história]” (PARIS, 1899, p. 117). Baseando-se em uma concepção essencialista do que seria essa “raça céltica”, Paris conectou a história dos jovens amantes tanto aos mitos gregos – como o de Teseu – quanto às narrativas indígenas do povo “celta”, cuja disposição histórica deixou como produto uma concepção e uma performance de amor até então incomparável e inédita, conceito esse que “nasceu e se realizou entre os celtas no poema de Tristão e Isolda, e forma uma das glórias de sua raça” (PARIS, 1899, p. 140).

Já para Joseph Bédier, essas supostas raízes célticas do Ciclo Tristaniano seriam inconcebíveis por um axioma por ele mesmo proposto, o de que “a lenda de Tristão só existe a partir do dia em que existe um romance de Tristão” (BÉDIER, 1905, p. 166). Explicando que “por romance, não queremos dizer necessariamente um poema regular e acabado, mas, pelo menos, *um material épico e romântico ricamente desenvolvido*” (BÉDIER, 1905, p. 167, grifo meu), as origens e a influência celtas na história deveriam ser desconsideradas, ou, pelo menos, questionadas ao máximo, já que esses povos não produziram nada que se considerasse como incluível a essa tradição literária, que para Bédier, teria sido inaugurada precisamente em língua francesa, a partir de inícios do século XII.

Foi apenas com os trabalhos de Gertrude Schoepperle que essas questões, foram, de fato, melhor endereçadas. Em seu pioneiro *Tristan and Isolt: a study of the sources of the romance* (1913), publicado em dois volumes, Schoepperle elaborou uma síntese original e inovadora com base nos trabalhos de Gaston Paris e Joseph Bédier, reconhecendo que este último estava certo “ao afirmar que as versões existentes [da história] refletem a personalidade dos redatores franceses” (SCHOEPPERLE, 1913, p. 3), e concordando com o primeiro acerca das origens célticas da história, propondo, então, novas e abundantes evidências empíricas que preenchessem os argumentos lacunares e inconclusivos de Gaston Paris.

Schoepperle propôs a hipótese de que seu estudo “apóia a ideia do Monsieur Bédier de que os textos existentes dependem de um poema biográfico anterior. Este poema continha, no entanto, *um corpo de tradições mais importante do que Monsieur Bédier reconhecia*” (SCHOEPPERLE, 1913, p. 5, grifo meu).

Compartilha-se aqui, em parte, da hipótese colocada pela obra de Gertrude Schoepperle, a saber, a sua tentativa de demonstrar que, dos substratos e raízes “celtas” mencionados pela autora, aqueles de origem irlandesa se colocam como centrais em uma dupla via de investigação.<sup>10</sup> Primeiro, por oferecerem os elementos poéticos e narrativos que foram posteriormente aproveitados pelos autores insulares e continentais da história; segundo, por dialogarem naturalmente com o contexto de produção das décadas finais do século XII, e, portanto, por terem sido ressignificados mediante o impulso colonial advindo da conquista da Ilha Esmeralda, sendo consumidos por uma nova audiência de colonos que, a partir disso, entrou em contato com

---

<sup>10</sup> Há que se reconhecer, sumariamente, o peso e a importância da obra de Gertrude Schoepperle tanto pelo fôlego de seu trabalho e das novidades por ela trazidas nos dois volumes de seu *Tristan and Isolt* quanto pelo pioneirismo de publicar esse estudo, no início do século passado, em um campo majoritariamente dominado por intelectuais homens, a Arthuriana, ou “estudos arturianos”. Em que pese as marcas do tempo em algumas partes de sua magnum opus, algo natural para uma obra centenária, o trabalho de Schoepperle mesmo hoje é considerado leitura incontornável dentro dos estudos arturianos e, particularmente, referência obrigatória em se tratando de estudos acerca do Ciclo Tristaniano e seu processo de construção histórico-literário.

as tradições históricas, culturais e literárias mais antigas de sua nova morada.

Creio que seja válido ainda comentar acerca da forma como Béroul compartilha com a sua audiência de ouvintes/leitores algumas informações relacionadas à natureza da poção. Narra o poeta: “senhores, por beber o vinho, / ouvistes que por tal caminho / de penas tempo estão, / mas não sabeis – sou de opinião – / quanto o efeito se conserva / do *lovendrinc*, vinho com ervas” (Béroul, 2020, p. vv. 2133-2138).<sup>11</sup> Devido ao estado fragmentário do único manuscrito sobrevivente do texto de Béroul, não é possível retroceder até o momento em que Tristão e Isolda bebem do “vinho com ervas” a caminho da Cornualha. Entretanto, o próprio Béroul informa que o público já tem conhecimento do fato, afinal, os senhores (*seignors*) – ao que tudo indica, a audiência aristocrática a qual se destinou primariamente o poema – já haviam ouvido falar anteriormente na narrativa acerca do ocorrido. O que chama atenção na passagem é a descrição da poção, chamada por Béroul de *lovendrins* no texto original, sendo composta a partir da mistura de um vinho com algumas ervas (*le vin herbez*, v. 2138).

Em seu poema, Béroul confidenciou à audiência a duração exata dos efeitos da bebida: “três anos foi quanto sofreram, / sem cor estão, enfraqueceram” (BÉROUL, 2020, p. 184-185, vv. 2131-2132).<sup>12</sup> A revelação se dá no contexto de fuga e exílio dos amantes na floresta de Morrois, precedido pela denúncia de adultério realizada pelos barões do rei Marc, culminando no episódio da farinha no chão dos aposentos reais, em que Tristão teria visitado Isolda no meio da noite, sendo denunciado pelo sangue derramado no chão por conta de uma ferida aberta em sua perna.<sup>13</sup> Já na versão de Thomas, não existe um limite temporal

---

11 *"Seignors, du vin de qoi il burent / avez oï, por qoi il furent / en si grant paine lonctens mis ; / mais ne savez, ce m'est avis, / a combien fu determinez / li lovendrins, li vin herbez"*

12 *"Trois anz plainiers sofrirent peine, / lor char pali et devint vaine"*

13 Esses eventos são narrados por Béroul entre os versos 655-804 e 1275-1367 (BÉROUL, 2020, p. 93-103; 132-137). Jacyntho Lins Brandão, em sua tradução do poema, identifica os episódios nomeando-os pelas sessões “A prova da flor da farinha” (p. 88-117) e “A floresta de Morrois” (p. 132-183).

para que os efeitos da poção feneçam, restando a Tristão apenas lamentar para seu cunhado Kaherdin,<sup>14</sup> os danos causados pela “bebida do amor” [*li lovendrins*], dizendo-lhe que “esta poção [*ce breuvage*] continha nossa morte, / nunca teremos cura dela; / ela nos foi dada em um momento / cuja perdição foi tê-la bebido. / Das dores deve ela se lembrar / e do sofrimento que passei por lhe amar” (THOMAS D’ANGLETERRE, 1995, p. 194-195, vv. 2649-2654).<sup>15</sup>

Na passagem acima, Tristão enfatiza que a causa primordial de sua má sorte foi de fato de ter bebido por engano, junto à Isolda, a poção. Ainda no poema de Thomas, o jovem relata, devido à poção, ter perdido “o carinho de todos os meus parentes, / do meu tio o rei e de toda sua gente. / Vilaneamente expulso / e exilado em terras estrangeiras” (THOMAS D’ANGLETERRE, 1995, p. 195, vv. 2655-2658).<sup>16</sup> Em algumas das versões derivadas do texto de Thomas, como no caso do poema de Gottfried von Straßburg e da saga escandinava, infere-se que os efeitos da poção são perpétuos. No caso das obras de Eilhart von Oberg e Béroul, um limite temporal, bem como seus efeitos, são estipulados em 4 (quatro) anos, no caso de Eilhart,<sup>17</sup> e 3 (três), no poema de Béroul.

---

14 No poema de Thomas, Tristão parte em exílio da Cornualha após Isolda ser restituída como rainha à corte de Marc, logo após o retorno da floresta do Morrois e a obtenção do perdão do rei. Ele dirige-se então, à Bretanha (extremo noroeste da França), onde lá se casa com Isolda “das mãos brancas” [*blanchemains*], irmã de Kaherdin.

15 “*El beivre fud la nostre mort, / nust n'en avrum ja mais confort. / A tel ure duné nus fu, / a nostre mort l'avum beü. / De mé dolurs li deit membrer / que suffert ai pur li amer.*”

16 “*Perdu en ai tuz mez parentz, / mun uncle le rei e ses gens. / Vilment ai esté congeiez / en altres terres eiseilleiez.*”

17 Na versão de Eilhart, o autor apresenta da seguinte maneira os efeitos de bebida: “A força do amor o impediu [Tristão] de deixar Isolda, e eles permaneceram juntos na floresta, acredite, até que o poder da poção diminuiu. Isso aconteceu quatro anos após terem-na bebido [...]. Pareceu, então, a ambos que deveriam se separar e, ambos, começaram a sofrer muito om as adversidades da floresta: não aguentavam mais um dia e mal podiam esperar pela noite” [*Love's might kept him from leaving Isalde, and they remained together in the forest, believe me, until the power of the potion waned. This happened four years after they had drunk it, as those say who read it in the book (which indeed may be telling the truth). It seemed to both of them that they should part, and both began to suffer greatly from the hardship of the forest: they couldn't bear it another day and could hardly wait through the night*], (EILHART VON OBERG, 1978, p. 101)

Nessas duas últimas versões, após a poção perder sua influência sobre os amantes, eles teriam tomado consciência de suas ações, lamentando, por exemplo, as precárias condições de vida a que estavam submetidos na floresta do Morrois. No poema de Béroul, Tristão se lamenta: “três anos, sem um dia falho / em que não viessem penas, / sem feriado algum apenas! / Esqueci da cavalaria, / a corte toda e a baronia! / Exílio tenho duradouro, / tudo me falta, pele e couro, / nem vou à corte, eu cavaleiro!” (BÉROUL, 2020, p. 186-187, vv. 2162-2169);<sup>18</sup> já Isolda diz “- Ai que infeliz! / da juventude o que é que eu fiz? / vivo no bosque como serva, / serviço ninguém me reserva! / Sou eu rainha e o nome pleno / *perdi por causa do veneno* [*en ai perdu par ma poison*] / que nós bebemos sobre o mar!” (BÉROUL, 2020, p. 188-189, vv. 2201-2207, grifo meu).<sup>19</sup>

As lamúrias vocalizadas pelo casal no texto de Béroul são explicadas, do ponto de vista narrativo e das intenções do autor, como consequências diretas da paixão proibitiva, induzida magicamente pelo “vinho com ervas” elaborado pela mãe de Isolda, que teria levado os amantes a romper com as regras e convenções sociais – sobretudo aquelas ligadas ao parentesco e matrimônio – particulares à quadra histórica e ao contexto social de produção das narrativas tristanianas. Em relação ao poema de Thomas, outras passagens são elucidativas para se compreender a contradição com o relato de Béroul, afinal, no *Tristan* de Thomas, os efeitos da poção são válidos enquanto os amantes estiverem vivos.

Desse modo, é Tristão quem novamente confia a Kaherdin os dissabores de seu amor por Isolda. No terço final do poema de Thomas, gravemente ferido por conta de uma batalha e à beira da morte, Tristão pede ao seu amigo que vá buscar Isolda

---

18 “Trois anz a hui, que rien n’i fal, / onques ne me falli pus paine / ne a foirié n’en sorsmaine. / Oublié ai chevalerie, / a seure cort et baronie. / Ge sui essillié du país, / tot m’est falli et vair et gris, / ne sui a cort chevaliers”.

19 “Lasse, dolente, / por qoi cüstes vos jovente ? / En bois estes com autre serve, / petit trovez qui ci vos serve, / je sui roïne, mais le non / en ai perdu par ma poison / que nos beümes en la mer”.

para ajudá-lo, “pois ninguém pode me curar, / com exceção de Isolda, a rainha: / isso é possível para ela, se ela quiser. / Ela tem o remédio e o poder para me curar / e, se soubesse, a vontade de fazê-lo” (THOMAS D’ANGLETERRE, 1995, p. 192, vv.2560-2564).<sup>20</sup> Para Laine Doggett, a “cura” para a agonia de Tristão é tanto uma cura física, de caráter medicinal, quanto uma cura simbólica, espiritual, pois, apartado da presença de sua amante, o jovem estaria sofrendo duplamente por conta de uma ferida do corpo e da alma/coração, pois, “ao encarnar os papéis de curandeira e amada, a própria Isolda torna-se o veículo pelo qual a imagem do amado como curador é substancialmente aprimorada” (DOGGETT, 2009, p. 131).

Enquanto não obtém o conforto [*cumfort*] para as dores de seu coração e a cura para os males físicos [*dolur*], Tristão sobe novamente o tom de suas lamúrias, e, implicitamente, evoca os efeitos malignos da poção: “tenho suportado tanta dor e tantas provações / que mal consigo sobreviver e estou no limite das minhas forças” (THOMAS D’ANGLETERRE, p. 195, vv. 2659-2660),<sup>21</sup> pois:

[...] este amor, este desejo que nos une, / ninguém os pode aniquilar; / nem angústia, nem dor, nem tormento / poderiam destruir nosso amor. *Quanto mais tentamos / nos separar, menos conseguimos. / Forçaram nossos corpos a se separarem, / mas não conseguiram aniquilar o amor* (THOMAS D’ANGLETERRE, 1995, p. 195, vv. 2661-2668, grifos meus).<sup>22</sup>

Nas passagens acima, os efeitos da poção são apresentados em primeiro plano, denotando que, por alguma razão, a separação dos amantes causaria efeitos tão deletérios à saúde física e mental de um dos dois, agindo como um efeito colateral tão brutal e

---

20 "Car nuls hume ne me put garir, / for sulement reïne Ysolt, / e le puet fere, sil volt, / la mecine ad e le poeir, / e se le seüst, le vuleir".

21 "Tant ai suffert peine e travail / qu'a peine vif e petit vail."

22 "La nostre amur, nostre desire, / ne poet unques hume partir ; / anguise, peine ne dolur / ne parente partir nostre amur. / Cum il unques plus s'esforcerent / de partir, mains epleiterent. / Noz cors feseint desevrer, / mais l'amur ne parent oster."

proibitivo, explicitando um tipo de *interdição*. Tais sequelas, violentas, restritivas e proibitivas acabam por demonstrar um caráter eminentemente punitivo em seus respectivos motivos condutores narrativos – as angústias e dores de Tristão e Isolda –, podendo ser compreendidos como exemplos de *tabus*. E é precisamente essa ideia embutida de *tabu* que torna factível supor uma possível correlação desses fenômenos proibitivos vocalizados nos poemas de Béroul e Thomas com o conceito irlandês de *geis* (plural *gessa*, em irlandês antigo) e sua relação com as práticas mágicas relacionadas ao amor.

### A Insularidade Hibernica entre o *Geis* e a Magia do Amor

Segundo James Mackillop, uma das possíveis definições oferecidas ao termo *geis* seria, precisamente:

Tabu ou proibição idiossincrática colocada sobre heróis e personagens proeminentes nas narrativas irlandesas. Em certos contextos, a imposição de um *geis* pode exigir uma demanda positiva ou liminar ou pode especificar outras ações como proibidas ou ilegais. [...] *A quebra de um geis muitas vezes traz morte instantânea e às vezes também um mal favor ou destruição para o povo do culpado* (MACKILLOP, 2016, p. 249, grifo meu).

Desse modo, um dos traços proibitivos da poção seria, justamente, o afastamento entre os amantes, embora em nenhuma das versões de Béroul e Thomas isso seja apresentando explicitamente nos textos. O período em que os amantes se exilam na floresta do Morrois, conhecido efetivamente apenas no texto de Béroul, é, paradoxalmente, um dos mais felizes e um dos mais difíceis para os amantes. Lá, os amantes viveram livres e longe das intrigas palacianas da corte do rei Marc, dos seus barões invejosos e desfrutaram única e exclusivamente de seu amor – e das habilidades de caça de Tristão. Ora, se um dos efeitos colaterais implícitos da poção seria o aparecimento de uma consciência culposa de suas ações, bem como a manifestação

física das dores do amor quando da separação física dos amantes, é possível entender as razões pelas quais Isolda e Tristão professam seu descontentamento com a situação em que foram colocados, dizendo a jovem rainha “Tristão amigo, neste horror / nos pôs quem bebida de amor / nos trouxe e juntos fez beber: / logro maior não pode haver!” (BÉROUL, 2020, p. 188-189, vv. 2216-2220).<sup>23</sup>

Definir precisa e objetivamente “magia” é uma tarefa um tanto quanto ingrata e de difícil aplicação, haja vista a polissemia do termo, o conjunto de práticas por ele traduzidas e mesmo o caráter relacional que o conceito traz consigo. Afinal, se “o estudo da magia é o estudo dos sistemas de pensamento que definiram magia de maneiras particulares, e das mudanças nesses sistemas ao longo do tempo” (JOLLY, 2002, p. 1),<sup>24</sup> há que se observar a contextualidade e o sentido histórico das práticas “mágicas” identificadas como tais na Idade Média. Em relação a ela, de modo geral, o termo comporta uma carga negativa que usualmente é atrelada às definições clericais e normatizadoras, como no caso daquelas apresentadas por Isidoro de Sevilha em sua *Etymologiae* ou em outros textos canônicos, como os penitenciais.

Assim como o tabu/*geis*, a magia também cumpria uma função social. Seja no sentido de apaziguamento ou de escalada das tensões comunitárias: se praticadas no domínio público com o intuito de ganho coletivo (como no caso de um favorecimento das colheitas), tinham o apoio da comunidade e de seus indivíduos; em contrapartida, caso realizada em foro privado com o objetivo de ganho meramente individual (como no caso em vinganças pessoais levadas a cabo por motivos de adultério, dívidas, traições, etc.) são rapidamente identificadas como nocivas, condenadas e legadas ao regime de ilegalidade no seio social (RUSSEL; ALEXANDER, 2019, p. 45).

---

23 BÉROUL, op. cit., p. 188-189. “Amis Tristran, en grant error / nos mist qui boivre d’amor / nos aporta ensenble a boivre, / mex ne pos pout el pas deçoivre.”

24 JOLLY, Karen. Medieval magic: definition, beliefs, practices. In: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina; PETERS, Edward. *Witchcraft and magic in Europe: The Middle Ages*. London: The Athlone Press, 2002, v. 3, p. 1.



Se, como sugeriu Robert Kieckhefer, o conceito for pensado como um “termo agregador” (KIECKHEFER, 2019, p. 16), tem-se que, da Antiguidade em diante, as práticas mágicas foram catalogadas em diversas atividades que iam desde à observação dos astros, à adivinhação, à leitura da sorte, às curas medicinais, etc.<sup>25</sup> Entretanto, Kieckhefer aponta que o mais válido seria entendê-la como um “termo constitutivo” (KIECKHEFER, 2019, p. 17), algo passível de ser definido por suas “formas específicas de referência” (KIECKHEFER, 2019, p. 17), ou seja, aquilo que a constitui para além de suas capacidades cumulativas. Kieckhefer argumenta que os termos agregadores seriam “termos de conveniência” e os constitutivos aqueles com “maior probabilidade de servir como ferramentas úteis para análise e comparação afinada” (KIECKHEFER, 2019, p. 17). Embora sua ênfase localize-se no sentido constitutivo, ambos não seriam, necessariamente, contraditórios.

Ora, as duas dimensões do conceito não ignoram – ou pelo menos quem o mobiliza não deveria ignorar – que, assim como o termo “religião”, o fato de “magia” ser primariamente entendida como um conceito não implicaria que ela mesma não encontre correspondência em relação à práticas e/ou fenômenos sociais característicos de todos os tipos de sociedades humanas ao longo da história, e que, por isso mesmo, são passíveis de existir nesses contextos como formas de expressão da ação e do pensamento humanos.

Segundo Kieckhefer, três seriam os elementos constitutivos da magia: a conjuração, a manipulação simbólica e uma volição diretamente eficaz. O primeiro, referente ao ato de invocar e comandar os espíritos, ao assumir e reconhecer suas presenças, conferindo não apenas a mera manipulação e sim o exercício de uma autoridade sobre estes (KIECKHEFER, 2019, p. 17). Quanto ao segundo, Kieckhefer retoma as concepções de James Frazer (1854-1941) acerca dos elementos pertencentes à natureza

---

25 Algumas delas também descritas pelo bispo Isidoro, como a necromancia.

e que de alguma maneira podem ser explicados e conectados simbolicamente aos astros (FRAZER, 1982), a partir dos quais canalizam e manifestam seus poderes (ervas, gemas, artefatos, etc.) (KIECKHEFER, 2019, p. 17). Por último, a volição/ diz respeito ao entendimento que um indivíduo – emissor ou destinatário – tem do efeito da prática mágica realizada, como por exemplo uma “maldição” ou uma “praga” rogada (KIECKHEFER, 2019, p. 18).

Desse modo, e a partir dos contornos estabelecidos, seria possível dizer que o *lovendrins* de Tristão e Isolda tem pelo menos dois dos sentidos constitutivos que uma prática mágica mobiliza. Primeiro, a manipulação simbólica, realizada pela mãe de Isolda no manejo das ervas que seriam misturadas ao vinho (*vin herbez*) e, em segundo, a volição consciente que, embutida nessa ação, resultou na paixão mortal dos amantes: afinal, como fala Béroul, “a mãe de Isolda à infusão / três anos deu p’ra sua ação. / P’ra Marco fez e p’ra sua filha, / outro provou – outra partilha” (BÉROUL, 2020, p. 184-185, vv. 2139-2142).<sup>26</sup>

Como o *Tristan* de Thomas não estabelece um limite temporal para os efeitos da poção, essa lacuna informativa talvez explique as razões pelas quais Tristão se entrega a grandes solilóquios e reflexões acerca de sua própria condição e do sofrimento causado pela quebra do tabu imposto: a separação física da amante. Já no texto de Béroul, logo após a expiração dos efeitos da poção, Tristão e Isolda recorrem ao eremita Ogrin em busca de conselho para obterem o perdão do rei Marc:

- Ora escutai: / por tanto assim vivemos, / foi o destino que tivemos. / Três anos são, sem dia falho, / em que não nos faltou trabalho. / Se, pois, pudermos meio achar / de Isolda reconciliar, / não buscarei nem mais um dia / a Marco fazer companhia, / mas este mês irei sem manha / a Loenois ou à Bretanha - / e seu meu tio preferir / ter-me na corte na corte p’ra o servir, / como se deve o servirei. / Senhor, meu tio é o rico rei. (BÉROUL, 2020, p. 194-195, vv. 2300-2314)<sup>27</sup>

---

26 "La mere Yseut, qui le bolli, / a trois anz d'amistié le fist. / Por Marc le fist et por sa fille : / autre en pruva, qui s'en essille."

27 Or escoutez. / Si longuement l'avon mence, / itel fu notre destinee. / Trois anz a bien,

Portanto, a separação efetiva dos amantes só ocorre muito depois na narrativa, e, embora a poção não esteja mais atuando sobre o casal, seu amor não desaparece junto à expiração da bebida, afinal, é Tristão quem diz à amada “*rainha franca, onde é que esteja, / vosso pr’a sempre eu todo seja!* / Separação eu não queria / se o preço de mi’a companhia / não fosse, bela, a privação / que sofreis, ora e desde então, / por mim, sem fim, neste deserto” (BÉROUL, 2020, p. 190-191, vv. 2249-2254, grifo meu).<sup>28</sup> A poção, preparada habilmente por sua mãe, uma rainha irlandesa, conecta e amarra Isolda à sua ancestralidade e aos costumes ibéricos. Embora consumida por engano, é precisamente a não-intencionalidade do ato que permeia a tragédia que recai sobre a futura rainha e seu amante, pois ambos, corroborando com o argumento de Isolda perante a Marc, nunca se amaram de “amor vilão”. Entretanto, os efeitos proibitivos são sentidos de um modo bem mais violento no poema de Thomas, o que pode levar a uma melhor qualificação acerca da definição de *geis* colocada acima.

A separação física dos amantes é o gatilho que aciona o impeditivo de caráter idiosincrático definido como *geis* e assimilado como um tabu. Comuns nas narrativas irlandesas alto-medievais, as múltiplas instâncias e agências desses tabus pareceriam, de início, “caprichosas ou deliberadas, até serem vistas em contextos mais amplos” (MACKILLOP, 2016, p. 249). Desse modo, seria necessário tanto uma análise narrativa quanto histórica para melhor averiguar essa questão. Para Bernard Mees, os *gessa* irlandeses não encontraram paralelos imediatos nas narrativas arturianas, sendo elementos particularmente vinculados às tradições insulares, gaélicas (escocesas e irlandesas), “tão peculiares em alguns aspectos que parecem ser partes essenciais do que faz alguns dos primeiros contos irlandeses parecerem tão

---

*que rien n'i falle, / onques ne nos falli travaille. / S'or poions conseil trover / de la roïne racorder, / je ne querrai ja plus nul jor / estre o le roi Marc a seignor ; / Ainz m'en irai ançois un mois / en Bretagne ou en Loenois. / Et se mes oncles veut souffrir / moi a sa cort por lui servir / gel servirai si com je doi. / Sire, mon oncle est rich roi."*

28 "*Roïne franche, ou qu je soie, / vostre toz jorz me clameroie. / Ne vosise la departie, / s'estre peüst la conpaignie, / ne fust, bele, la grant souftraite / que vos soufrez et avez faite / toz dis por moi par desertine."*

irlandeses” (MEES, 2009, p. 144). Além disso, Mees argumenta que a associação imediata e unívoca do *geis* como tabu poderia acarretar em uma compreensão redutora ou mesmo limitante do conceito:

[...] interpretar os *geasa* [pl., em irlandês moderno] como tabus não os explica muito bem, pois o tabu é uma qualidade que geralmente é imanente em um objeto, ato ou animal, não em um indivíduo; [...]. Usar um palavrão – um tabu moderno – pode ser uma coisa ruim de se fazer, mas o tabu existe na palavra e em seu palavrão: não é uma característica idiossincrática da pessoa que o usa. (MEES, 2009, p. 144)

Bernard Mees também comenta que a existência do *geis* e a sua aplicação no contexto das narrativas vernaculares irlandesas “parece mais próxima de estipulações pessoais sobrenaturais do que de tabus” (MEES, 2009, p. 145). Além do fato de que “quanto mais poderoso ou famoso o herói ou rei irlandês, mais *gessa* eles geralmente parecem ter atraído; é quase como se os sinais fossem uma espécie de reflexo do nível de responsabilidade (ou honra) da pessoa a eles sujeita” (MEES, 2009, p. 145). E isso pode ser verificável no caso das ações perpetradas por uma rainha, Isolda, e por um cavaleiro, de linhagem aristocrática e sobrinho de um rei, Tristão.

De fato, a documentação legal produzida e circulada na Irlanda entre os séculos VI-IX já previa a tipificação dessas práticas em seus ordenamentos, fossem nos conjuntos de leis seculares [*féineanchas*, ou “lei dos homens livres”] e mesmo nas leis canônicas. Ainda que a poção e o seus efeitos estejam incorporados a uma narrativa literária, o fenômeno ou a prática social do manejo de filtros, unguentos e bebidas com propriedades sobrenaturais não eram estranhos à sociedade irlandesa alto-medieval ou mesmo à audiência cortesã e nobiliárquica a qual se dirigiram os poemas de Bérout e Thomas.

A consciência dessas ações ou mesmo a sua **prática histórica** podem ser verificadas em evidências diversas, cujos

exemplos povoam desde narrativas históricas, contos e até mesmo hagiografias, como no caso irlandês. Mark Williams aponta para a existência de uma contradição documental entre as práticas mágicas de fundo histórico e aquelas de cunho literário. Segundo o autor, por “magia literária”, se entende aqueles “exemplos explícitos de feitiços e encantamentos, não uma atmosfera inespecífica do maravilhoso, milagroso ou sobrenatural”, como é o caso da poção (WILLIAMS, 2019, p. 126).

Entretanto, sua contraparte “oficial” ou “formal”, ao menos do ponto de vista histórico e jurídico é (re)conhecida na Irlanda, pelo menos, desde o final do século VI, como no caso do Penitencial de Finnian.<sup>29</sup> Ademais, Williams comenta que em determinados contextos, como no Irlandês, “o fator crucial é que a magia literária no mundo celta geralmente se passa no passado, nunca no mundo medieval contemporâneo” (WILLIAMS, 2019, p. 126), o que autorizaria um análise comparativa entre dois espaços e temporalidades distintas do ponto de vista histórico e literário desde que se atentasse aos problemas causados por esse deslocamento temporal intencional.

Dentre os documentos cujas práticas foram tipificadas e identificadas como “mágicas” dentro de um pano fundo histórico, destacam-se os chamados livros penitenciais. De modo geral, esses textos eram manuais eclesiásticos responsáveis por catalogar uma série de pecados e aplicar as suas respectivas punições, que variavam de acordo com a gravidade do delito cometido. Esses catálogos de penas e expiações serviram aos prelados como guias de trabalho, pois seu exercício ministerial lidava com os problemas de ordem mundana surgidos no interior das comunidades onde atuavam (FARRELL, 2021, p. 57-58). Também se sabe que os primeiros

---

29 O penitencial de Finnian é tradicionalmente atribuído à figura de São Finnian de Clonard (c. 470 – c. 563), santo considerado um dos precursores do monasticismo irlandês, fundador e primeiro abade da Abadia de Clonard, hoje um pequeno vilarejo localizado no atual condado de Meath, noroeste da Ilha da Irlanda e sob jurisdição da República da Irlanda. Segundo Rob Meens, esse texto é um dos mais antigos documentos “contendo orientações detalhadas sobre as tarifas penitenciais a serem impostas por pecados específicos” traçando uma clara distinção entre leigos e clérigos quando da atribuição de uma determinada penitência (MEENS, 2014, p. 45).

livros penitenciais foram produzidos e circularam inicialmente nas regiões insulares da Europa Ocidental, sobretudo na Irlanda e na antiga Britânia durante a Alta Idade Média (MEENS, 2014, p. 37).

Dentro desse contexto, os primeiros penitenciais irlandeses e britânicos chamavam atenção para as práticas envolvendo o manejo de poções, filtros, unguentos ou substâncias cuja propriedade sobrenatural poderia ser manipulada pelos indivíduos para, por exemplo, curar infertilidade, impotência ou mesmo “atar” casais para a eternidade (BORSJE, 2012, p. 12-13). No caso do supracitado Penitencial de Finnian, o cânone § 18 alertava que se um clérigo ou uma mulher se utilizassem de alguma prática mágica para enganar outrem, essa falta seria considerada como um “pecado monstruoso” [*inmane peccatum*], sendo punida mediante seis anos de penitência, “três a pão e água, e durante os anos restantes se abster de vinho e carne” (BIELER, 1963, p. 77-78).<sup>30</sup> Considerado o penitencial irlandês mais antigo que se tem registro (MEENS, 2014, p. 45), é possível ainda observar uma associação entre a prática deliberada de se infligir danos diretos a alguém por intermédio de ações consideradas “mágicas” e as *mulheres*, identificadas no texto como *mulier malefica*, ou seja, “feiticeiras”.<sup>31</sup>

O ato é então condenado a partir do próprio termo em latim utilizado para descrevê-lo, o *maleficio* [“ato maligno”]. Os cânones seguintes, § 19 e § 20, dão mais detalhes acerca das circunstâncias e implicações que a mobilização de determinadas práticas podem acarretar aos indivíduos por ela responsáveis:

---

30 “[...] *sex annis peniteat, tribus cum pane et aqua per mensura et in residuis .iii. annis abstineat a uino et a carnibus.*”

31 No cânone completo, lê-se que “Se algum clérigo ou mulher que pratica magia tiver desviado alguém por seu ato maligno, [isso] é um pecado monstruoso, mas que pode ser expiado pela penitência; tal ofensor deve penitenciar por seis anos, três a pão e água, e durante os três anos restantes se abster de vinho e carne.” [*Si quis clericus uel si qua mulier malefica uel malificus si aliquem maleficio suo deciperat, inmane peccatum est sed per penitentiam redimi potest; sex annis peniteat, tribus cum pane et aqua per mensura et in residuis .iii. annis abstineat a uino et a carnibus*] (BIELER, 1963, p. 78-79).

§ 19. Se, no entanto, tal pessoa não enganou ninguém, mas fez isso a alguém por conta de um amor sedutor, deve penitenciar por um ano inteiro com uma ração de pão e água. § 20. Se uma mulher, por sua magia [*mulier maleficio*], induzir outra mulher ao aborto da criança que concebeu de alguém, deve penitenciar por meio ano com uma ração de pão e água, e se abster por dois anos de vinho e carne e jejuar por seis períodos de quarenta dias a pão e água. (BIELER, 1963, p. 79-81)<sup>32</sup>

O cânone § 19 chama a atenção para o fato de que a prática mágica induzida por seu realizador, em caso de “amor sedutor” [*inlecebrosus amore*], não seria de natureza desencaminhada ou mesmo enganosa, visto que, nesse caso, seus efeitos parecem ser caráter afrodisíaco, como apontando por Jacqueline Borsje (BORSJE, 2010, p. 174). Segundo a autora, “uma variedade de coisas eram (com ou sem razão) consideradas afrodisíacos: ervas, plantas, raízes, cogumelos, partes de animais, pelos e secreções do corpo humano, texto em pergaminho, óleo batismal, hóstia ou misturas destes e outros materiais” (BORSJE, 2010, p. 174-175), o que, considerando a descrição oferecida por Bérout e Thomas, poderia ser aplicado à poção elaborada pela mãe de Isolda. Ainda segundo Borsje, a “magia do amor” a qual a poção dos *romans* tristanianos, bem como as práticas citadas nos cânones do penitencial de Finnian, pode ser definida a partir dos “instrumentos verbais e materiais por meio dos quais sentimentos eróticos e afetuosos são despertados ou destruídos de forma sobrenatural” (BORSJE, 2012, p. 6).

Ora, é possível considerar que ambas tradições, literária e histórica, aludidas por Mark Williams em relação às práticas mágicas encontram-se presentes nos *romans* tristanianos da Idade Média Central. Entretanto, de que maneira? Se, do ponto de vista literário, as narrativas tradicionais irlandesas são situadas em períodos anteriores à época medieval em que foram

---

32 “§ 19. Si autem non deciperat aliquem sed pro inlecebrosus amore dederat alicui, annum integrum peniteat cum pane et aqua per mensura. § 20. Si mulier maleficio suo partum alicuius perdiderit, dimendum annum cum pane et aqua peniteat per mensura et duobus annis abstineat a uino et a carnibus et sex quadragissimas (ieiunet) cum pane ate aqua.”

majoritariamente compiladas e registradas por escrito, uma das complicações resultantes seria delinear, objetivamente, a ontologia das práticas mágicas e de seus realizadores na Ilha.

Mesmo no contexto de uma Irlanda em processo de cristianização, documentos tão antigos (séculos VI-VII) quanto os livros penitenciais de Finnian e de Columbano, bem como o Sínodo de Patrício, tipificam as ações “mágicas” de modo a incluírem não apenas os delitos cuja motivação tenha sido incutir o amor em outrem. No caso do Penitencial de Columbano,<sup>33</sup> o texto informa que, à maneira dos “médicos do corpo” [*corporum medici*] que combatem as doenças e os danos físicos causados em alguém, “da mesma forma, os *doutores espirituais* devem tratar com diversos tipos de curas as *feridas das almas*, suas doenças, [ofensas], dores, mazelas e enfermidades” (BIELER, 1963, p. 98-99, grifos meu).<sup>34</sup> Já o Sínodo de Patrício, no cânone § 14, diz que “o cristão que matar, ou fornicar, ou *jurar a um adivinho à maneira dos gentios*, deverá cumprir um ano de penitência por cada um desses crimes; completado o ano da penitência, apresentar-se-á, acompanhado de testemunhas, e depois será desobrigado por um sacerdote” (BIELER, 1963, p. 56-57).<sup>35</sup>

Ora, não seria, diante do exposto acima, a paixão desencadeada pela poção, instrumentalizada pela magia do amor, tanto uma chaga corpórea, quanto uma ferida da alma [*animarum uulnera*]? No trágico final narrado por Thomas, é dito que ambos

33 Texto atribuído a Columbano (540-615), um santo irlandês nascido em Leinster, cujo papel missionário foi central para a expansão dos pressupostos monásticos insulares no continente, levando-o, inclusive, a envolver-se em intensas disputas com o clero local. Posteriormente, sua vocação o levaria até o norte da península itálica, onde lá fundaria a abadia de Bobbio, falecendo por volta de 615 E.C. O texto encontra-se registrado em dois manuscritos continentais tardios (séculos IX-X), e, embora acredite-se que tenha sido escrito na antiga França, “indubitavelmente inspira-se numa tradição insular, como o demonstra o facto de utilizar o penitencial de Finnian”. É dito ser também o primeiro livro penitencial a se referir forma explícita aos pecados cometidos por todos os cristãos: leigos, clérigos e monges (MEENS, 2014, p. 55). Ver também Morais (2022, p. 53-59).

34 “*Ita igitur etiam spiritales medici diuersis curationum generibus animarum uulnera morbos [culpas] dolores aegritudines infirmitates sanare debent.*”

35 “§ 14. *Christianus qui occiderit aut fornicationem fecerit aut moregentilium ad aruspice iurauerit, per singula cremina annum penitentiae agat; impleto cum testibus ueniat anno penitentiae et postea resoluatur a sacerdote.*”



os amantes encontram seu fim graças à força que amor que sentiam um pelo outro: “Tristão morreu de desejo por ela, / Isolda, que não conseguiu chegar a tempo. / *Tristão morreu por amor a ela, e a bela Isolda por ternura a ele* (THOMAS D'ANGLETERRE, 1995, p. 212, vv. 3275-3278, grifo meu).<sup>36</sup> Em uma outra passagem do poema de Thomas, Tristão lamenta-se a Kaherdin pelo fato de sentir-se abandonado por Isolda em sua hora de necessidade, a saber, ferido gravemente após uma batalha:

O que terei a ver com o seu amor, / se ela me abandona enquanto estou sofrendo? / Não vejo que utilidade tem para mim o seu afeto / se me decepciona agora que preciso tanto dela. / Terá sido em vão todo o consolo que ela pôde me trazer, / se não me socorrer contra a morte. / Não sei de que serve para mim que me ame, / se ela se recusa a ajudar na minha salvação. (THOMAS D'ANGLETERRE, 1995, p. 195-196, vv. 2687-2694)<sup>37</sup>

Isolda é a única capaz de curar as feridas de Tristão. Tanto como uma “doutora do corpo” quanto “do espírito”, cabe à jovem dele cuidar, pois não apenas o amor, mas a própria vida de Tristão a ela pertence. A magia do amor tem aqui o seu efeito deletério, e o *geis* insular, habilmente conectado à narrativa, requisita à audiência intra e extratextual que mobilize seus referenciais e seu horizonte de expectativas acerca da plausibilidade e *eficácia* dos efeitos das artes mágicas, aqui representadas pelo *lovendrinc*. Como eternizado pelos versos de Marie de France, “bela amiga, assim somos nós: / nem tu sem mim, nem eu sem tu” (MARIE DE FRANCE, 1990, vv. 77-78).<sup>38</sup>

---

36 "*Tristrant murut por sun desir, / Ysolt, qu'à tens n'i pout venir. / Tristrant murut por su amur / E la bele Ysolt pur tendrur.*"

37 "*Que me valdra la sue amur, / Se ore me defalt en ma dolor ? / Ne sai que l'amisté me valt / s'a mun grant besuing ore fait / poi m'ad valu rut sun confort / s'ele ne m'ait cuntre mort. / Ne sai que l'amur ait valu, / se aïder ne moi volt a salu.*"

38 "*Bele amie, si est de nus : / ne vus senz mei ne jeo senz vus !*"

## Considerações Finais

Aqui tendo acordo com a proposição de Bernard Mees, se esses dispositivos acabam por representar narrativamente determinadas obrigações sociais e demais questões relacionadas à honra e deveres, estipulados por base no *status*, também “os tabus, é claro, muitas vezes têm uma função social semelhante em muitas sociedades – eles impõem normas sociais desejáveis” (MEES, 2009, p. 145), embora, geralmente e a depender do contexto, “os *geases* são pessoais demais para serem interpretados apenas nesses termos” (MEES, 2009, p. 145). Ademais, os *gessa*:

[...] podem ter sido originalmente relacionados a ritos realizados por jovens nobres na sociedade irlandesa primitiva – os *geases* claramente não eram empreendimentos voluntários – e obviamente têm um sentimento de destino, honra e justiça sobre eles. De fato, alguns tentaram conectá-los com a noção irlandesa de *fír* ‘verdade’, um senso quase platônico de correção ou responsabilidade (ou seja, em termos de permanecer verdadeiro) sintetizado no *fír flatha* ou ‘verdade dos reis’ associado a monarcas justos. Em tais interpretações, os *geases* são vistos como corretivos sobrenaturais fatalistas que agem para manter a ordem social e natural. [...] mais do que apenas decoração narrativa, parece provável que originalmente servissem para expressar (ou indicar) importantes lições culturais, éticas ou funções essenciais – daí a sugestão de uma ligação com a ideia de ‘verdade’ (MEES, 2009, p. 146-147).

Desse modo, a hipótese aqui colocada é a de que, nos poemas de Béroul e Thomas, os *gessa* pessoais acionados e causados pelo efeito do *vin herbez/lovendrins/boivre d’amour* têm “a qualidade de contratos pessoais fatídicos e, portanto, acredita-se que eles tenham refletido algum tipo de prática religiosa pagã” (MEES, 2009, p. 145-146), em especial, aquelas veiculadas na literatura irlandesa da Alta Idade Média e reaproveitadas, ao menos no seu subtexto, pelos continuadores da tradição literária e histórica do Ciclo Tristaniano nas ilhas e no continente, sobretudo, nos períodos subsequentes à colonização da Ilha Esmeralda em finais do século XII.

Desse modo, o *geis* ao qual estariam submetidos os amantes, na perspectiva apontada por Bernard Mees de “contrato pessoal” de referência não-cristã e insular, seria: a separação do casal, mesmo em caso de validade perene do filtro – como no caso do *Tristan* de Thomas –, causaria um tal estado de dor lancinante, física e espiritual, que levou os amantes a se entregarem de corpo e alma aos imperativos desse amor de modo a evitar, ainda que momentânea e fracassadamente, suas consequências mais terríveis, danosas e violentas a si próprios e a outros com eles envolvidos. O “contrato” firmado, que estabeleceria a criação do dispositivo de interdição, o tabu, o *geis*, foi, precisamente, o ato de terem compartilhado da poção – mesmo não cientes de seu conteúdo.

A poção sela a personalidade do *geis* atrelado aos amantes e o seu caráter eminentemente identitário e idiossincrático, proveniente do espaço de onde ele advém e dos sujeitos por ela envolvidos e associados. Portanto, não seria possível eliminar a possibilidade de que os poetas que continuaram e aprofundaram a história de Tristão e Isolda nos séculos XII e XIII assim fizeram mediante a resignificação e o reaproveitamento de temas considerados “originais” ou, no mínimo, “tradicionais” da lenda dos amantes. Desse modo, seria possível inferir, como apontou sugestivamente Mary Brockington, que esses autores, se não copiaram ou incorporaram narrativas específicas contendo os temas e assuntos narrados em suas respectivas versões, ao menos teriam conhecimento de um conjunto variado de contos, histórias e lendas *parecidas e correspondentes*, dos quais extraíram e reinterpretaram “motivos quando necessário, reformulando-os para atender a seus propósitos individuais” (BROCKINGTON, 1998, p. 15).

## Referências

### FONTES

BÉDIER, Joseph (ed.). **Le roman de Tristan par Thomas** : poème du XII<sup>e</sup> siècle. Paris : Firmin Didot, 1905, vol. II.

BÉROUL. **O romance de Tristão**. [Trad.: Jacyntho Lins Brandão]. São Paulo: Editora 34, 2020.

BIELER, Ludwig (ed.). **The Irish penitentials**. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963.

EILHART VON OBERG. **Tristrant**. [Translated, with an introduction, by J. W. Thomas]. Lincoln, USA: University of Nebraska Press, 1978.

MARIE DE FRANCE. **Lais de Marie de France**. [Traduits, présentés et annotés par Laurence Harf-Lancner, texte édité par Karl Warnke]. Paris : Librairie Générale Française, 1990.

THOMAS D'ANGLETERRE. **Tristan et Yseut**. In : MARCHELLO-NIZIA, Christiane (ed.). *Tristan et Yseut* : les premières versions européennes. Paris : Gallimard, 1995, p. 123-212.

### Bibliografia

ADAMS, Tracy. **Violent passions**: managing love in the old French verse romance. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

ALTEPARMAKIAN, Ana Carolina Pedrosa. **“Pur mei avez perdu la vie”**: gênero e historicidade no *Roman de Tristan*, de Thomas da Inglaterra (c. 1170). 395f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. Disponível em: <<https://shorturl.at/fnwY3>>. Acesso: 03 jun., 2023.

BENSKIN, Michael; HUNT, Tony; SHORT, Ian. Un

nouveau fragment du Tristan de Thomas. **Romania**, v. 113, n. 451-452, 1992, p. 289-319. Disponível em: <<https://shorturl.at/xzWZ2>>. Acesso: 31 ago., 2023.

BORSJE, Jacqueline. Rules & legislation on love charms in early medieval Ireland. **Peritia**, v. 21, 2010, p. 172-190. Disponível em: <<https://bit.ly/45cGzKk>>. Acesso: 17 mai., 2023.

----- Love magic in medieval Irish penitentials, law and literature: a dynamic perspective. **Studia Neophilologica**, v. 8, p. 6-23, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/34KMKXE>>. Acesso: 06 abr., 2023.

BROCKINGTON, Mary. Discovery in the Morrois: antecedents and analogues. Part 1. **The Modern Language Review**, v. 93, n. 1, January 1998, p. 1-15. Disponível em: <<https://bit.ly/3O7BH2Y>>. Acesso: 13 mai., 2023.

BUSBY, Keith. **French in medieval Ireland, Ireland in medieval French: the paradox of two worlds**. Turnhout, BEL: Brepols, 2017.

DOGGETT, Laine E. **Love cures: healing and love magic in Old French romance**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2009.

FARRELL, Elaine Pereira. Penance and punishment in early medieval Ireland. **Peritia**, v. 32, p. 57-78, 2021. Disponível em: <<https://bit.ly/3YrVMDW>>. Acesso: 14 dez., 2022.

FRAPPIER, Jean. Structure et sens du Tristan : version commune, version courtoise. **Cahiers de civilisation médiévale**, v. 6, n. 23, 1963, p. 255-280. Disponível em: <<https://bit.ly/3WgekGl>>. Acesso: 17 mai., 2023.

----- Structure et sens du Tristan : version commune, version courtoise (suivre et fin). **Cahiers de civilisation médiévale**, v. 6, n. 24, 1963, p. 441-454. Disponível em: <<https://bit.ly/41Hhfck>>. Acesso: 17 mai., 2023.

GRIMBERT, Joan Tasker (ed.). **Tristan and Isolde: a**

casebook. [2002]. 2<sup>nd</sup> ed. New York; London: Routledge, 2012.

JOLLY, Karen. Medieval magic: definition, beliefs, practices. In: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina; PETERS, Edward. **Witchcraft and magic in Europe: The Middle Ages**. London: The Athlone Press, 2002, v. 3, cap. 1, p. 1-71.

KIECKHEFER, Robert. Rethink how to define magic. In: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (ed.). **The Routledge history of medieval magic**. New York: Routledge, 2019, p. 15-25.

MEENS, Rob. **Penance in medieval Europe, 600-1200**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

MEESE, Bernard. **Celtic curses**. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2009.

MORAIS, Luan Lucas A. Penitenciais. In: VEREZA, Renata Rodrigues; MAGELA, Thiago Pereira da Silva (orgs.). **História medieval: fontes & análises**. Niterói, RJ: Eduff, 2022, p. 53-59. Disponível em: <<https://shorturl.at/lqsHZ>>. Acesso: 14 ago., 2023.

PARIS, Gaston. *Poèmes et légendes du Moyen-Âge*. Paris : *Société d'Édition Artistique, 1899*.

SCHOEPPERLE, Gertrude. **Tristan and Isolt: a study of the sources of the romance**. Frankfurt, GER: Joseph Baer & Co.; London: David Nutt Publisher, 1913, 2 vols.

VEACH, Colin. Conquest and conquerors. In: SMITH, Brendan (ed.). **The Cambridge History of Ireland: vol. I, 600-1550**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018, pp. 157-181.

VINCENT, Nicholas. VINCENT, Nicholas. Angevin Ireland. In: SMITH, Brendan (ed.). **The Cambridge History of Ireland: vol. I, 600-1550**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018, pp. 185-221.

WILLIAMS, Mark. Magic in Celtic lands. In: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (ed.). **The Routledge history of medieval magic**. New York: Routledge, 2019, p. 123-135.

WISNIK, José Miguel. A paixão dionisíaca em Tristão e

Isolda. In: NOVAES, Adauto (org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 221-260.

# É Possível Falar de Classe na Baixa Idade Média? Uma Análise da Revolta Popular de 1381

*Luiza Santana Locatel Araujo<sup>1</sup>*

## Introdução

O conceito de classe foi amplamente debatido na historiografia social do século XX. Entretanto, segundo *Ciro Flamarion Cardoso* (2012) com o colapso soviético e sobretudo com as novas abordagens da Nova História Cultural, durante a década de 80, como, a exemplo, centro e periferia, as análises baseadas em classes sociais, que dominavam a História Urbana da baixa Idade Média foram cada vez mais abandonadas. Consideradas ultrapassadas, chegaram a um número mínimo de produções acadêmicas. A exemplo disso, alguns autores como *Marcelo Cândido da Silva* (2020) afirma que “comunidades” constituiriam uma ferramenta para melhor compreensão da espacialização social do que termos como estamento e classe social.

Evidentemente, a sociedade medieval europeia é marcada pelo uso agrário e pelo poder político concentrado na mão da nobreza e do alto clérigo. Apesar disso, na baixa Idade Média a

---

<sup>1</sup> Graduanda do curso de História pela Universidade Federal do Espírito Santo. [Luizalocatel.hist@gmail.com](mailto:Luizalocatel.hist@gmail.com)



relação campo cidade ganha extrema força, e o contraste entre as pulsantes cidades da baixa Idade Média e das vilas se torna cada vez mais evidente em algumas localidades. Nesse sentido, as análises referentes ao período da baixa Idade Média, primeiramente tomadas por uma compreensão de classes, após passarem pela virada crítica da terceira geração dos Annales (CARDOSO, 2012), passam a ser substituídas por termos como “status” e similares. Jeff Fynn-Paul (2014) aponta que “classe alta” é substituída por “elite”, da mesma forma, “classe média” perde lugar para “grupos médios” e a “classe trabalhadora” se torna simplesmente “trabalhadores” ou “camponeses”.

Contudo, apesar de ter sido explorada diversas vezes sob a luz do conceito de classes, pouca atenção tem sido dada à história dos conflitos que permeiam a baixa Idade Média. Entender essa problemática é importante para compreender que a imagem de passividade das classes baixas durante o medievo não se sustenta. Muito pelo contrário, podemos observar diversos casos de insatisfações, conflitos e ataques diretos à estrutura feudal. Isso fica evidente não somente na constatação da revolta que será analisada abaixo, mas também em Florença, com a *Revolta dos ciompi* (1344), na Transilvânia, com a *Revolta dos camponeses de Bâbolna* (1437) e até mesmo em Languedoc, na *Revolta dos Tuchins* (1363), muitas narradas em livros como *Popular protest in late medieval Europe* (2004) de Samuel Cohn, e *Class conflict and the crises of Feudalism* (2004), de Rodney Hilton. Deste modo, questiona-se a aplicabilidade do conceito de classes, para determinadas análises, vista a comum substituição do termo por sinônimos. Ademais, busca-se compreender se, após a virada crítica da historiografia, ainda é possível falar de classe na baixa Idade Média ou se tal conceito deve permanecer em desuso.

A partir da problemática apresentada, este capítulo tem como objetivo responder ao problema conceitual de classes, que, por muitas vezes, dada sua imensa bagagem teórica, pode ser considerado impreciso e confuso. Nesse sentido, pretende-se responder se tal conceito se faz adequado para compreender

as relações sociais no medievo e se o uso do conceito de classes pode ser usado como instrumento de mediação capaz de fornecer respostas e interpretações aos pesquisadores que o utilizam. Também, analisar tais revoltas medievais possibilitará a compreensão de sua aplicabilidade ou imprecisão, visto que constituem registros de conflitos entre donos e utilizadores da terra. Trata-se, pois, de um estudo exploratório, contextualizado na baixa Idade média durante o século XIV que objetiva compreender a aplicabilidade do conceito de classes a partir de cenários de conflito de interesses, assim como demonstrar a impossibilidade de aplicação de outros termos para a compreensão desses conflitos. Para isso, será analisada a Revolta Inglesa de 1381, episódio que marca o século XIV inglês.

### Um Panorama da Revolta

A Idade Média por muitas vezes é compreendida erroneamente como dotada de relações complementares e sem conflitos entre classes, sobretudo com o consolidado imaginário do feudalismo, que divide a sociedade em bellatores, oratores e laboratores, ou seja, aqueles que guerreiam, os que rezam e os que trabalham, como observado criticamente pela obra de Georges Duby (1978). Apesar de ter escrito seu estudo a partir de um recorte limitado ao norte da atual França (RUCQUOI, 2014), foi amplamente aplicado nos estudos medievais. Entretanto, a noção de harmonia social promovida pela divisão das três ordens pode ser amplamente contrariada.

Para Le Goff “as lutas sociais eram ásperas e constantes, mesmo com o aparecimento de formas mais pacíficas e organizadas de resistência das classes e grupos dominados” (2005, p.10). De fato, haviam conflitos sociais “ásperos e constantes” por toda a Europa, a mais conhecida desses, a Revolta Inglesa de 1381, também ficou conhecida como a Revolta de Wat Tyler. Situada no contexto da Guerra dos Cem Anos, a Guerra foi marcada por uma série de batalhas entre franceses e ingleses durante

a segunda metade do século XIV e a primeira do século XV, e também no contexto do aparecimento da Peste. Tal contexto propiciou um cenário de aumento de taxas que deveriam ser pagas pelo campesinato e uma brusca diminuição da força produtiva ocasionada pela mortalidade da Grande Praga. De acordo com Horrox, a Peste chegou na Inglaterra em 1348, e quase metade da população morreu em cerca de 18 meses (2013, p. 3-10).

Se faz necessário ponderar, entretanto, que a Revolta de 1381 não é um caso isolado, e não se constitui como a única revolta do medievo. É possível reconhecer, durante a Idade Média, diversas revoltas e levantes de diferentes teores, contra o senhorio, contra o clero e até mesmo entre o próprio campesinato (COHN, 2004).

### Para Pensar a Revolta Inglesa

Para melhor compreensão das possibilidades de aplicação do conceito de classe optou-se por analisar apenas a Revolta de 1381 por ser a mais bem documentada. Entretanto, existem análises da historiografia urbana que tratam, por exemplo, a respeito da caracterização do surgimento de uma classe média artesã no fim da Idade Média, como Dumolyn e Haemers (2013) e também dos interesses de classes na Revolta de Karls ou Flemish Revolt de 1323, como Demets e Dumolyn (2016). Trata-se de uma pesquisa qualitativa e exploratória a partir de fontes clássicas da História Urbana, como, Hilton (2004; 2014), Horrox (2006; 2013) e Hanawalt (1979; 1990). Autores clássicos, sobretudo de referência marxista e/ou weberiana majoritariamente são os que optam por usar o termo classe enquanto outros optam por utilizar termos que desvincule a narrativa dos paradigmas vistos como superados. A exemplo, Harvey Goldberg aponta sua preferência pelo termo elite sobre o termo classe (1968), Deborah Youngs (1999) substitui “classe trabalhadora” a “working class” por “labourers” ou, simplesmente “trabalhadores”.

O interesse em estudar a aplicabilidade do conceito de classes, pois, se originou de leituras sobre a desarticulação do

modo de produção feudal, reparando-se que o termo classe, em contraposição à historiografia da década de 80, era substituído por sinônimos. Surgiu-se, assim, a necessidade em realizar um estudo visando compreender as possibilidades interpretativas fornecidas por tal conceito, visto que compreender tal problemática é fundamental para que seja possível analisar o uso do conceito de classes como instrumento de mediação capaz de fornecer respostas e interpretações aos pesquisadores que o utilizam.

Ademais, para a compreensão da Revolta de 1381, além dos clássicos já citados da historiografia urbana, será utilizada como fonte primária a *Chronica Maiora*, escrita por Thomas Walsingham entre 1376 e 1422, período que compreende não somente a revolta mas todo o contexto de época da Inglaterra.

## O Conceito de Classe

Sem dúvidas, classe é um termo polissêmico. Trata-se de um conceito com imensa bagagem teórica e que assumiu diversos contornos para cada autor em diferentes épocas. Apesar disso, é possível observar uma perspectiva considerada clássica, uma produção de extrema importância para todos aqueles que pensam o conceito de classes: A análise de Karl Marx. Apesar de sua extrema importância para o campo teórico, Marx não chega a escrever qualquer definição concisa do conceito de classe, entretanto, seus escritos constituem grandes observações sobre os problemas de classe não somente de seu tempo, mas também de outros períodos históricos.

Marx afirma que a luta de classes era travada de forma diferente na antiguidade e na modernidade, e reconhece que isso se deve “Em vista dessa total diferença entre as condições materiais e econômicas da luta de classes antiga e da luta de classes moderna” (MARX, 2011, p.19). Ou seja, que as classes e suas condições seriam variáveis, não fixas, e mudariam conforme contexto e tempo histórico. Já em *A Ideologia Alemã*, Marx postula que:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual (MARX, 2007, p. 47).

Diante disso, é possível compreender que classe, a partir da concepção marxiana, seria relativo à força material dominante de uma sociedade, assim como é possível, encontrar na sociedade de classes, a divisão do trabalho como característica fundamental. Outrossim, as ideias da classe dominante, como as ideias dominantes da época, são descritas, teorizadas, conceituadas não somente pelos membros dessa classe, como aconteceria no caso de teóricos da nobreza medieval (no caso da revolta inglesa, os documentos escritos pelo alto clérigo sobre a Revolta, como a crônica de Thomas Walsingham). Mas também por simpatizantes e beneficiados por tal classe, como, no caso específico desta análise, os membros do clero. Enquanto isso, os membros passivos dessa relação de classes se constituem como os não dominantes, aqueles distantes das esferas de poder.

Além disso, para Marx, a consciência de classe e a identificação de um grupo social como classe, ou seja, identificar-se como classe, não seria requisito para tornar possível falar de classe. A exemplo disso, afirma que, por exemplo, a burguesia da Alemanha, em seu processo de formação, era fraca para conseguir impor suas barreiras contra os interesses da burguesia holandesa, pois esses já tinham seus interesses de classe bem desenvolvidos, o que tornava-os mais coesos, garantindo maior número e poder em relação aos da Alemanha, que, pela falta de identificação e interesses fragmentados (MARX, 2007). Outrossim, afirma que

[...] no decorrer do desenvolvimento histórico, e justamente devido à inevitável autonomização das relações sociais no interior da divisão do trabalho, surge uma divisão na vida de

cada indivíduo, na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes. [...] sua personalidade é condicionada e determinada por relações de classe bem definidas; e a diferença torna-se evidente apenas na oposição a uma outra classe... (MARX, 2007, p. 64-65).

Dessa forma, a sociedade de classes estaria marcada pela caracterização social do indivíduo a partir de sua posição referente a divisão do trabalho. Sua vida, pois, seria marcada pela materialidade de sua posição ocupada na sociedade a partir da contraposição com o outro, pertencente a outra classe. Ou seja, as relações de classe são as relações da vida na sociedade civil.

O foco da análise de Marx, entretanto, se constitui na sociedade capitalista, e suas análises de outros modos produtivos são feitos visando a maior compreensão do capitalismo europeu, ou seja, analisa-se o medievo e o feudalismo para compreender o sistema do capital, não o medievo e o feudalismo em si só. Decorre disso que suas análises são datadas do período de consolidação do capitalismo e seu decorrer ao longo do século XIX. É evidente, entretanto, que a análise de Marx, por sua complexidade e riqueza, tem conceitos transpostos para outros contextos e períodos históricos, e isso é feito não somente pelo próprio Marx como também por outros pesquisadores. A exemplo disso, o próprio conceito de classe, como pode ser observado no Manifesto do Partido Comunista:

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e jornaleiro, numa palavra, opressor e oprimido, estiveram em constante oposição um contra o outro. [...] Nas primeiras épocas da História, encontramos quase que em toda parte uma complicada divisão da sociedade em várias ordens, e uma múltipla gradação das camadas sociais. Na Antiga Roma tivemos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos. Na Era Medieval, senhores feudais, vassallos, mestres de corporação, jornaleiros, aprendizes, servos, e ainda encontramos dentro de todas estas classes, mais uma vez, novas gradações de subordinação. A sociedade burguesa moderna que surgiu das

ruínas da sociedade feudal não aboliu os antagonismos de classe (MARX, 2017, p. 14-15).

Em conclusão, o conceito de classes, pois, está ligado ao antagonismo entre os dominantes e os dominados, entre os possuidores e os despossuídos. Nesse sentido, Pierre Clastres concorda e complementa a análise de Marx ao dizer que o aparecimento de classes está diretamente ligado às sociedades na qual pode-se observar a presença do Estado. Em *A sociedade contra o Estado* (2004), Clastres afirma que, ao deixar de ser primitiva, a sociedade se divide entre dominantes e dominados, senhores e súditos, poder e respeito ao poder, e complementa dizendo que, para que haja aparecimento do Estado, é necessário, antes, o aparecimento de uma divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, que estariam ligadas por uma relação de exploração. (2004, p.10-14). Assim, afirma ser possível identificar tal relação de classes não somente em um período específico da sociedade, mas, por se tratar de um conceito que, para ele, está diretamente ligado às sociedades estatais, seria possível

[...] reagrupar numa mesma classe os grandes despotismos arcaicos – reis, imperadores da China ou do Andes, faraós – as monarquias mais recentes – o Estado sou eu – ou os sistemas sociais contemporâneos, quer o capitalismo seja liberal como na Europa ocidental, ou de Estado como alhures... (CLASTRES, 2004, p.16).

Isso significaria, pois, situar classe como um conceito que supera o tempo histórico da contemporaneidade, incluindo-se, portanto, o medievo.

Para Burke, frequentemente usa-se metáforas para falar das desigualdades de riqueza, status e poder em uma sociedade, como, por exemplo, “escada”, “pirâmide social” e “estrutura social” (2007, p. 86). Sua crítica a Marx está focada na imprecisão do conceito de classe fornecido pelo autor. De acordo com Burke, Marx não é simples ou claro, e, além disso, utiliza o conceito de classes em

diferentes ocasiões e com diferentes critérios. A exemplo disso afirma que

O autor, às vezes, emprega uma definição ampla de classe de acordo com a qual escravos romanos e plebeus, servos medievais e artífices assalariados faziam parte da mesma classe, em oposição aos aristocratas, senhores feudais e mestres ou senhores. Outra vez, Marx trabalha com uma definição restrita segundo a qual os camponeses franceses não constituíam uma classe em 1850 porque não tinham consciência de classe, isto é, um sentido de solidariedade entre si para além das fronteiras regionais. Na visão do autor, eles constituíam um mero agregado de indivíduos ou de famílias semelhantes, mas distintas, como 'um saco de batatas' (BURKE, 2007, p. 87-88).

De fato, apesar de falar muitas vezes de classe, não há, em Marx, uma definição precisa do conceito, sendo, inclusive, substituído por sinônimos, em algumas ocasiões. A única tentativa do autor em definir tal conceito nunca foi finalizado, o livro terceiro de “O Capital” termina com uma grande pergunta: “O que vem a ser uma classe?” (MARX, 2017, p. 1147). Logo depois, se encerra o manuscrito original. Tal problemática é capaz de evidenciar a imensa bagagem cultural que carrega o conceito de classes. A dificuldade de conceituação precisa, seus usos diversos e, além disso, um grande número de teóricos que utilizam o conceito de classe contribuem para isso.

A análise de Marx é de extrema importância, e, talvez, a mais conhecida no que tange à discussão de classes. Entretanto, não é a única. Diversos autores ao longo da contemporaneidade se dedicaram a pensar a sociedade à luz desse conceito, tais como Max Weber (1864-1920), que, juntamente de Marx, constituem dois dos três pilares da sociologia. De acordo com Burke, a noção de classes de Marx e Weber não devem ser vistas como antagônicas, mas como complementares. Também, o autor afirma que ambos tentam responder questões diferentes sobre desigualdade em suas análises. Afirma, além disso, que Marx estaria mais interessado em retratar o conflito, enquanto Weber



estaria interessado “nos valores e nos estilos de vida” (2007, p. 92).

Nesse sentido, Weber, ao contrário de Marx, possui uma análise precisa e concisa do conceito de classes e seus elementos internos. Convenciona, pois, classe como todo o grupo de pessoas que estaria em uma “situação de classes”, que ele define como as oportunidades típicas de abastecimento de bens, ou seja, o poder de consumo, a posição de vida, ou o local social que aquela pessoa ocupa, e o destino pessoal, suas possibilidades dentro de uma sociedade (WEBER, 1972, p. 199). Ademais, em sua análise, há classes que são positivamente privilegiadas, como proprietários rentistas de terras, de escravizados, de recursos valiosos, como minas, de instalações trabalhistas, como fábricas, de navios, credores e rentistas de valores. Da mesma forma, há classes que seriam negativamente privilegiadas, como os desclassificados, ou, proletarii, que Weber usa no sentido da Antiguidade, os endividados e os pobres. Entram na categoria de pobres as classes médias, ou seja, as camadas intermediárias de uma população. Seu ponto de maior discordância com a tradição marxiana é a de que a articulação das classes não levaria necessariamente à luta de classe ou à revolução (WEBER, 1972, p. 200).

É possível observar, pois, que, além de não existir um conceito único do que é classe, existem várias possibilidades interpretativas que permeiam o conceito, seus usos e aplicações conceituais à análise da realidade.

## O Ano de 1381

Para compreender, pois, se é ou não possível utilizar o conceito de classes aplicado ao período da baixa Idade Média, optou-se por realizar a análise da Revolta de 1381, amplamente debatida sobretudo na historiografia inglesa. Além de estar marcada pela Guerra dos Cem Anos e pelo aparecimento da Peste, a Inglaterra viu o cenário regional mudar abruptamente, e a questão da terra se faz de extrema importância para a compreensão

do conflito: De acordo com Rosemary Horrox, os proprietários de terra, juntamente com as ordens religiosas representavam pouco mais que 5% da população, ou seja, uma pequena parcela restrita da população que controlava a posse, o domínio e a cobrança de aluguéis sobre a terra. (HORROX, 2006, p. 200). Além disso, afirma que para cada acre de propriedade de terra da nobreza, haviam cerca de pelo menos três acres de propriedade do alto clero, visto que os senhorios episcopais e conventuais, juntos, possuíam mais de um terço das terras na Inglaterra. (p. 203). Curiosamente, a Revolta de 1381 foi liderada por um notável clérigo, John Ball, responsável pelo famoso sermão usado para resumir a Revolta: “When Adam delved and Eve span, Who was then the gentleman?” (DOBSON, 1983), algo como “Quando Adão cavava e Eva fiava, quem então era o senhor?”. Sua participação foi vista como condenável por membros do alto clero, como Thomas Walsingham, um monge da Abadia de St Albans, um grande adversário de Ball, que narrou um pouco de sua trajetória:

“Sir Robert condenou o padre John Ball a ser arrastado, enforcado, decapitado, esquartejado e esventrado, para usar a expressão comum. Ele havia sido capturado em Coventry e trazido a St Albans no dia anterior, na presença do rei. Tendo apresentado seu caso e confessado seus crimes mais vergonhosos, ele foi considerado culpado de traição em grande escala. Sua execução foi adiada até a segunda-feira seguinte, por intervenção de William [Courtenay], bispo de Londres, que, preocupado com a salvação de sua alma, havia obtido para ele esse espaço para o arrependimento. Por mais de vinte anos, ele havia pregado continuamente pelo país afora coisas que ele sabia que agradariam ao povo, atacando tanto eclesiásticos quanto senhores seculares e buscando ganhar a boa vontade do povo mais do que o mérito aos olhos de Deus. Ele até ensinou ao povo que o dízimo não deveria ser pago a um pároco, a menos que a pessoa que pagasse o dízimo fosse mais rica do que o vigário ou reitor que o recebeu. Também que os dízimos e as ofertas deveriam ser retirados de um pároco, se fosse descoberto que seu súdito ou paroquiano era um homem de vida melhor do que seu padre (WALSINGHAM, 2005, p. 161-162. TRADUÇÃO PRÓPRIA).

Além disso, o contato de John Ball com a classe camponesa se mostrava contrário ao desejo do alto clero, incomodando os bispos locais, é, pois, excomungado, iniciando seus sermões em praças, mercados e em campos contra os proprietários de terras e os grandes impostos aplicados ao campesinato

[...] ele tentou introduzir e provar o argumento de que, no início, todos os homens foram criados iguais pela natureza, e que a servidão foi introduzida pela injusta opressão de homens malignos contrariamente à vontade de Deus. Além disso, que se Deus tivesse desejado criar escravos, ele teria estabelecido desde o início do mundo quem seria mestre e quem seria escravo. Eles deveriam perceber, portanto, que um tempo lhes havia sido dado por Deus, no qual poderiam, se quisessem, livrar-se do jugo da escravidão que haviam suportado por muito tempo e desfrutar da liberdade que tanto haviam desejado. Seu conselho, portanto, era que eles deveriam agir com sensatez e, mostrando o amor de um bom pai por sua família, que ao cultivar seus campos arranca ou corta as ervas daninhas prejudiciais que podem danificar suas colheitas, eles próprios também, neste momento, deveriam se apressar em fazer o mesmo, primeiro matando os senhores mais idosos do reino, em segundo lugar, assassinando os advogados, juízes e jurados da terra, e finalmente erradicando do solo da Inglaterra todos aqueles que eles sabiam que fariam mal aos plebeus no futuro. Assim, no final, eles garantiriam paz para si mesmos e segurança para o futuro, se, tendo eliminado as pessoas importantes, houvesse igual liberdade e a mesma nobreza para todos eles, juntamente com honras e poderes compartilhados igualmente (WALSINGHAM, 2005, p. 162. TRADUÇÃO PRÓPRIA).

Conforme a crônica de Walsingham, além de ser mal visto pela sociedade religiosa, Ball teria sido arrastado, enforcado, decapitado, esquartejado e esventrado na presença do rei, além de ter sua cabeça pendurada na ponte de Londres e ter seu corpo esquartejado levado para outras quatro regiões integrantes da Revolta Camponesa. Isso pode demonstrar, por exemplo, a importância de sua participação dos acontecimentos de 1381, além do temor deixado pela Revolta. Também, a concepção de uma sociedade igualitária, como Ball tentava pregar, parecia algo

inconcebível para o cronista, e as ideias de Ball incentivavam não somente o combate a desigualdade promovida pela posse da terra, mas igualmente pela desobediência na colheita.

Em adendo, é preciso tomar cuidado com a utilização do termo “camponês”, que, apesar de ser amplamente utilizado pela historiografia inglesa, sobretudo por ser um termo francês, foi provavelmente utilizado pela primeira vez na Inglaterra por John Richard Green, em sua obra “*A Short History of the English People*”, de 1874. (STROHM, 2010), enquanto os cronistas da época se referiam aos “servi”, “nativi” e “rustici”. Entretanto, não deve ser esquecido que a Inglaterra do século XIV era majoritariamente rural, apesar da visível existência e participação na Revolta de outras ocupações para além daquelas restritas ao uso da terra, como artesãos, criados, açougueiros, alfaiates, funcionários locais e clérigos de baixo escalão, além de moradores urbanos e pessoas marginalizadas (CROSSLEY, 2022).

Nesse caso, feitas as ressalvas, optou-se por utilizar o conceito de camponês por entender que o conceito de camponês perpassa por características semelhantes às descritas pelos cronistas e para manter a padronização com a bibliografia utilizada da Revolta. Ademais, a tradução para o Inglês atual da própria *Chronica Maiora*, escrita por Thomas Walsingham, inimigo de John Ball, considerada a principal fonte para a compreensão do período da Revolta, utiliza o termo “peasant”, ou, “camponês”, para se referir aos rebeldes<sup>2</sup>. Dito isso, é preciso lembrar que o campesinato não possui uma homogeneidade, sendo seus integrantes às vezes sujeitos à relação de *Dominium*, com ofícios ligados à terra, como os de outras ocupações, já citados acima, e até mesmo em situação de vilania, que coexistiam no cenário do final da Idade Média. Para Ormrod, o maior exemplo da heterogeneidade do próprio campesinato é a distinção do baixo campesinato, aquele que servia à terra do senhor e pagava-lhe rendas, e de *yeoman*, o pequeno proprietário livre sem títulos que cuidava e arava a terra por si só,

---

<sup>2</sup> Para mais detalhes, ver a tradução da Crônica feita por David Prest, (WALSINGHAM, 2005)

sem o pagamento de rendas ao senhor. Nesse caso, alguns *yeomen*, além de produzir para sua própria subsistência, conseguiam ter excedentes suficientes para direcionar ao mercado (ORMROD, 1995)

Também, com o advento da Peste, as condições dos trabalhadores estavam mudando significativamente. A diminuição da mão de obra em contraposição a demanda permitia, por exemplo, que os camponeses prestadores de serviços cobrassem salários mais altos e recusassem executar trabalhos mais pesados impostos pelo senhorio. Diante disso, o ainda rei Eduardo III, e seus nobres promulgaram a Ordenança dos Trabalhadores em 1349, transformada no Estatuto dos Trabalhadores em 1351 como uma tentativa de congelar os preços da mão de obra e dos produtos em níveis como no período anterior a peste, o que causou um grande ressentimento entre os trabalhadores (Hanawalt, 1998). De acordo com a tradução direta da lei feita do Inglês arcaico para o Inglês contemporâneo<sup>3</sup>, o rei decide que, devido ao grande número de falecimentos de trabalhadores e servos devido à peste, que todos os homens e mulheres, livres ou servos, com menos de sessenta anos, que se encontrasse em situação de ócio, deveria ser obrigado a servir aquele que assim exigisse, recebendo remuneração condizente com o período anterior a peste. Ademais, decreta que, aquele que se recusasse a servir poderia ser detido. (WHITE; NOTESTEIN, 1915).

Outro fator decisivo para a eclosão da Revolta foi uma tentativa de mudança de cobrança de impostos (DELUMEAU, 2009) Evidentemente, o campesinato não era uma classe homogênea, e, como visto acima, alguns camponeses eram encontrados em status de servidão enquanto outros possuíam terras e até mesmo prestavam diferentes tipos de serviço na cidade e no campo. Diante disso, o imposto era cobrado de forma proporcional à riqueza do campesino, sendo que, usualmente, os servos eram menos taxados do que pequenos proprietários. Entretanto, entre a década de 1370 e 1380, novas tentativas de

---

3 Pode ser encontrada no livro de Albert White e Wallace Notestein (1915)

cobrar impostos de forma per capita e em valor semelhante foi aplicada, o que contribuiu para o empobrecimento das camadas mais baixas da sociedade. (HANAWALT, 1998). Entretanto, o estopim foi em maio de 1381, quando os habitantes de Essex tentavam resistir à cobrança dos impostos e mataram alguns cobradores responsáveis pela região. De acordo com Hilton (2004), a resposta do governo foi enviar juízes para julgar os acusados de violência, entretanto tal medida apenas desencadeou uma revolta ainda maior: Os camponeses de Essex se juntaram aos de Kent. Toda essa articulação se deve ao fato de que a Revolta ocorreu de maneira generalizada e ordenada, sendo articulada por trocas de correspondências e redes administrativas locais (CROSSLEY, 2022).

Em treze de junho de 1381, pouco tempo depois do início da Revolta, os rebeldes chegaram em Londres com Wat Tyler, John Ball e Jack Straw na liderança. Atravessaram a ponte de Londres sem grandes dificuldades, pois tinham apoio dos moradores locais, que haviam destruído o Palácio do Duque de Lancaster. Hanawalt explica que o encontro de Ricardo II com os rebeldes foi marcado por pedidos pelo fim do regime de servidão, e que o rei, tentando contornar a Revolta, promete aos participantes cartas de liberdade se estes retornassem para suas casas. Entretanto, descumpre a promessa e, no lugar de cartas da liberdade, envia juízes reais para prender e enforcar os líderes da Revolta (1998, p. 139).

Ricardo, pela graça de Deus rei da Inglaterra e da França e senhor da Irlanda, envia saudações a todos os seus servos<sup>4</sup> e súditos leais a quem esta carta chegar. Informamos que, de nossa graça especial, concedemos a carta de alforria a todos e cada um de nossos servos e súditos e outros do condado de Hertford. Absolutamente libertamos todos eles de toda servidão, e os absolvemos por meio desta carta. E também concedemos perdão aos mesmos servos e súditos por todos os crimes, traições, transgressões e roubos cometidos e perpetrados de qualquer maneira por eles ou qualquer um deles. E anulamos qualquer ato

---

4 Do inglês, “Bondsmen”, pode ser traduzido como servo. No dicionário Collins, aparece como um inquilino não-livre, e até mesmo escravizado. (Bondsmen, in. Collins English Dictionary. Londres, England: Collins Educational, [s.d.].)

ou atos de proscrito se algum tenha sido promulgado contra eles ou qualquer um deles como resultado desses acontecimentos. Estendemos a cada um deles, a todos eles, a nossa paz completa a partir deste dia. Como testemunho disso, mandamos redigir estas nossas cartas patentes. Testemunhado por mim mesmo em Londres, no dia quinze de junho, no quarto ano de meu reinado” (WALSINGHAM, 2005, p. 131. TRADUÇÃO PRÓPRIA).

Como, então, a Revolta de 1381 poderia ser vista como um registro dos conflitos entre possuidores e despossuídos? Como um conflito de classes? Um dos aspectos possíveis de serem analisados, por exemplo, é o comportamento dos rebeldes para com a propriedade. O registro de crimes do final da Idade Média inglesa revela que mesmo antes da Revolta já haviam tensões interclasses, ou seja, entre camponeses e nobreza, o que resultava constantemente em pequenas revoltas e atos repressivos. Ao analisar registros dos rolos de patente, registros administrativos ingleses iniciados em 1201 até a atualidade, e registros das comissões *Oyer and terminer*, ou, “ouvir e determinar”, responsáveis por fazer investigações sobre traições, crimes e outras contravenções de certos condados, Hanawalt, em sua obra *Crime and conflict in English communities, 1300-1348*. (1979), detecta registros demonstrando que camponeses se recusavam a trabalhar para os senhores e que, muitas vezes, chegavam a ameaçar os oficiais dos senhores com violência. Outrossim, os registros indicam que medidas disciplinares eram postas contra os camponeses por parte dos senhores, visando extrair seus serviços. Ademais, afirma diversos tipos de tensões que levavam ao conflito direto entre senhores e camponeses: trabalho e pagamentos em dinheiro, posse de terras, restrições à liberdade de movimento, salários, etc. (HANAWALT, 1979, p. 177). Além disso, é possível observar uma grande lacuna na documentação de ações camponesas contra a nobreza, não por não existirem, mas porque nobreza era possuidora de instrumentos capazes de garantir sua própria retaliação contra furtos, motins, revoltas e pequenas resistências servis. Outrossim, afirma que:

Os crimes da nobreza contra os plebeus mostram tanto o uso casual quanto calculado das vantagens de sua posição social e política, assim como sua imunidade a processos nos tribunais de justiça comuns. [...] O uso calculado de privilégios, em vez de exercício casual, parece ter sido a base de muitas das ações criminosas da nobreza em sua relação com os habitantes das aldeias. [...] Sempre presente na relação entre os camponeses e a nobreza estava a ambiguidade dos senhores em seus papéis duplos como patronos e opressores (HANAWALT, 1979, p. 178. TRADUÇÃO PRÓPRIA).

Além disso, compreender o perfil dos participantes da Revolta também se faz de extrema importância, sobretudo ao constatar-se a presença de membros do clero na defesa dos interesses do campesinato. Ora, como poderia o campesinato ter um interesse comum com membros de uma classe considerada oposta? Como aponta Dobson (1983), o papel dos padres pobres, ou seja, do baixo clero, na revolta foi essencial. John Ball, por exemplo, foi o grande eclesiástico participante da Revolta, excomungado por discursos inflamados pela causa camponesa. Outrossim, a complexidade e heterogeneidade da sociedade Inglesa torna a análise da Revolta extremamente interessante: há um alinhamento dos interesses do campesinato: seja do servo ou do baixo clero, as condições sociais e econômicas propiciadas pela Peste e pela Guerra dos Cem Anos potencializou o processo de pauperização da classe não-nobiliárquica. O próprio ato de excomungar John Ball demonstra que ele não poderia mais servir para representar a igreja e seus interesses. Como aponta Cyro Rezende Filho, (2009) ao analisar a pobreza e os pobres na Idade Média, o século XIV pode ser entendido como um ano de turbulências para a estrutura social europeia, e que possui como característica do século as numerosas revoltas ocorridas por todo continente, decorrente de uma pauperização progressiva que atingiu o campesinato. Na mesma linha, Dobson chega a falar de uma Revolta sans-culotte inglesa, uma metáfora para se referir a uma Revolta marcada por grupos sociais distintos que compartilhavam apenas da ausência de títulos nobiliárquicos e a busca por melhores condições.



Para Rodney Hilton, a caracterização de classes e de conflito entre classes é evidente. Como ferrenho marxista, Hilton não chega a sequer duvidar do uso do termo, organizando suas análises em torno do conceito. Ao falar do campesinato fala de uma classe perpassada pelo conflito de classes. Entretanto, não deixa de falar de uma classe estratificada, na qual a diferenciação entre camponeses ricos e pobres já era visível, tornando a luta de classes não somente um acontecimento externo, ou seja, entre campesinato e nobreza, mas também como um conflito interno em formação: a diferenciação entre pobres e ricos se tornava cada vez mais latente. (HILTON, 2014). Outrossim, afirma que a transferência de excedentes dos camponeses para a classe proprietária seria o maior exemplo da relação de classes existente.

### É Possível Falar de Classe?

Diante disso, o conceito de classes se faz adequado para compreender as relações sociais no medievo? Ademais, pode ser usado como instrumento de mediação capaz de fornecer respostas e interpretações aos pesquisadores que o utilizam? Ora, é evidente que o problema que permeia o conceito de classe é o mesmo apresentado por E. P. Thompson, quando afirma que seria comum, entre os historiadores, a queixa de que os termos “feudal”, “capitalista” ou “burguês” seriam imprecisos e abrangeriam fenômenos muito vastos e díspares para serem analíticos. Por outro lado, tais termos estariam sendo substituídos por “pré-industrial”, “tradicional” e “paternalismo”, termos cujas paternidades teóricas seriam menos certas (THOMPSON, 1978, p. 133). A imprecisão causada pela bagagem teórica conceitual em tempos de narrativas fluidas é certamente um problema que perpassa todos os períodos e análises historiográficas conceituais. Nesse sentido, deixar de utilizar o termo classe seria uma solução para a precisão da reconstrução de acontecimentos históricos? Muito provavelmente não. A análise da Revolta, por exemplo, foi amplamente explorada à luz do conceito de classes, e foi deixada de lado juntamente com o declínio dos paradigmas marxistas e o estudo sob a ótica das

classes sociais foi considerada irrelevante e datada. A própria construção dos discursos de Ball demonstram um conflito entre camponeses e proprietários, por exemplo, quando ele aponta a Inglaterra como uma sociedade na qual o campesinato era obrigado a pagar o dízimo para sustentar a riqueza dos vigários, ou quando denuncia a servidão como uma forma de opressão introduzida pelos homens malignos, assim como o próprio discurso de Ricardo II, ao tentar convencer os rebeldes de dispersarem de Londres, de prometer liberdade e o fim da servidão na Inglaterra. Ademais, o próprio Hilton (2004) expõe que, mesmo antes da Revolta, já haviam levantes individuais e coletivos de camponeses contra os senhores, sobretudo por conta do excesso de trabalho exigido, além de registrar casos de denúncias dos senhores contra pequenas resistências protagonizadas por servos, como a destruição da colheita e até a realização de “corpo mole” durante os serviços, práticas também incentivadas por Ball.

Evidentemente, sua imensa carga teórica e a impossibilidade de analisar determinadas questões historiográficas contribuíram para tal. Entretanto, é necessário destacar que novas análises como “centro e periferia”, “discursos” e “relações de poder” não precisam ser vistas como alternativas a classe, mas como complementares. Dessa forma, é necessário compreender que a análise de classes pode ser utilizada e reintroduzida nas discussões historiográficas, mas de forma cuidadosa. Para Jeff Fynn-Paul

Tentativas anteriores de substituir algum outro termo no lugar de ‘classe’ simplesmente não conseguiram ganhar popularidade, e algo como ‘classe’ é essencial para entender a dinâmica das cidades do final da Idade Média e início da Idade Moderna (FYNN-PAUL, 2014, p. 583. TRADUÇÃO PRÓPRIA).

Entretanto, para fugir do conflito causado pelo uso do conceito de classes, há uma preferência por termos que usualmente se constituem como sinônimos e expressam relações semelhantes a classe, como “elite”, que, particularmente, pode apresentar uma imprecisão ainda maior do que está sendo narrado, sobretudo por

sua semântica flexível permitir que se refira a qualquer grupo. “Elite” não necessariamente é econômica ou de poder, posso falar da elite da Revolta de 1381, mas em quais termos falo de elite? Bobbio (2004), ao explicar a Teoria das Elites, explica que em toda sociedades há grupos que podem ser considerados como mais bem organizados, privilegiados e necessariamente minoritários, que ocupam posições políticas e econômicas privilegiada. Para Bobbio, este seria o grupo considerado como elite. Apesar disso, ao falar de elite na análise de uma sociedade há uma dificuldade de estabelecer e diferenciar grupos que são intermediários nessas relações. Nesse sentido, os usos atribuídos ao conceito de classe se tornam mais precisos em comparação ao uso de sinônimos.

Se evidencia, pois, que classe pode ser usado como instrumento de mediação por pesquisadores da baixa Idade Média, mas o pesquisador precisa estabelecer critérios que permitam-o utilizar o conceito sem incongruências. Dessa forma, a recomendação é adotar um referencial teórico capaz de abarcar os aspectos a serem analisados: É preciso estabelecer um critério para o uso do conceito de classes. Para o pesquisador, é importante a auto identificação como critério de classes? Se sim, não necessariamente o conceito caberá fora da contemporaneidade. Mas se o critério utilizado for a consolidação de interesses comuns, é muito provável que o pesquisador consiga falar de classe na maioria dos casos. Além disso, o conceito será aplicado em qual cronologia? No caso do medieval, ainda sim é necessário fazer uma diferenciação de alta e baixa Idade Média, assim como de região para região. Por exemplo, as relações que o pesquisador encontrará no Algarve serão diferentes das condições da região da Renânia, e tudo isso precisa ser levado em consideração. Diante disso, o pesquisador precisa ter em mente quais os seus objetivos e critérios para a utilização do conceito, assim como precisa informá-los ao leitor.

A partir de tal dilema, Fynn-Paul realizou uma análise dos conceitos mais utilizados do termo classe, chegando a conclusão que o termo é e pode ser aplicado de duas formas principais:

Fundamental para a compreensão de classe é a noção de que ela define um grupo social em oposição a outro, de maneira ‘horizontal’ ou hierárquica. Isso significa, mais basicamente, que a classe pode sempre ser tipificada em termos de distinções entre dois ou mais grupos. Com isso em mente, os quatro contextos principais podem ser listados da seguinte forma. Material: Tipo A: Distinções de classe ‘clássicas’, baseadas em ocupação ou acesso a ‘modos de produção’, que também podem ser chamadas de ‘influenciadas por Marx’. Tipo B: Distinções entre classes econômicas, como ricos, classe média e pobres. e Institucional Tipo C: Distinções entre nobres e não-nobres. Tipo D: Distinções entre diferentes grupos de não-nobres, como aquelas criadas por níveis diversos de acesso a cargos urbanos (FYNN-PAUL, 2014, p.585. TRADUÇÃO PRÓPRIA).

O uso do conceito classe é, pois, passível de aplicação em diversos contextos diferentes, no caso dos conceitos A e B, os materiais, suas aplicações se referem aos tipos de diferenciação econômica entre classes, enquanto C e D, institucionais, se referem a tradição hierárquica encontradas tradicionalmente nas sociedades europeias, na qual os nobres vem primeiro e os não-nobres, depois. Ademais, o conceito de classes pode ser analisado a partir de uma abordagem interseccional, mesclando-se análises do tipo material com o institucional. A exemplo disso, toma-se como análise o caso de dois comerciantes, X e Y, de ramos e riquezas similares, que socialmente possuem a mesma classe. Entretanto, o comerciante X decide por comprar ou, por algum outro motivo, adquire um título de nobreza. Tal mudança acarretará, evidentemente, em uma mudança de classe. Da mesma forma, há uma marcante diferença entre dois indivíduos que possuem cargos diferentes de nobreza e níveis diferentes de acumulação de riquezas.

Diante disso, torna-se evidente, pois, que apesar de Marx e Weber constituírem o clássico referencial teórico para a análise de classes, o pesquisador não precisa tomá-las como estáticas, adequando-as à sua análise, sobretudo por serem conceitos pensados primeiramente para a análise da contemporaneidade. É dessa forma que, por exemplo, que Christopher Connor realiza

seu estudo sobre a emergência da cavalaria como uma classe cavaleiresca na França de 1200. A partir do problema de classe, Connor (2006) realiza em seu trabalho uma discussão teórica de como irá definir e aplicar o conceito em sua análise, entendendo como classe cavaleiresca

[...] um grupo de pessoas que compartilhavam uma função comum, ou seja, a guerra, bem como uma cultura em desenvolvimento construída em torno dos conceitos de honra, serviço, lealdade, proeza, bravura e, posteriormente, cortesia e misericórdia. Economicamente, eles formavam um grupo heterogêneo, embora ao menos moderadamente bem situados dentro dos padrões da sociedade medieval. Mesmo os cavaleiros mais pobres e sem terra podiam esperar viver muito melhor do que a grande maioria da sociedade medieval (CONNOR, 2006, p. 1).

Ademais, complementa dizendo que o sentido da classe cavaleiresca se constituía como uma classe derivada de suas instituições compartilhadas, fossem elas políticas, militares, culturais ou econômicas. Da mesma forma, para Pedro Funari (1999), apesar de recentes tentativas da exclusão do conceito de classes, autores como Randall McGuire e Dean J. Saitta estariam demonstrando a aplicabilidade do conceito de classes para o estudo de todas as sociedades com Estado, concordando com Clastres (2004) em tal aspecto.

Em conclusão, outras discussões contrárias ao uso de classes também são relevantes contribuições para o contexto. Pode-se entender que o passado pode e deve ser representado a partir de seus próprios termos (HARRIS, 1988), ou seja, ao falar de *medievo inglês*, devo utilizar termos que eram utilizados no contexto que estaria sob análise. Sendo assim, tanto o conceito de classes quanto o conceito de feudalismo, absolutismo e diversos outros precisariam ser, por diversas vezes, excluídos das análises. Entretanto, apesar de tal discussão perpassar certamente diversas análises, não se questiona, por exemplo, se os reis modernos se identificavam ou não como absolutistas, ou se o conceito de absolutismo não carrega em si diversas contradições com o que

pode ser encontrado nas assembleias comuns e gerais, além de entrar em conflito com a premissa de que os historiadores escrevem a história a partir de demandas de seu próprio tempo.

## Conclusão

O objetivo desse capítulo foi tentar responder se o conceito de classes seria adequado para realizar análises sociais no medievo, assim como se serviria de instrumento de mediação para pesquisadores. A relação entre a construção de um sólido referencial teórico e o estabelecimento de critérios condizentes com o contexto a ser analisado permite dizer que o objetivo foi cumprido, preenchendo a lacuna relativa à possibilidade de compreender a baixa Idade Média sob tal conceito. Dessa forma, o capítulo tem como principal contribuição evidenciar o debate e as dificuldades que perpassam o uso de classes, assim como sua aplicabilidade no contexto da Revolta de 1381. No que tange às limitações do trabalho, o recorte escolhido, apesar do foco na parte conceitual, se refere ao período entendido como baixa Idade Média inglesa e, nesse sentido, o pesquisador de outros períodos e/ou com outros recortes temporais e espaciais precisa estar atento às particularidades de cada análise. Entretanto, o conceito de classes tem se demonstrado como versátil e presente em diversos contextos.

## FONTE PRIMÁRIA

WALSINGHAM, Thomas. *The Chronica Maiora of Thomas Walsingham, 1376-1422*. New York: Boydell Press, 2005.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

BOBBIO, Norberto. Teoria das elites. In: Bobbio, Norberto. *Dicionário de Política*. vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora

Unesp, 2002.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista História*, São Paulo, n. 179, p. 1-19, 2020.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “História e poder: uma nova história política?” In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (ed.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado* (artigo). Tradução: Theo Santiago. Data da digitalização, 2004.

COHN JR, Samuel K. *Popular protest in late-medieval Europe: Italy, France, and Flanders*. In: *Popular protest in late-medieval Europe*. Manchester University Press, 2013.

Collins English Dictionary. Londres, England: Collins Educational, [s.d.].

CONNOR, Christopher. *The Emergence and Formation of the Second Estate as the Knightly Class in France*. Oregon: Pacific University, 2006

CROSSLEY, James G. *Spectres of John Ball: The Peasants' Revolt in English Political History, 1381-2020*. Equinox Publishing Limited, 2022.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800* (1978). São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DEMETS, Lisa; DUMOLYN, Jan. Urban chronicle writing in late medieval Flanders: the case of Bruges during the Flemish Revolt of 1482–1490. *Urban history*, v. 43, n. 1, p. 28-45, 2016.

DOBSON, Richard Barrie (Ed.). *The peasants' revolt of 1381*. Berlim: Springer, 1983.

DUBY, George. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Paris: Gallimard, 1978.

DUMOLYN, Jan; HAEMERS, Jelle. ‘Let Each Man Carry on

With his Trade and Remain Silent' Middle-Class Ideology in the Urban Literature of the Late Medieval Low Countries. *Cultural and Social History*, v. 10, n. 2, p. 169-189, 2013.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *A Antiguidade, O Manifesto e a historiografia crítica sobre o mundo antigo*. São Paulo: Xamã, p. 223-232, 1999.

FYNN-PAUL, Jeff. Let's talk about class: towards an institutionalist typology of class relations in the cities of pre-modern Europe (c. 1200–c. 1800). *Urban History*, v. 41, n. 4, p. 582-605, 2014.

GOLDBERG, Harvey. *Elite Groups in Peasant Communities: A Comparison of Three Middle Eastern Villages 1*. *American Anthropologist*, v. 70, n. 4, p. 718-731, 1968.

HANAWALT, Barbara A. *The Middle Ages: an illustrated history*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HANAWALT, Barbara. *Crime and conflict in English communities, 1300-1348*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

HARRIS, William V. On the applicability of the concept of class in Roman history. *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, p. 598-610, 1988.

HILTON, Rodney; DYER, Christopher. *Bond men made free: Medieval peasant movements and the English rising of 1381*. London: Routledge, 2004.

HILTON, Rodney. *Class conflict and the crisis of feudalism*. Manchester: Manchester University Press, 2014.

HORROX, Rosemary; ORMROD, W. Mark (Ed.). *A Social History of England, 1200–1500*. Cambridge University Press, 2006.

HORROX, Rosemary. *The black death*. Manchester: Manchester University Press, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido*



Comunista. 2ª edição. São Paulo, Brasil: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2017.

MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, Karl. O capital-Livro 3: Crítica da economia política. Livro 3: O processo de circulação do capital. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

ORMROD, W. Mark. Political Life in Medieval England 1300-1450. London: Bloomsbury Publishing, 1995.

REZENDE FILHO, Cyro de Barros. Os pobres na Idade Média: de minoria funcional a excluídos do paraíso. Revista Ciências Humanas, 2009.

RUCQUOI, Adeline. Entre la espada, el arado y la patena: las tres órdenes en la España medieval. *Dimensões*, n. 33, p. 10-35, 2014.

STROHM, Paul. A “Peasants’ Revolt”? In: *Misconceptions about the middle ages*. Routledge, 2010. p. 207-213.

THOMPSON, Edward P. Eighteenth century English society: class struggle without class?. *Social History*, v. 3, n. 2, p. 133-165, 1978.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, v. 1, Brasília: Editora UnB, 2004.

WHITE, Albert Beebe; NOTESTEIN, Wallace (Ed.). *Source Problems in English History*. New York: Harper & Brothers, 1915.

YOUNGS, Deborah. Servants and labourers on a late medieval demesne: the case of Newton, Cheshire, 1498-1520. *The Agricultural History Review*, p. 145-160, 1999.

# *Monstrum Monstrat: o não lugar da Monstruosidade do Medievo*

*Matheus de Paula Campos<sup>1</sup>*

*Monstro* é um vocábulo corriqueiro, empregado indiscriminadamente em inúmeros discursos cotidianos, sobretudo midiáticos, o que acaba por agregar camadas e camadas de sentido ao termo, nos afastando do conceito em si. No senso comum, o monstro associa-se a tudo o que é inumano ou àquilo que foge de um grau do que é considerado civilizado. Podemos demonstrar isso com um exemplo extremamente contemporâneo e em voga nos últimos anos: o *true crime*, ou crimes reais, muito veiculados em *podcasts*. Em muitos episódios desse tipo de mídia, assassinos e assassinas são referidos como *monstros*, especialmente quando os crimes são altamente gráficos. No famoso caso da década de 1990 em Altamira, Pará, em que crianças foram emasculadas e algumas assassinadas, a mídia local nomeou o assassino desconhecido como o “Monstro de Altamira” e, posteriormente, pessoas desviantes dos códigos sociais vigentes foram sentenciadas pelos crimes<sup>2</sup>.

Ou seja, no senso comum, *monstro* é aquilo à parte de uma sociedade e detestado por ela, o que é violento e agressivo, despudorado e grotesco de acordo com os próprios tabus estabelecidos por aquela cultura. Essas são teorizações propostas

---

<sup>1</sup> Licenciado em História (EFPH/PUC Goiás); Mestre em Letras e Linguística/Estudos Literários (PPGLL/FL/UFG); Integrante dos grupos INSULÆ e Arturus Insularum; E-mail: mathsdpc1@gmail.com.

<sup>2</sup> Isso está exposto na quinta temporada do podcast *Projeto Humanos: Altamira*, produzido por Ivan Mizanzuk.

pelo medievalista estadunidense Jeffrey Cohen em *Monster Theory: Reading Culture*, coletânea de quatorze ensaios, organizado pelo autor mencionado, que abordam a monstrosidade em perspectiva diacrônica, do Medievalo à Contemporaneidade. Em síntese, Cohen fornece sete teses sobre os monstros:

1) O corpo do monstro é cultural, ou seja, “[...] uma encarnação de um certo momento cultural – de um tempo, de um sentimento, e de um lugar” (COHEN, 1996, p. 4)<sup>3</sup>;

2) O monstro sempre escapa e, em sua fuga, deixa rastros que devem ser investigados “[...] numa intrincada matriz de relações (sociais, culturais e literário-históricas) que os geraram”<sup>4</sup> (COHEN, 1996, p. 4);

3) Os monstros são arautos da crise de categorias, pois, com corpos híbridos e incoerentes, se “[...] recusam a participar da ordem ‘classificatória das coisas’”<sup>5</sup> (COHEN, 1996, p. 6);

4) Sendo a distinção encarnada e a corporificação do estranho, o monstro vive nas fronteiras da diferença, já que “Qualquer forma de alteridade pode ser inscrita através (construída por meio) do corpo monstruoso [...]”<sup>6</sup> (COHEN, 1996, p. 7);

5) “De sua posição nos limites do conhecimento, o monstro permanece como um aviso contra a exploração de domínios incertos”<sup>7</sup> (COHEN, 1996, p. 12), ou seja, os monstros vigiam as fronteiras do possível e interditam e avaliam ações e atitudes;

6) Ao mesmo tempo que o monstro se liga a práticas proibidas, ele também atrai, pois “As mesmas criaturas que

---

3 Tradução própria. Em inglês: “[...] an embodiment of a certain cultural moment—of a time, a feeling, and a place”.

4 Tradução própria. Em inglês: “[...] within the intricate matrix of relations (social, cultural, and literary-historical) that generate them”.

5 Tradução própria. Em inglês: “[...] refusal to participate in the classificatory ‘order of things’”.

6 Tradução própria. Em inglês: “Any kind of alterity can be inscribed across (constructed through) the monstrous body [...]”.

7 Tradução própria. Em inglês: “From its position at the limits of knowing, the monster stands as a warning against exploration of its uncertain demesnes”.

aterrorizam e interditam podem evocar potentes fantasias escapistas [...]”<sup>8</sup> (COHEN, 1996, p. 16);

7) Os monstros estão nas fronteiras da possibilidade, pois mesmo que escapem, quando retornam, trazem autoconhecimento humano num discurso que parte do Outro (COHEN, 1996, p. 20).

Assim, parece que as teses de Cohen contribuem para entendermos como o discurso monstruoso é elaborado e pensado no imaginário cotidiano. Podemos notar, então, que o monstro é o abjeto, marginal, sem espaço no cânone cultural, mas ao mesmo tempo necessário, pois é por meio dele que identidades são formadas por um binarismo que opõe civilização e barbárie. Cohen aborda a monstruosidade por meio dos gigantes em textos insulares medievais, a partir da psicanálise e teoria *queer*, aproximando esta categoria ao monstro. Dessa forma, ele referencia a noção freudiana de *uncanny*, ou *infamiliar*:

[...] esse infamiliar é na realidade nada novo ou alienígena, mas algo que é familiar e bem estabelecido na mente e que se tornou alienado dela por meio do processo de repressão. [...] infamiliar como algo que pode ter permanecido escondido mas veio à luz<sup>9</sup> (FREUD, 2020, p. 74).

Para Freud, o infamiliar assusta justamente porque é desconhecido e familiar ao mesmo tempo, algo que é secretamente próximo, todavia reprimido e que reemerge dessa repressão (FREUD, 2020). Especialmente nas artes, sobretudo na literatura e no cinema, o infamiliar é melhor evidenciado e, mesmo que Freud pense a partir das linguagens artísticas contemporâneas, poderíamos nos apropriar do núcleo duro do conceito e, a partir dele, estudar a monstruosidade em perspectiva. Mas a noção de monstro sempre esteve ligada ao que apresentamos até aqui?

---

8 Tradução própria. Em inglês: *The same creatures who terrify and interdict can evoke potent escapist fantasies [...]*.

9 Tradução própria. Em inglês: *“[...] this uncanny is in reality nothing new or alien, but something which is familiar and old-established in the mind and which has become alienated from it only through the process of repression [...] the uncanny as something which ought to have remained hidden but has come to light”*.

Como mencionado, Cohen é medievalista e seus estudos abordam os gigantes das literaturas medievais das Ilhas Britânicas. Sobre a noção medieval de monstro, Christoph Siegfried diz que ela

[...] expandiu de sua denotação original de uma “criatura mítica que é parte animal e parte humana, ou combina elementos de duas ou mais formas animais, e é frequentemente de grande tamanho e aparência feroz” para significar “qualquer criatura imaginária que é grande, feia, e assustadora”<sup>10</sup> (SIEGFRIED, 2020, p. 642).

Ou seja, num primeiro momento, o monstro era um ser híbrido de vários animais ou de animais e seres humanos. Isso parece condizer com o que alguns tratados medievais entendem como monstruoso, pois, como nota Scott Taylor, o “hibridismo humano”, especialmente relacionado à teratogênese, nascimento de monstros, poderia ser considerado monstruoso, relacionado à copulação não natural ou bestial e recebendo respostas teológicas e/ou “científicas” (TAYLOR, 2020). Assim, Taylor ainda observa que as narrativas monstruosas devem ser estudadas a partir dos termos do *maravilhoso* medieval (TAYLOR, 2020, p. 547), algo que podemos dizer serem as ocorrências incríveis sem uma explicação, não causando espanto, fazendo parte dela (CAMPOS, 2022, p. 346):

[...] o maravilhoso perturba o menos possível a regularidade quotidiana; e provavelmente é exactamente este o dado mais inquietante do maravilhoso medieval, ou seja, o facto de ninguém se interrogar sobre a sua presença, que não tem ligação com o quotidiano e está, no entanto, totalmente inserida nele (LE GOFF, 2010, p. 22).

Nesse sentido, dois influentes autores medievais conceituaram monstros em obras de basilares na cultura

---

10 Tradução própria. Em inglês: “[...] expanded from its original denotation of a ‘mythical creature which is part animal and part human, or combines elements of two or more animal forms, and is frequently of great size and ferocious appearance,’ to signify ‘any imaginary creature that is large, ugly, and frightening’”.

intelectual do Medievo: Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha. O primeiro, do século V, define o monstro no livro XXI da segunda parte da *Cidade de Deus*, livro XXI:

Como para Deus não foi impossível criar as naturezas que quis, não o é tampouco mudá-las a seu gosto. Daí nasce toda essa série de milagres chamados monstros, “ostentos”, portentos e prodígios. Se quiséssemos referir e recordá-los todos, esta obra não teria fim. Diz-se derivar de *monstrando* a palavra *monstros* e chamarem-se assim porque de certa maneira mostram o futuro. *Ostentos* deriva de *ostendendo*; *portentos*, de *portendendo*, ou seja, de *praestendendo*; *prodígios*, de *porro dicere*, porque predizem o porvir (AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, XXI, viii, § 5).

E, no século VII, Isidoro nos diz no livro XI de suas *Etimologias*:

O termo “portento” (*portentum*) é dito ser derivado de prenunciar (*portendere*), isto é, de “mostrar de antemão” (*praostendere*). “Signos” (*ostentum*), porque eles parecem mostrar (*ostendere*) um evento futuro. Prodígios (*prodigium*) também são assim chamados, porque eles “falam além” (*porro dicere*), ou seja, eles predizem o futuro. Mas presságios (*monstrum*) derivam seu nome de aviso (*monitus*), porque ao dar um sinal, eles indicam (*demonstrare*) algo, ou outra coisa porque eles instantaneamente mostram (*monstrare*) o que pode aparecer [...]” (ISIDORE OF SEVILLE, *The Etymologies*, XI, iii, § 3).

Ainda, Isidoro menciona que portentos são criações divinas reveladoras do futuro por meio de nascimentos anômalos, indicando que futuras tribulações virão (ISIDORE OF SEVILLE, XI, iii, §4). Ademais, os portentos, também referidos como seres não naturais, existiriam em formas que extrapolam a natureza humana, exemplificado como as ditas “raças monstruosas” de

---

11 Tradução própria. Em inglês: *The term ‘portent’ (portentum) is said to be derived from foreshadowing (portendere), that is, from ‘showing beforehand’ (praestendere). ‘Signs’ (ostentum), because they seem to show (ostendere) a future event. Prodigious (prodigium) are so called, because they ‘speak hereafter’ (porro dicere), that is, they predict the future. But omens (monstrum) derive their name from admonition (monitus), because in giving a sign they indicate (demonstrare) something, or else because they instantly show (monstrare) what may appear [...]’.*

anões, gigantes, entre outros (ISIDORE OF SEVILLE, XI, iii, §7). Então, lembremos que o autor diz especificamente que os monstros derivam seu nome de *monstrum* e *demonstrare*, são um sinal, ou presságio, indicando algo que aparece como um aviso.

Segundo o Bispo de Hipona, o monstro é aquilo que revela o futuro e para Isidoro, monstro deriva de um aviso, sendo sinal de algo, demonstram alguma coisa que pode se revelar. Aqui, não encontramos qualquer alusão àquilo que é horrendo, assustador ou terrível. Observamos que o monstro é aquilo que alude à outra instância, uma espécie de símbolo, ou signo, pois, como nota Michel Pastoureau, o que entendemos como simbólico hodiernamente, era melhor expresso por termos da família do *signum*, *figura*, *exemplum*, *similitudo* no Medievalo (PASTOUREAU, 2017, p. 555). A noção de símbolo é fundamental para nossa concepção de *imaginário*, conjunto ou sistema de imagens que se organizam ou são organizadas em torno de polos ou núcleos de sentido, formando então constelações semânticas, grandes bacias de sentido e correntes imaginárias que fluem de forma dialética e são apropriadas pelas culturas<sup>12</sup>. O maravilhoso, então, flui nesse imaginário e

É nesse fluir do maravilhoso que Siegfried situa os monstros, já que, segundo ele, a imaginação e a criação medievais eram possíveis apenas em respeito aos *auctores* num primeiro momento, passando-se então à valorização das criações e embelezamentos de lugares, personagens e eventos, o que é impulsionado pela tradução de textos aristotélicos sobre a imaginação poética no século XII. Nesse quadro, monstros e maravilhas ganham destaque, pois os medievais tinham um rico repertório monstruoso vindo de mitos, fábulas e alegorias, a cornucópia de monstros assustadores (CAMPOS, 2022, p. 347).

Para Le Goff, o vocábulo latino *mirabilia* é o que melhor se aproxima de uma noção contemporânea de maravilhoso, designando então um universo de objetos e não necessariamente um conceito (LE GOFF, 2010, p. 15). O maravilhoso, então,

---

12 Cf. DURAND, 2004; FRANCO JÚNIOR, 2010.

estaria segmentado em três tipologias: *mirabilia* de fato, como o maravilhoso pagão; o *magicus*, que designa a magia maléfica e satânica; e o *miraculosus*, para o maravilhoso cristão (LE GOFF, 2010, p. 19). Assim, ao investigarmos como tudo isso opera em obras, vemos que o maravilhoso pode funcionar como um universo invertido, desumanizando o cosmos e deslizando para um universo animalesco, monstruoso, vegetal e até mineralógico (LE GOFF, 2010, p. 22). Haveria, então, “fontes” para esse maravilhoso, como a matéria bíblica e as matérias clássicas; também poderíamos referenciar as “vias” e os “instrumentos” desse maravilhoso, como as literaturas enciclopédicas – bestiários e *Physiologus*<sup>13</sup>.

Retornando aos monstros, Cohen, ao comentar as ideias apresentadas por Agostinho e Isidoro, argumenta que o monstro é algo moral e fisicamente deturpado e que marca um limite além do que há o ininteligível ou inumano, ou seja, “O monstro é conceitualmente um não deslocamento: uma exibição, demonstrativo de algo diferente de si mesmo”<sup>14</sup>. (COHEN, 1999, p. xiv). Com isso em mente, medievalistas Bettina Bildhauer e Robert Mills comentam que os monstros são prenúncios que carregam mensagens de Deus, demonstrando seu poder e alertando para eventos futuros (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 14). Assim, nas análises dos pesquisadores, monstros são constitutivos, pois produzem os contornos dos copos que importam e dos que não importam; demarcam espaços em que figuras demoníacas aparecem ou não; demarcam os períodos do dia e da noite (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 2).

As fronteiras, então, temporais ou espaciais, são definidas pelo ser monstruoso, como as literaturas de viagem e mapas que colocam os monstros nos extremos, como na Etiópia e na Índia (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 8). Podemos exemplificar com a

---

13 Texto em grego, provavelmente redigido em Alexandria entre os séculos II e IV, sendo uma coletânea de descrições de animais, plantas e pedras que, ao longo do Medievo, sofreu com acréscimos e supressões, agregando-se ainda passagens bíblicas para que se retirasse uma lição teológica do que era descrito. Das traduções para o latim do *Physiologus* apareceram os primeiros bestiários nos séculos XII e XIII.

14 Tradução própria. Em inglês: “*The monster is definitionally a displacement: an exhibit, demonstrative of something other than itself*”.



descrição dos dragões nas Etimologias de Isidoro, que é retomada no Bestiário de Aberdeen, em que lemos: “Eles nascem na Etiópia e Índia na intensa incandescência do calor perpétuo”<sup>15</sup> (ISIDORE OF SEVILLE, *The Etymologies*, XII, iii, § 4, 5). Nos Bestiários, o dragão, maior de todas as criaturas, é comparado ao Diabo:

O Diabo é como o dragão; ele é a mais monstruosa serpente de todas; ele é geralmente atraído de sua caverna e faz o ar brilhar porque, emergindo das profundezas, ele se transforma em um anjo de luz e engana o tolo com esperanças de vanglória e prazer mundano. O dragão é dito ter cristas, como o Diabo usa a coroa do rei do orgulho. A força do dragão não reside em seus dentes mas em sua cauda, como o Diabo, privado de sua força, engana com mentiras aqueles que ele atrai para ele. O dragão espreeita nos caminhos pelos quais o elefante passa, como o Diabo enrola com nós de pecado o caminho daqueles ligados ao paraíso e, como o dragão, mata por sufocamento; pois qualquer um que morre preso nas correntes das ofensas dele, está condenado sem dúvida ao inferno<sup>16</sup> (THE ABERDEEN BESTIARY MS-24, f65v-66r).

É interessante notar que os monstros são geralmente encontrados nos extremos fins não apenas de locais, mas do tempo, já que eles marcam o momento que é parte da história e o seu fim, ou seja, a ligação entre este mundo e o próximo, evidenciando os limites da existência humana e instigando essa ansiedade (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 11). Quando pensamos, então, no livro de *Revelação* ou *Apocalipse*, sabemos que a derrocada e aprisionamento do Grande Dragão representa justamente a passagem de um tempo, do presente de sofrimento para a eternidade divina, sendo o dragão um dos maiores inimigos das heroínas e dos heróis

---

15 Tradução própria. Em inglês: “*It is born in Ethiopia and India in the fiery intensity of perpetual heat*”.

16 Tradução própria. Em inglês: “*The Devil is like the dragon; he is the most monstrous serpent of all; he is often aroused from his cave and causes the air to shine because, emerging from the depths, he transforms himself into the angel of light and deceives the foolish with hopes of vainglory and worldly pleasure. The dragon is said to be crested, as the Devil wears the crown of the king of pride. The dragon’s strength lies not in its teeth but its tail, as the Devil, deprived of his strength, deceives with lies those whom he draws to him. The dragon lurks around paths along which elephants pass, as the Devil entangles with the knots of sin the way of those bound for heaven and, like the dragon, kills them by suffocation; because anyone who dies fettered in the chains of his offences is condemned without doubt to hell*”.

crístãos, como São Jorge, que enfrenta um desses sáurios que vive nos limites de uma cidade.

Ademais, Bildhauer e Mills notam que nos escritos de história e filosofia naturais do Medievo esses monstros se formavam pela demasia ou pela ausência de uma matéria, ou seja, seriam de extrema ou mínima estatura, contavam com partes do corpo sobressalentes, ou seriam combinações de partes animais e humanas (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 14), sendo o hibridismo uma das formas de se definir a monstruosidade no contexto medieval. Assim, poderíamos entender o monstro como

Aquilo que revela um não pertencimento, ao mesmo tempo necessário para constituição de identidades, pois, muitas vezes, é a partir da negação e da destruição do ser monstruoso que se funda uma cidade ou até uma cultura. Sem lugar nos espaços oficiais, os monstros são marginalizados, jogados para as bordas, pois este é seu local por excelência, o que ocorre literalmente em diversos manuscritos medievais, em que o horrendo e obsceno é posto nas margens dos manuscritos (CAMPOS, 2023, p. 237).

Pensando na perspectiva do simbolismo e do imaginário, podemos reencontrar diversas imagens monstruosas que aterrorizam. Se partirmos das teorizações de Gilbert Durand quanto aos regimes imagéticos, “[...] protocolo motivador para o agrupamento de imagens [...]” (DURAND, 2012, p. 64), notamos que o imaginário se divide em um Regime Diurno e noutro Noturno, divisão que busca responder à questão última e fundamental da humanidade: a finitude e a mortalidade (PITTA, 2017, p. 26). Enquanto o Regime Diurno preza as imagens ligadas à verticalidade, altura, visualidade, separação e purificação, como um regime da antítese, o Regime Noturno busca fundir e harmonizar (DURAND, 2012). Como nota Danielle Pitta, as culturas não se dividem entre esses dois regimes, mas há um núcleo dominante (PITTA, 2017, p. 24) e observamos que as sociedades ocidentais, medievais neste caso, devedoras das culturas greco-romanas e judaico-crístãs, são dominadas pelo Regime Diurno.

Dessa forma, o imaginário privilegiado pelo Ocidente Medieval cristianizado é aquele do herói e do guerreiro, cujas armas são as espadas por excelência; também aquele da alteza e ascensão, clareza e purgação. Mas o que é purificado, do que se foge na ascensão, o que se derrota com o gládio? Durand nota que os semblantes do tempo e da morte aparecem sob a forma de três grandes grupos de símbolos:

1) *Símbolos teriomórficos*: os símbolos de animais terríveis que remetem ao *fervilhamento* da larva, do verme e da serpente (DURAND, 2012, p. 73) e que encontramos nas diversas descrições dos bestiaristas. Por exemplo, sobre a *hiena*, o Bestiário de Aberdeen diz:

Existe um animal chamado hiena, que habita as tumbas dos mortos e se alimenta de seus corpos. Sua natureza é que às vezes é macho, às vezes é fêmea e, portanto, é um animal impuro. [...] A hiena também [imita] o vômito humano e devora os cães que atraiu com falsos sons de ânsia de vômito<sup>17</sup> (THE ABERDEEN BESTIARY MS-24, f11v).



Imagem 1: Iluminura da seção das hienas no Bestiário de Aberdeen. Fonte: THE ABERDEEN BESTIARY MS 24, f1r. Aberdeen: Library, Special Collections and Museums, University of Aberdeen, f11v.

17 Tradução própria. Em inglês: “There is an animal called the hyena, which inhabits the tombs of the dead and feeds on their bodies. Its nature is that it is sometimes male, sometimes female, and it is therefore an unclean animal. [...] The hyena also [imitates] human vomit and devours the dogs it has enticed with faked sounds of retching”.

A hiena, como descrita no texto, é uma criatura imunda, pois, além de se alimentar do corpo humano, um tabu na sociedade medieval, tem o hermafroditismo como característica, algo abominado pelo dogma cristão, além de apontar para a peculiaridade do hibridismo monstruoso. Na iluminura acima, vemos o animal devorando, com dentes protuberantes, um ser humano, além do que, a hiena possui um pênis e uma vagina, em consonância com as informações apresentadas. Bildhauer e Mills comentam que o *gênero* é monstruoso quando desafia o binarismo, com o hermafroditismo como espécie de homossexualidade, símbolos dos judeus considerados infiéis (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 13).

Ainda em relação aos Símbolos Teriomórficos, encontramos a *animação*, ou seja, as imagens da morte por meio da mudança e do ruído (DURAND, 2012, p. 75), com ênfase no grito, como observado no texto galês do século XIII *A Aventura de Lludd e Llefelys*, em que o grito causado pela luta de dois dragões esteriliza os homens, os animais, a terra e a água e faz com que as mulheres percam seus bebês. O tema do grito reaparece na *mordicância*, ligada à agressividade e crueldade da boca dentada devoradora e goela animal que mastiga e que emite grunhidos e rugidos sinistros, semelhante à iconografia da Boca do Inferno em manuscritos medievais.

2) *Símbolos nictomórficos*: símbolos da noite e das trevas, a hora do fim do dia e da meia-noite em que os animais maléficos e monstros tomam os corpos e almas (DURAND, 2012, p. 91). O grito é sempre ouvido a noite, como na já citada *A Aventura de Lludd e Llefelys*, em que bramido ocorre sempre na primeira noite de maio. O negrume liga-se à água noturna, elemento facilmente animado e é levado à última potência teriomórfica e aquática que é o dragão, ser antediluviano, semeador da morte, ligado ao trovão e ao furor aquático (DURAND, 2012, p. 97). A água escura é ligada às águas desconhecidas, onde habitam todas aquelas criaturas que policiam as fronteiras e os limites do conhecimento, assim, faz sentido que os mapas coloquem todo tipo de monstros

marinhos nesses locais. A cor preta, portanto, inverte a clareza do conhecimento, e é utilizada negativamente nas diversas artes medievais. Na Imagem 2, abaixo, vemos uma colorida representação da batalha dos anjos contra o Grande Dragão de *Revelação 12*, criatura já monstruosa em si, contudo, próximo ao canto inferior direito, vemos o que Chantry Westwell nomeio de *O Maligno*: “[...] uma figura negra sinistra com olhos brilhantes representa o Maligno, agarrando os maus anjos, que perdem suas asas assim que caem no abismo”<sup>18</sup> (WESTWELL, 2021, p. 122).



**Imagem2:** Iluminura nos fôlios 147v e 148 do Ms. Adicional 11695 do Catálogo de Manuscritos Iluminados da British Library. Disponível em: <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=50207>.

3) *Símbolos catamórficos*: os símbolos da queda e do abismo, como aquele em que é lançado o Grande Dragão em *Apocalipse*. No Regime Diurno, a descida é negativa e torna-se queda no abismo

<sup>18</sup> Tradução própria. Em inglês: “[...] a sinister black figure with bright eyes represents the Evil One, grasping at the bad angels, who lose their wings as they fall into the pit”.



de trevas, o que se relaciona novamente com a imagem da boca dentada ou ventre nefasto armado com uma boca (DURAND, 2012, p. 119) pronta para devorar quem ali cair. O cair associa-se, por exemplo, aos atributos fétidos, ligado à repugnância (DURAND, 2012, p. 119), o que está dado nas hagiografias medievais, quando os santos encontram o Diabo, geralmente sob a aparência horrenda de um monstro peludo ou de um dragão que exala fumaças e odores intoxicantes. Santa Margarida chega a ser engolida pelo dragão (ANDRADE, 2020, p. 117), relacionando-se ao aspecto do engolimento monstruoso dos símbolos nictomórficos, elemento terrível que liga o símbolo do animal que devora, o ventre digestivo e o sexual que se comungam no aspecto negativo da carne (DURAND, 2012, p. 117).



**Imagem3:** Iluminura do engolimento de Santa Margarida no fólho 7 do Ms. Egerton 877 do Catálogo de Manuscritos Iluminados da British Library. Disponível em: <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=9319&CollID=28&NStart=877>.

É interessante notar que, para Durand, o dragão estaria sustentado pelas três simbologias – teriomórfica, nictomórfica, catamórfica – com o autor comentando que

[...] o Dragão existe, psicologicamente falando, sustentado pelos esquemas e arquétipos do animal, da noite e da água combinados. Nó onde convergem e se cruzam a animalidade

vermicular e fervilhante, a voracidade feroz, o barulho das águas e do trovão, tal como o aspecto viscoso, escamoso e tenebroso da ‘água espessa’. A imaginação parece construir o arquétipo do Dragão ou da Esfinge a partir dos terrores fragmentares, nojos, sustos, das repulsões instintivas ou experimentadas, e finalmente ergue-o medonho, mais real que o próprio rio, fonte imaginária de todos os terrores das trevas e das águas (DURAND, 2004, p. 98).

Assim, os semblantes monstruosos do tempo e da morte devem ser vencidos para que a luz triunfe. Durand diz:

“[...] figurar um mal, representar um perigo, simbolizar uma angústia é já, através do assenhoreamento pelo *cogito*, dominá-los. [...] Imaginar o tempo sob uma face tenebrosa é já submetê-lo a uma possibilidade de exorcismo pelas imagens da luz. A imaginação atrai o tempo ao terreno onde poderá vencê-lo com toda a facilidade. E, enquanto projeta a hipóbole assustadora dos monstros da morte, afia em segredo as armas que abaterão o Dragão” (DURAND, 2012, p. 123).

Ou seja, a monstruosidade não encontra espaço no centro, no cânone, sendo marginalizada, pois as franjas são seu lugar. Mas, ao mesmo tempo, o monstro é fundamental na elaboração das sociedades, pois sua proibição marca os laços que unem “[...] aquele sistema de relações que chamamos de cultura, para chamar atenção horrível para as fronteiras que não podem, não *devem*, ser cruzadas”<sup>19</sup> (COHEN, 1996, p. 13). Monstros colapsam distinções criadoras de significados ao combinarem opostos em seus próprios corpos, sendo que “[...] monstros medievais eram frequentemente imaginados como humana e não humano, animal e não animal”<sup>20</sup> (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 13).

Quando nos apropriamos das noções de Durand, somadas às obras medievais, verificamos que as faces monstruosas têm papéis a desempenhar dentro de uma cultura. Os terrores, os medos, as

<sup>19</sup> Tradução própria. Em inglês: “[...] *that system of relations we call culture, to call horrid attention to the borders that cannot – must not – be crossed*”.

<sup>20</sup> Tradução própria. Em inglês: “[...] *medieval monsters were frequently imagined as both human and not-human, animal and not-animal*”.

ansiedades são simbolizados por meio de imagens terríveis que necessitam serem eliminadas para o bem-estar da civilização. Como notam Bildhauer e Mills, monstros são produzidos em contextos de formação e identificação do sujeito e não são fantasias culturais, mas seres reais (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 20). Segundo análises psicanalíticas, conforme Cohen, os corpos monstruosos são eliminados de círculos sociais, mas secretamente incorporados no interior de uma “identidade civilizada” (COHEN, 1999, p. xv). É pela destruição do monstro que se funda uma civilização ou identidade, é ao eliminar o dragão que São Jorge funda uma igreja e cristianiza uma cidade; é ao matar o dragão que Sigurd, na Saga dos Volsungos, passa a utilizar a criatura em sua heráldica e reiniciar sua dinastia; é ao eliminar os gigantes da Grã-Bretanha que Brutus funda a Ilha e inicia sua linhagem.

Portanto, unindo essas análises teóricas, percebemos que a monstrosidade ocupa, ao mesmo tempo que não ocupa, um ponto central na formação de culturas e identidades, pois as imagens monstruosas, no Ocidente [Medieval], relacionadas ao animalesco, obscuro e decíduo e negativamente consideradas pelo Regime Diurno, devem ser purificadas, cortadas, vencidas pelo herói e o gládio, representantes da ascensão e da luz. Pois, mesmo num sentido campbelliano, a jornada heroica apenas se completa com a destruição da besta.

## Referências

### Bibliografias:

AGOSTINHO DE HIPONA, Santo. **A Cidade de Deus: (Contra os Pagãos)**, Parte II. Trad.: Oscar Leme. Petrópolis: Vozes.

ANDRADE, Miguel. **O Dragão no Imaginário Nórdico Medieval: Um Estudo das Sagas Islandesas**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2020.



BILDHAUER, Bettina; MILLS, Robert (Eds.). **The Monstrous Middle Ages**. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

CAMPOS, Matheus. Dragões, Gigantes, Feras e Outros Monstros na Prosa Galega Medieval. *In*: SILVA, S.; NASICMENTO, R. (Orgs.). **Sacralidades Medievais: Narrativas, Memórias e Representações**. Goiânia: Tempestiva, 2022. p. 337-363.

CAMPOS, Matheus. É o Dragão um Monstro? Notas Sobre Imaginário e Monstruosidade no Medieval. *In*: CARVALHO, Marta; MARTINS, Rosiane (Orgs.). **Perspectivas Medievais**. de Janeiro: Chalé Editorial, 2023. p. 230-246.

CLASSEN, Albrecht (Ed.). **Imagination and Fantasy in the Middle Ages and Early Modern Time: Projections, Dreams, Monsters, and Illusions**. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2020.

COHEN, Jeffrey (Ed.). **Monster Theory: Reading Culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

COHEN, Jeffrey. **Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral**. 4ª ed. Trad.: Hélder Godinho. São Paulo WMF Martins Fontes, 2012.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário: Ensaio Acerca das Ciência e da Filosofia da Imagem**. Trad.: Renée Levié. 3ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Os Três Dedos de Adão: Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

FREUD, Sigmund. The Uncanny. *In*: WEINSTOCK, Jeffrey (Ed.). **A Monster Theory Reader**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020. p. 59-89.

ISIDORE OF SEVILLE. **The Etymologies of Isidore of Seville**. Ed.: Stephen Barney et al. New York: Cambridge

University Press, 2006.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval: Volume 2.** Trad.: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

PITTA, Danielle. **Iniciação à Teoria do Imaginário de Gilbert Durand.** 2ª ed. Curitiba: CRV, 2017.

THE ABERDEEN BESTIARY – MS 24. Aberdeen: Library, Special Collections and Museums, University of Aberdeen, s.d. Disponível em: <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/about.php>.



# Prescrições e Correções dos Vícios Humanos rumo à Beatitude: Reflexões do Condestável D. Pedro de Portugal e de seus Contemporâneos<sup>1</sup>

*Paloma Caroline Catelan*<sup>2</sup>

## Introdução

Uma constante de longa tradição, desde os antigos e que se mantém, tomando outras formas, durante o Medievo, é a procura da felicidade mais elevada, aquela que transcende a existência humana, da ordem da ascese cristã. O homem medieval busca, pois, viver uma vida em consonância com a virtude, fugindo aos vícios tendo em vista um bem maior, a beatitude.<sup>3</sup> Há que se considerar,

---

1 O presente capítulo é um desdobramento do meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Escritos de um exilado: um letrado entre Portugal e Castela”, sob fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), (Processo: 2021/14127-9).

2 Mestranda em História e Cultura Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Franca. Bolsista CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) sob orientação da Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França e membro dos grupos “Escritos sobre os Novos Mundos: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa” e do grupo luso-brasileiro “Raízes medievais do Brasil Moderno”. Email: paloma.catelan@unesp.br.

3 As distintas escolas filosóficas comungavam em afirmar que o ápice do bem residia na suprema beatitude. Ademais, Santo Agostinho, em consonância com esse princípio, asseverava que os seres humanos anelavam pela própria eudaimonia. Tal realização, por conseguinte, se avizinhava mediante múltiplas correntes da filosofia clássica, tais como o prazer, a prática das virtudes ou a busca pela verdade mais elevada.

ainda, que sua associação à virtude também possui longa data. É, portanto, para tal, que os regramentos, tratados normativos e moralizantes, bem como as crônicas, que apresentavam modelos virtuosos diversos, foram propagados com grande intensidade no período (BUESCU, 2007, pp. 143-144), em especial com a ascensão da dinastia de Avis, singularizada pelo cultivo dos saberes e das letras, que buscava sua consolidação e a rememoração dos grandes feitos passados para que a nobiliarquia e, por extensão, o próprio povo, pudessem, por isso mesmo, se espelhar (MATTOSO, 1993, pp. 527-528).

Em suma, após essa ascensão, nas primeiras décadas do século XV, acompanhada de uma reorganização política, houve um notável estímulo à produção escrita, resultando em uma significativa atividade pedagógica e moral que visava orientar a esses homens condutas aceitáveis e reprováveis (FRANÇA, 2006, p. 71). Esse influxo foi impulsionado, principalmente, pela própria família real, cujos membros empenharam-se na elaboração de obras moralizantes prescritivas, os tratados normativos e moralizantes, sem perder de vista os escritos cronísticos que emulavam homens distintos e suas ações e decisões exemplares visando a construção de uma imagem virtuosa, fosse de si próprios, fosse daqueles notáveis pertencentes ao reino, uma estratégia dinástica e de supremacia régia promovida pela própria casa de Avis (FONSECA, 1986, pp. 449-463). Dessa forma, tais narrativas e ações desempenharam um papel fundamental na consolidação e difusão profícua desses escritos de cunho histórico e moral a partir da primeira metade do século XV, de forma que a produção literária e pedagógica, fomentada pela dinastia avisina, contribuiu para a disseminação do vernáculo (CALAFATE, 1999, p. 381).

No medievo, sabendo ser fruto do Pecado Original, essa inclinação humana à verdadeira felicidade passa a se articular diretamente com procura da aproximação a Deus de maneira tal que, para muitos eruditos, essa escolha maior deveria se sobrepor a

---

Ver: (AGOSTINHO, Santo. 2004, livro X, 22).

todas as outras,<sup>4</sup> conforme afirma Santo Agostinho que Deus seria a verdadeira fonte da felicidade (AGOSTINHO, 1998, p.142), isso é, para o bispo de Hipona, a felicidade nada mais é do que o próprio Deus e, teleologicamente, seria a causa final ou, melhor ainda, o fim de todos os esforços humanos (BOULNOIS, 2018, p. 315), de forma que é a busca pela Beatitude que move o homem a sair do seu estado de ignorância e encontrar a verdade (GILSON, 2007, p. 17). Assim, considerando a felicidade um dom de Deus concedido como recompensa pela virtude (AGOSTINHO, 1996, p. 423), para o santo hiponense, só é feliz quem possui Deus e menospreza o mundo e os bens temporais (AGOSTINHO, 1998, p. 129), pensamento esse que ganha grande propagação e é muito disseminado entre os eruditos do século XV.

No entanto, para entendermos como esses homens pensavam e agiam, se estariam atentos a esses valores, se esses mesmos valores seriam partilhados, bem como compreendermos qual o fim que buscavam, as crônicas, por trazerem uma dimensão mais descritiva e regular, são fontes essenciais para extrairmos caminhos para se pensar sobre a felicidade, como era assimilada e, em que medida, essa procura por esse fim nunca alcançado, mas sempre buscado, teria sido constante nesse tempo. Partiremos, portanto, de uma fonte singular, as *Obras Completas do Condestável D. Pedro de Portugal*, reunidas e traduzidas pelo historiador português Luís Adão da Fonseca (1975). Seus escritos datam do século XV e foram redigidos num período em que a busca pelas virtudes e o desapego ao mundo eram temas comuns entre seus contemporâneos. Dessa forma, tomando como partida a produção textual do Condestável D. Pedro, a singularidade desse capítulo é lançar luz sobre essa e outras documentações do período, em especial as registradas por Rui de Pina, secretário de embaixadas régias, cronista oficial do reino de Portugal e guarda-mor da Torre do Tombo, tendo sempre em vista esmiuçar aquilo que era corrente, fundamental e

---

4 A busca pela felicidade eterna passa, por isso mesmo, pelas práticas comezinhas e felicidades de menor relevo, mas o essencial está em outro plano e não se deve perdê-lo de vista, além de se resguardar, principalmente, nos momentos de felicidade terrena. Ver: (AGOSTINHO, 1996, p. 118).

mais buscado pelo homem do século XV e, em que medida, todas essas obras se coadunam.

## Caminhos e cuidados para se alcançar a beatitude

Nas fontes portuguesas quatrocentistas, especialmente as selecionadas para este artigo, são descritas situações em que a busca da felicidade plena se sobrepôs a todas as demais. Isso se dá porque essa busca deve se iniciar nas práticas comezinhas, sem se esquivar do bem maior, da causa final.<sup>5</sup> É, pois, por essa razão que os autores medievais trouxeram à baila a dimensão religiosa, inúmeras vezes relacionada à importância do cuidado com o espírito e o corpo no período pois (MONGELLI, 2001, pp. 11-26), para eles, o que é frugal deve ser bem direcionado, sem perder de vista aquilo que é essencial, que está em outro plano. No entanto, para se alcançar esse fim, seria necessário levar um caminho em consonância com a virtude, pois as virtudes são a disposição para se viver retamente.<sup>6</sup> Assim, o homem deveria

[...] se portar de forma graciosa sem frouxidão, de forma calma sem displicência, de forma grave sem lerdeza, de forma ágil sem inquietude, de forma madura sem arrogância e de forma severa sem impaciência. A impaciência tempera a frouxidão, e a frouxidão tempera a impaciência; arrogância tempera a displicência, e a displicência tempera a arrogância; a inquietude tempera a lerdeza, e a lerdeza tempera a inquietude; porque a virtude está no meio do caminho entre dois vícios contrários (HUGO DE SÃO VÍTOR, 2021, p. 64).

---

5 Para São Tomás de Aquino, a felicidade deve ser entendida sempre através do seu objetivo, ou seja, se o homem não tiver um objetivo maior a felicidade jamais será alcançada, logo, o parâmetro da felicidade é o fim último, o bem maior, de onde surgem outros bens, mas não são o bem final, é este fim último que deve conduzir os homens, suas escolhas e suas ações. Ver: (DAVIES, 1993, p. 228).

6 No pensamento tomasiano, há a distinção entre dois tipos de virtudes: as intelectuais (as aptidões técnicas, o saber científico, a capacidade de discernimento) e as morais ou práticas (advindas do conhecimento prático, como a honestidade, a moderação, a coragem, a justiça, que estão estritamente relacionadas com o comezinho), ou seja, há a divisão da razão entre o prático e o teórico. As virtudes práticas permitem perceber essa própria inclinação para uma ação. Dessa forma, a prudência estaria no topo das virtudes, pois é uma virtude da inteligência e, por meio dela, pode-se distinguir o bem do mal, sendo, portanto, o único caminho que leva à felicidade. Ver: (DAVIES, 1993, pp. 240-241).

Dessa forma, as referências às virtudes dos príncipes de Avis são notadamente tratadas nos textos do período, uma forma, pois, não apenas de enaltecê-los, mas também de registrar na memória e nos feitos para que os porvindouros seguissem esse modelo e pudessem governar com justiça — contemplando, assim, o registro histórico como instrumento de afirmação e estruturação da soberania (MATTOSO 1993, pp. 527-528) — e, por fim, também pudessem alcançar a beatitude.

Um desses registros trata das distintas qualidades do rei D. Duarte, quando o cronista do reino Rui de Pina, na sua *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, menciona que o monarca sempre recebia os Sacramentos, cumpria as Ordens de Misericórdia, era piedoso, amava a justiça e compunha obras, dentre elas o *Leal Conselheiro*, compilado por volta de 1438, onde tratava das singulares doutrinas para os bens da alma (DUARTE, 1998, p. 495). Mesmo que a trajetória de D. Duarte tenha sido marcada por infortúnios, pelo que relatam as crônicas, como o fardo do regimento do reino, a peste que o acometera, o deslocamento de um braço que teria se agravado ou uma febre aguda, as escolhas e decisões indevidas que resultaram no desastre do cerco de Tanger e o remorso por ter deixado morrer cativo o próprio irmão em solo mouro — em prol de manter as terras conquistadas em África para assegurar um sítio cristão em meio aos infiéis — teriam, segundo o narrador de sua história, levado o monarca a uma desigual tristeza (PINA, 1977, p. 573).

Há que se ressaltar, no entanto, conforme ele mesmo registra no *Leal Conselheiro*, que seu intento esteve voltado a uma vida virtuosa, orientado pela ascese cristã e pelas formas de superar essa dor da alma em busca da felicidade, uma vez que a felicidade terrena seria transformada na bem-aventurança no Além e (BOLNOIS, 2018, p. 313), por essa razão, recomendava, dentre vários outros conselhos, a leitura de bons livros com virtuosos ensinamentos (DUARTE, 1988, p. 80), além da paciência, da esperança e do bom atrevimento perante as coisas temerárias e adversas (DUARTE, 1998, p. 33). Em suma, mesmo que o



sofrimento terreno tolhesse, em grande medida, a capacidade de agir (SANCHEZ, 2010, p. 88), o que se nota nos escritos do período é que, por meio dele, o expurgo dos pecados humanos lograria uma dimensão ambivalente, isso é, caracterizar-se-ia como vicioso ou virtuoso, procedente do pecado ou da santidade, a depender do seu efeito nas ações espirituais. Entretanto, ainda assim, o sofrimento humano poderia ser um meio de se alcançar a felicidade mais elevada por intermédio da purificação pois, de certo modo, assemelhava-se ao próprio martírio de Cristo na cruz em benefício da salvação da humanidade (HOLMES, 2013, p. 20). Em suma, sofrer como o próprio redentor sofreu seria, portanto, trilhar o caminho desse maior modelo para ascender ao Paraíso.

Assim, passando D. Duarte por Santarém para se reunir com seus nobres fidalgos, não se despediu deles e dos súditos sem deixar de atender a seus requerimentos o mais agradavelmente que pode, demonstrando sinais de amor e bondade, deixando todos muito felizes e elevando muitas graças a Deus. Já para outros nobres, como o Infante D. Henrique, a felicidade e a salvação poderiam ser alcançadas por meio da conquista de solo mouro, pois, só assim, seriam estes tirados do pecado e o monarca salvaria sua alma e serviria dispostamente a Deus, opinião essa que era conflitante tanto com a do Infante D. Pedro, como também de D. Duarte que, a princípio, não queria desagradar o benefício da paz concedido por Deus. Sendo D. Henrique obediente ao seu rei, uma das claras virtudes direcionadoras à felicidade última, obedeceu ao seu desejo.

Essa preocupação com a felicidade é compartilhada, como supramencionado, em outros escritos do período. Na *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V*, Rui de Pina também deixa ver demonstrativos disso, a exemplo da alegria e das lágrimas que correm sobre o rosto do Infante D. Pedro quando a rainha D. Leonor consente que seu filho, D. Afonso, se case com a filha do Infante, a princesa D. Isabel (DUARTE, 1998, p. 595). Ambos os futuros reis, já eram, desde jovens, conhecidos pelas suas singulares e reais virtudes, de forma que tal alegria se justificaria

não somente por ser um casamento favorável aos interesses de D. Pedro, mas também do próprio reino, pois, assim, haveria a segurança de ser regido por governantes justos e prudentes.

Igualmente feliz e satisfeito ficara o Infante ao transferir o título de Condestável do reino ao seu primogênito, Pedro de Coimbra, por se tratar, de acordo com as Ordenações Afonsinas, de um cargo do maior ofício, de maior estado e honra que há sobre as hostes, e na guerra estar em sua vanguarda, manter o Regimento dos guerreiros e fazer justiça (MONTEIRO, 1996, p. 223). Além disso, tal ofício seria, no período em que fora Regente, entre 1439 e 1448, extremamente estratégico aos interesses do Infante D. Pedro. Mas, daquilo que alimenta a alma, isso é, dentre todas as felicidades, a superior se destaca, aquela que encaminha a Deus. Essa felicidade que suplanta todas as demais sentiu o Infante D. Henrique que, na pena do cronista, faleceu sendo um príncipe perfeito, e de suas virtudes destacavam-se a obediência, a lealdade a devoção e a nobreza, e por todos os seus feitos fora reconhecido, morrendo honesto e piedoso tendo, assim, alcançado piedosa salvação de sua alma (PINA, 1977, pp. 791-79).

### Da Tristeza à Beatitude: Recomendações do Condestável D. Pedro de Portugal

Em contrapartida a esses escritos, a produção textual do Condestável D. Pedro de Portugal é marcada por um sentimento de angústia e lamento, o que se deve, em grande medida, à sua trágica trajetória pessoal e familiar.<sup>7</sup> Filho do Infante D. Pedro, figura eminente da letrada e expansionista dinastia de Avis e amplamente reconhecido por sua erudição e pela diligência em estabelecer contatos com expoentes eruditos de outras cortes, o Infante, como progenitor do jovem Pedro de Coimbra, conferiu-

---

<sup>7</sup> Apesar de tamanho prestígio, o referido nobre teve sua trajetória marcada pelo infortúnio do exílio e pela queda de sua própria família, uma família culta e notável. Por se envolver nas dissidências que acarretaram na Batalha de Alfarrobeira, o Condestável perdeu seus títulos e bens por Carta Régia expedida pelo seu soberano e primo, D. Afonso V, exilando-se em Castela. Após o fenecimento de seu pai no referido conflito, toda sua casa foi homiziada do reino, à exceção de sua irmã, a rainha D. Isabel.

lhe o prestigioso título de Condestável do reino, bem como outras nomeações estratégicas durante sua regência que abrangeu o período de 1439 a 1448.

Além desse cargo, o jovem nobre, aos quinze anos, ainda acumulava o governo da Ordem de Avis e era alcaide do Castelo da Guarda, sendo considerado uma das figuras de maior relevo do reino nesse período (FONSECA, 1982, p. 34), dominando idiomas como latim, catalão e o castelhano vulgar (FONSECA, 1975, pp. 357-381), o que fez com que fosse considerado, além de pioneiro no bilinguismo luso-castelhano — notável entre os séculos XV e XVII (FONSECA, 1982, p. 9) — o primeiro membro de sua Casa a redigir para além da prosa, além de introduzir em Portugal o notório costume de se escrever em castelhano, idioma muito corrente entre a alta cultura e que inspirou eruditos como Gil Vicente, Camões, D. Francisco Manuel de Melo (ESTEVES, 2005, pp. 109-115). Assim, ao compor suas obras, o Condestável optou pelo dialeto castelhano (GASCÓN-VERA, 1974), muito prestigiado para expressar ideais moralizantes.

Exercendo força de primordial importância no desenvolvimento mental de seu filho, já que emergia uma nobreza singularizada pelo saber (VERGER, 1999, p. 250), o Infante D. Pedro serviu-lhe como um arquétipo, inculcando-lhe ensinamentos de natureza moral e enfatizando a preeminência da nobreza letrada, de forma que o Condestável D. Pedro emulou os passos de seus antecessores, legando obras de inestimável valor, advogando fervorosamente pela prática da leitura de obras que propugnavam por uma vida virtuosa, mitigando, assim, os malefícios decorrentes dos vícios. À vista disso, o autor emprega preceitos morais e princípios orientadores do pensamento, lançando luz sobre modelos para uma vida virtuosa, ao passo em que aborda temas relativos aos vícios e propõe correções para eles mesmos.

Essa abordagem moral, amplamente disseminada no período, refletia sobre valores então pactuados (FRANÇA, 2019, p. 142). Dessa forma, a presença constante da lamentação em

diversos trechos de sua obra nos permite vislumbrar reflexões fragmentadas do autor, suas percepções acerca das pessoas com as quais se relacionava e, em especial, seus julgamentos a respeito das ações dos indivíduos de seu tempo, bem como seus entendimentos sobre o que era considerado aceitável ou condenável. Suas queixas e lamentações refletem, pois, inquietações comuns do período, além de manifestarem como esses valores eram compartilhados entre os reinos ibéricos e outros reinos cristãos.

Apesar de o Condestável D. Pedro de Portugal redigir obras que tinham o intuito de elevar o homem à ascese cristã por meio de admoestações moralizantes e exemplos virtuosos, a melancolia decorrente do exílio e da morte da irmã é notadamente marcante em seus escritos. Destarte, sendo, pois, a tristeza um vício (AQUINO, 2006, p. 458), passando a ser classificada como acídia, ou o sétimo pecado capital, uma vez que “agrava o coração” impedindo-o de fazer qualquer coisa (SANCHEZ, 2010, p. 88) (PAIS, 1998, pp. 143-149), e mesmo que o nobre considerasse que, se por boas razões, a tristeza fosse digna de glória (FONSECA, 1975, p. 286), sabia-se e escrevia-se que ela afasta o homem da bem-aventurança, da felicidade mais elevada (AMBRÓSIO, 1996, p. 138), além de se advertir que a melancolia agravava os ossos, o coração, as forças e os sentidos (FONSECA, 1975, p. 328).

É, por isso mesmo, que o Condestável orienta a ociosidade e a solidão provenientes da virtude como meios de evitar a tristeza e se alcançar uma elevada santidade, perspectiva que implica, também, em se afastar das multidões e de suas agitações, proporcionando, assim, um refúgio para a alma em busca de valores éticos e espirituais (FONSECA, 1975, p. 260). Assim, aproximando-se do pensamento agostiniano, para D. Pedro, o desprendimento ao mundo e a vontade<sup>8</sup> de estar próximo a Deus

---

8 Santo Agostinho enfatizava que a vontade correta e o conhecimento verdadeiro seriam os caminhos para a união com Deus. Nesse sentido, a vontade era um fator crucial para ele porque ela forneceria a base para a liberdade, o livre-arbítrio, mas, ao mesmo tempo, para a responsabilidade individual. Ou seja, é da liberdade que nasce o pecado, mas, também, a responsabilidade moral. Os voluntaristas, diferente de São Tomás de Aquino, priorizavam tanto a vontade porque temiam que a razão poderia desresponsabilizar cada um pelos seus atos, enquanto a vontade os responsabilizaria.

seriam aquilo que move o homem e o aproxima do Sumo-Bem (GILSON, 2006, p. 19) num século que, para ele mesmo, carecia de virtude (FONSECA, 1975, p. 252).

## Reflexões Difusas do Condestável D. Pedro e seus Contemporâneos

São Tomás de Aquino, grande pensador eclesiástico que exerceu força sobre o pensamento de Pedro de Coimbra e, outrossim, sobre seus contemporâneos, considera, dentre vários caminhos direcionadores da graça, a contemplação do bem, a busca da justiça e da razão e, acima de tudo, o desprendimento ao mundo.<sup>9</sup> Em suma, os pensadores do século XV refletiam e buscavam evitar as trivialidades, aquilo não ajudava a compreender, se aproximar de Deus e que não levaria ao aperfeiçoamento, e disso vem a importância da simplicidade e a virtude da humildade. Além disso, o estilo de vida regrado seria o único caminho para o conhecimento verdadeiro em busca de Deus, uma demonstração de fé e de devoção. Trata-se, pois, de um amor como retribuição, porque o amor precisaria ser eterno, uma vez que a dívida da existência seria, por excelência, uma retribuição divina (LECLERCQ, 2012, pp. 301-318).

Uma outra preocupação corrente no período diz respeito à governança. Sendo o monarca, segundo a teoria do corpo político, a cabeça do reino, e os súditos, os demais membros desse mesmo corpo, o rei teria, portanto, um corpo político, que comandaria essas pessoas, e um corpo natural, ou seja, o corpo pessoal do

---

Para eles, o intelecto sem o comando da vontade não teria ação. É por isso que, para Santo Agostinho, o grande motor é a vontade, pois é a vontade que teria o poder de corromper. Ver: (KENT, 1995, pp. 94-149).

9 Diferente de Santo Agostinho, para Tomás de Aquino a responsabilidade moral sobre os atos viria da razão, da ordem do intelecto. Para ele, a vontade e a razão seriam as principais faculdades da alma. Um dos pressupostos de seu pensamento seria, então, que o bem do homem é ser conforme a razão. Nesse sentido, a vontade do homem confundiria-se à tendência ao bem, mas a razão seria a raiz da liberdade e, por conseguinte, da verdadeira felicidade, pois só se poderia fazer escolhas se o ser humano fosse dotado de racionalidade. Entretanto, o amor continuaria sendo a força motriz, o ponto de encontro com Deus, de forma que a moral, portanto, seria uma ciência do ato humano. Ver: (BEJCZY; NEDERMAN, 2007, pp. 9-32).

rei e o corpo social do reino, o organismo natural e o organismo político seriam uma espécie de rede interligada de maneira tal, que a índole e a disposição do seu guia indicariam, em boa medida, sua habilidade de governar (KANTOROWICZ, 1957, p. 7). Dessa forma, para que esse corpo, o povo, fosse bem direcionado, seria preciso que sua cabeça, o rei, tivesse, acima de todas as virtudes, prudência, justiça e temperança. O monarca, portanto, carregaria essa dupla responsabilidade salvífica: a individual e a coletiva e, em vista disso, a disseminação de tratados moralizantes e os Espelhos de Príncipes — ou espelhos de reis<sup>10</sup> — foram tão fundamentais nesse período, para que todos os membros desse corpo, tendo um guia bem instruído, prudente e virtuoso pudessem, conjuntamente, alcançar a bem-aventurança.

Assim, sendo o *exemplum* moral que exerciam os príncipes primordial para a salvação e educação dos demais membros dessa cadeia interconectada, o Condestável D. Pedro de Portugal não deixa de orientar D. Afonso V, considerando-o virtuoso e aconselhando-o que, dentre os principais desígnios do fazer régio, a justiça deveria se destacar, até mesmo na arte marcial (FONSECA, 2019). Ainda sobre o rei, o cronista Rui de Pina, ao redigir sua *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V*, destacou que, desde muito jovem, já teria boa disposição de alma, sendo abastado de nobre e puro coração (PINA, 1977, p. 671). Portanto, o governante prudente deveria sempre reprimir as coisas referentes ao coração, à incontinência e exercer o direito ofício real para viver uma vida beata e, por conseguinte, alcançar a felicidade suprema (FONSECA, 1982, p. 364). Para tal, outra obra de corrente nesse tempo, *De Regimine Principum*, escrita entre 1277 e 1281 pelo frade agostiniano Egidio Romano — que consistiu em um dos tratados do gênero Espelhos de Príncipe mais estudados e transmitidos durante a baixa Idade Média — apontava que o rei seria juiz superior a qualquer lei, pois era dotado de sapiência e

---

10 Para saber mais sobre os Espelhos de Príncipes, ver: (BUESCU, 1996). O próprio vocábulo “espelho” faz referência à imagem que o governante deveria refletir, emular, fosse como instrumento de inspiração, fosse também para servir de exemplo para os demais nobres e súditos.

capacidade de julgar com retidão, o que fundamentaria a própria essência da monarquia (BRIGGS, 1999).

À vista de todos esses elementos, é possível notar que a preocupação com a beatitude e os caminhos e regulações que direcionariam a ela eram muito compartilhadas no período, e sua disseminação não se restringia a um grupo específico de eruditos, mas partia desde eclesiásticos até leigos, pois, para esses homens, a salvação era um *topos* que incluía todos os membros daquela sociedade e, ademais, originava no próprio reino uma sensação de identidade e valores partilhados (FRÓES, 1995, p. 13). Dessa forma, não somente o Condestável D. Pedro de Portugal voltava suas lentes a essa temática, mas também seus contemporâneos, conforme supramencionado, estavam atentos e, por isso mesmo, em suas penas prescreviam obras direcionadoras da graça, e mesmo os cronistas deixavam entrever nuances daquilo que se considerava recomendável, virtuoso e de uma moral pactuada.

### Considerações Finais

A procura da felicidade seria, portanto, a própria forma da ética medieval, ou seja, a ética medieval seria uma ética da felicidade. Essa felicidade, muitas vezes, se confunde com a boa fortuna, pois a humanidade estaria submetida à contingência, isso é, aquilo que está à revelia da vontade humana, que nos escapa, estando relacionada ao temporal, à mudança, à sorte, ou, como pensavam os eruditos do século XV, à convergência fortuita de duas causas que levariam a um efeito que, em si, não estavam ordenadas a provocar, mas que, em certa medida, não fugia à Providência (MENDOZA NEGRILLO, 1973, p. 122). Já Deus, o grande Juiz, não está submetido à sorte ou à fortuna, porque é eterno e invariável.

Para Boulnois (2018, pp. 311-322), o conceito de felicidade é marcado por uma contradição interna, pois ao mesmo tempo haveria a dependência da sorte e a ideia de uma autossuficiência da plenitude, mas a felicidade seria a própria autossuficiência.

O homem feliz deve ser autossuficiente. É possível ser repleto de virtudes, mas não ter próspera fortuna. Apesar de o homem ser, em razão do Pecado Original, falho, ele tem sempre em vista, ainda que de maneira desvirtuada, a Bem-Aventura, entretanto, para Santo Agostinho, o homem pode ser virtuoso, mas pode não ser agraciado, já que a graça é Deus quem define e designa (AGOSTINHO, 1987, 4, 9). Mas o que chama atenção no pensamento cristão é a conciliação de uma ética grega da felicidade humana com a ética bíblica cristianizada da beatitude, e nessa diferenciação surge uma conciliação, um alvo final que é novo nesse pensamento cristão e resulta em uma personagem: Deus, a felicidade como dom divino.

Assim, sendo um mundo considerado secularizado, esse mundo pode ser deduzido a partir de uma ordem que é estabelecida pelo próprio Deus, de forma que toda a ação humana é explicada a partir desse pressuposto de que há sempre alguém que conduz (GAUCHET, 2004, p. 13), além de “uma rotinização de condutas autoconscientes calcadas nas máximas de um 'dever ser'” (NOBRE, 2008, pp. 141-142). Assim, esse sistema de crenças e valores só é estável porque existe uma rede de interesses mantida e aceita pela comunidade (D'AVRAY, 2010, p. 35). Não se trata, portanto, como o senso comum nos leva a pensar de um período e uma sociedade restritos à esfera da irracionalidade e ao campo das paixões destemperadas (ROSENWEIN, 2006), mas que possui valores, interesses e relações em comum.

À vista disso, essa ordem pressupõe que, para alcançarem a bem-aventurança, o fim que todos devem almejar, essa procura inerente a todos os seres humanos só poderia ser alcançada por intermédio das virtudes. Logo, a verdadeira felicidade não estaria neste plano, e, apesar dessa escolha superior se dar em detrimento dos bens inferiores, ainda assim seria possível buscá-la neles, razão pela qual o doutor de Hipona ensina a humildade, porque o homem só alcançaria Deus com a ajuda do próprio Deus, sendo, por isso, a graça e o amor indispensáveis nesse caminhar. Dessa forma, o que se nota nesses escritos é que essa busca sempre constante se



manteve, evidentemente, no Medieval, constituindo-se uma parte fulcral na vida dessas pessoas.

Analisando, portanto, as crônicas e tratados moralizantes datados desse período, o que se observa é que, além de voltarem suas lentes a esse fim maior, a preocupação com a verdadeira felicidade se confunde com o próprio Deus, pois Deus é ela mesma. Logo, se os letrados escreviam obras direcionadoras da graça, prescrevendo condutas e ações aceitáveis e recomendáveis, isso se dá porque, de fato, para esses homens, a felicidade era um alvo em detrimento dos bens temporais.

Há, portanto, no sofrimento que o Condestável demonstra sentir, um horizonte compartilhado, uma vez que está introduzido em uma comunidade<sup>11</sup> com preocupações e valores emocionais comuns (ROSENWEIN, 2011, p. 7), e desse sofrimento considerado vicioso resulta não apenas a busca por superá-lo, mas também dele tirar lições. Assim, essa busca superior, esse fim nunca alcançado só se concretizaria com o encontro com Deus, e eles estavam atentos a isso, ou seja, era a felicidade plena que esses eruditos buscavam propriamente. Logo, sendo a felicidade o objetivo final da vida humana, essa procura só se consolida seguindo o caminho da virtude para que, a partir dos conselhos e admoestações recordados, fosse possível, ao fim e ao cabo, alcançar a felicidade mais elevada.

## Referências

### Fontes:

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Volume I. 2. Ed. Lisboa, Portugal: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. **Confissões: Vida e Obra**. Trad. J. Oliveira Santo,

---

11 O conceito de “comunidades emocionais” é trazido pela historiadora estadunidense Barbara Rosenwein (2011, p. 7), especialista em história medieval e história das emoções e dos sentimentos, podendo ser traduzido como “grupos sociais cujos membros aderem às mesmas valorizações sobre as emoções e suas formas de expressão”.

- S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Nova Cultura, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Obras completas de san Agustín.** Ed. bilingüe, trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Solilóquios; A vida feliz.** São Paulo: Paulus, 1998.
- AMBRÓSIO, Santo. **Ambrósio de Milão.** São Paulo: Paulus, 1996.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica.** São Paulo: Edições Loyola, v. III, 2006.
- BRIGGS, Charles Frederick. **Giles of Rome's De Regimine Principum: reading and writing politics at court and university c. 1275 – c. 1525.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- DUARTE, D. **Leal Conselheiro.** Ed. crítica, introd. e notas de M<sup>a</sup> Helena L. de Castro, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.
- FONSECA, Luís Adão da. **Obras Completas do Condestável D. Pedro de Portugal.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- HUGO DE SÃO VÍTOR. **A instrução dos principiantes.** Trad. Eduardo Zaratini. Campinas: Kíron, 2021.
- PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae).** Estabelecimento do texto e trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1998, v. 8.
- PINA, Rui de. **Chronica do Senhor Rey D. Affonso V.** In: **Crónicas de Rui de Pina**, edição de M. Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Chronica do Senhor Rey D. Duarte.** In: **Crónicas de Rui de Pina.** Ed. M. Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão, 1977.
- SANCHEZ, Clemente. **Sacramental.** Tradução de José

Barbosa Machado. S/L: Vercial, 2010.

Estudos:

BEJCZY, István; NEDERMAN, Cary J. (Orgs.) **Princely Virtues in the Middle Ages (1200-1500)**. Turnhout: Brepols, 2007.

BOULNOIS, Olivier. Bonheur, félicité et béatitude. « Philosophie médiévale et métaphysique », **Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)**, Section des sciences religieuses [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 02 juillet 2023. URL: <http://journals.openedition.org/asr/2047>; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.2047>, p. 315.

BUESCU, Ana Isabel. **Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)**. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

----- . **Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI**. eHumanista: Journal of Iberian Studies, v. 8, 2007.

CALAFATE, Pedro. **História do pensamento filosófico português**. Idade Média. Volume 1. Lisboa: Caminho, 1999.

DAVIES, Brian. How to be Happy. In: DAVIES, Brian. **The Thought of Tomas Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 227-233.

D'AVRAY, David L. **Medieval Religious Rationalities. A Weberian Analysis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ESTEVES, Elisa Nunes. O modelo do homem de letras no final da Idade Média: o caso do Condestável D. Pedro de Portugal. **Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da AHLM**. Porto: Universidade do Porto, 2005.

FONSECA, Luís Adão da. **O condestável D. Pedro de Portugal**. Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro

de História da Universidade de Porto, 1982.

\_\_\_\_\_. **Uma carta do Condestável Dom Pedro sobre a política marroquina de D. Afonso V.** História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. 1, 2019.

\_\_\_\_\_. Una elegia inedita sobre la familia de Avis: un aspecto de la propaganda politica en la Peninsula Iberica a mediados del siglo XV. **Anuario de Estudios Medievales**, n. 16, 1986.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Os reinos dos cronistas medievais (século XV)**. Annablume, 2006.

FRÓES, Vânia Leite. **Era no tempo do Rei: estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média**. Tese (Professor Titular de História Medieval) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

GASCÓN-VERA, Elena. **Vida y obra literaria de Don Pedro, Condestable de Portugal**. Yale University, 1974.

GAUCHET, Marcel. **Um monde désenchanté?** Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2007.

HOLMES, Emily. **Flesh made word: Medieval women mystics, writing, and the incarnation**. Baylor University Press, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. **The King's two bodies A Study in Medieval Political Theology**. Princeton University Press, 1957.

KENT, Bonnie. Voluntarism. In: KENT, Bonnie. **Virtues of the Will. The transformation of ethics in the late thirteenth century**. Washington: The Catholic University of America Press, 1995.

LECLERCQ, Jean. **O Amor às Letras e o Desejo de Deus**.

São Paulo: Paulus, 2012.

MATTOSO, José. **História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)**. Volume 2. Lisboa: Estampa, 1993.

MENDOZA NEGRILLO, Juan de Dios. **Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV**. Madrid: Real Academia Española, 1973.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros (coor.). **A literatura doutrinária na Corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTEIRO, João Gouveia. **A Guerra em Portugal nos Finais da Idade Média**. Lisboa: Editorial Notícias, 1996.

NOBRE, Renarde Freire. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. In: RIBEIRO, Adelia Miglievich et. al. (Org.) **A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ROSENWEIN, Barbara Herstein. **Emotional communities in the early middle ages**. Cornell University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **História das emoções: problemas e métodos**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Tradução de Carlota Boto. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

# O Judeu e o Cristão Representados por Ibn Baṭṭūṭah

*Pietro Enrico Menegatti de Chiara<sup>1</sup>*

O atual trabalho preocupa-se em dar continuidade a análise da *representação* do relato de Ibn Baṭṭūṭah dos judeus e dos cristãos de modo a reunir imagens positivas desses grupos específicos. Não tão citados ou sem ser o foco do viajante, eles fazem parte do mundo islâmico desde a consolidação do estado por Muḥammad.

Preza-se pela multiplicidade do olhar e a variedade de situações encontrada na jornada do tangerino. Por isso, foram separadas representações positivas e negativas dos judeus e dos cristãos. Entretanto, isso não foi feito para reduzi-las em um bloco ou isolá-las, afinal, elas ocorrem no contexto completo da interação social do viajante e de sua comunidade e não são inertes. Os recortes devem ser compreendidos como situados em um tempo, espaço e em um discurso.

## A Viagem de Ibn Baṭṭūṭah e a Produção de um Relato.

Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al Lawātī al Ṭanjī Ibn Baṭṭūṭah é uma figura ímpar no Islã. É muito possível que historiadores do século XIV o tenham como uma fonte,

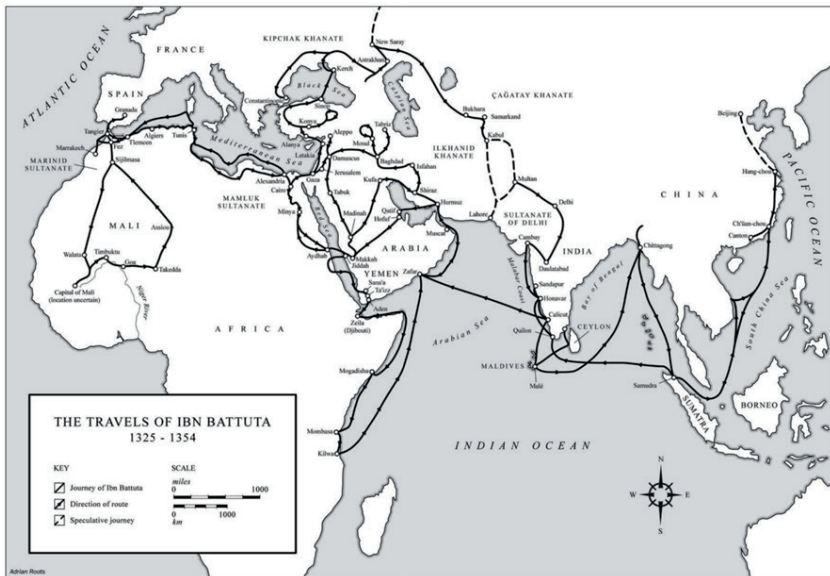
---

<sup>1</sup> Pietro Enrico Menegatti de Chiara é graduando finalista do curso de História na Universidade Federal do Espírito Santo [UFES] e foi aluno de mobilidade na Universidade de Évora. Durante dois anos pesquisou em Iniciação Científica, orientada pelo Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman, sobre Ibn Baṭṭūṭah e alteridade. Contato: [pietro.menegatti@gmail.com](mailto:pietro.menegatti@gmail.com)

mesmo tendo como recorte de estudos a Índia, a China, o Mali, dentre outros locais. Quase trinta anos distantes de sua terra natal renderam ao marroquino inúmeras experiências com os mais diversos *outros*.

Em 1325 ele viu sua cidade natal, Tânger, sumir no horizonte. Sua intenção era a peregrinação à Meca, mas ele foi bem além. De início, a rota mais comum, desconsiderando as viagens marítimas pelo mediterrâneo, era cruzando o norte da África até o Egito. O viajante passa por Argel, Bugia, Túnis, Tripoli, para finalmente chegar a Alexandria. A partir daí, ele tenta chegar até Meca com rota que ruma ao sul do rio Nilo e com a travessia do Mar Vermelho. Entretanto, ele não obtém sucesso, o que o obriga a descer o rio e fazer a sua peregrinação por terra, a partir da Síria. Adiante ele vaga por várias localidades da Península Arábica e da região da Pérsia. Após isso, seu próximo destino é a costa índica da África, sendo uma fonte escrita importante para o estudo de cidades como Mogadíscio, Mombaça e Kilwa no século XIV. O tangerino retorna ao Egito e, dessa vez, parte para a Anatólia e para regiões que Ibn Faḍlān outrora esteve, próximo ao Mar Cáspio. Nesse momento de sua viagem, ele conhece o chefe do Ilkhanato e parte rumo à Constantinopla. Finalmente, Ibn Baṭṭūṭah viaja para o extremo oriente. Permanece na Índia cerca de dez anos, no qual ele atua como *qāḍī*, juiz islâmico, assim como nas Maldivas. Antes de retornar para o Marrocos, ele visita o Sudeste Asiático, a China e o Sumatra. Por fim, em 1349 ele retornaria ao Sultanato Marínida, em Fez. Entretanto, os longos deslocamentos não cessaram: após dois anos, ele novamente deixaria sua terra natal rumo à Península Ibérica. Após isso, próximo de 50 anos de vida, ele ainda embarcou em uma aventura repleta de perigos: se uniu a uma caravana e cruzou o Sahara e chegou aos domínios da Grande Congregação dos Mandês, também chamado de Império do Mali. O mapa a seguir, apesar de ser uma visão geral e suprimir alguns trechos para facilitar a representação, ilustra de forma satisfatória o périplo realizado pelo viajante.

Figura 1 - As viagens de Ibn Baṭṭūḥah 1325 - 1354



Fonte: WAINES, 2010

Ao retornar ao Marrocos, o sultão Abu Inan Faris encarrega um poeta valenciano, Ibn Juzayy, e financia a escrita da viagem de Ibn Baṭṭūḥah. Dessa forma, o príncipe dos viajantes tinha a difícil tarefa de reduzir seus 28 anos de viagem em algumas palavras e sistemas que fossem compreensíveis para o seu público-alvo.

Nessa época, o sultão Abū 'Inān Fāris, fazia uma campanha expansionista no Maghreb e arredores, chegando a tomar Túnis em 1357. (HRBEK, 2010, p. 105). Dessa maneira, ter sua imagem saudada por uma pessoa como o príncipe dos viajantes poderia alavancar sua imagem e fornecer uma legitimação mais confortável em seu projeto de reunificação do Maghreb. Figurar na lista dos 7 sultões que governavam o mundo e receber várias páginas laudatórias feitas por um homem que esteve em grande parte do território conhecido da época garante que a *riḥlah* poderia também servir de objeto político, o qual seria interessante para Abū 'Inān. Esse apoio na literatura não é estranho para o mundo islâmico e seus líderes. É comum encontrar patrocínio de poetas



por soberanos, que utilizavam a beleza das palavras para exaltar seus mecenas.

Ibn Baṭṭūṭah é uma figura que impressiona pelos seus feitos. Não é à toa que Ibn Khaldūn (1969, p. 242-243), erudito islâmico contemporâneo a ele, duvida da veracidade de suas informações. Portanto, ele é alertado pelo vizir do sultão Abū 'Inān a ter cuidado ao afirmar isso, já que o polímata não tinha visto tais coisas. Dessa forma, além de demonstrar que ver (*'ayyan*) é um legitimador de veracidade importante do mundo islâmico, comprova a importância que era ter Abū 'Inān figurando entre os sete sultões que governam o mundo por um homem que viu quase de tudo.

Ainda na resposta do vizir a Ibn Khaldūn, é feita uma metáfora de um homem que viveu em uma prisão a vida inteira, tendo contato apenas com ratos. Quando seu pai descreveu outro animal, o único comparativo que esse sujeito tinha em mente eram os ratos. Nessa ilustração, desfrutar de experiências de viagem contribui para ter um reconhecimento naquela sociedade. Até o peregrino que fez sua travessia à Meca ganha o título de *ḥājj* e obtém um reconhecimento maior em sua comunidade. Tudo isso ainda encontra respaldo no que Bruno de Moraes e Silva (2017) afirma sobre o intuito do viajante obter saberes e ser reconhecido como um sábio.

Entretanto, ao mesmo tempo que Ibn Baṭṭūṭah era um homem com vastas experiências, no ramo da representação ele era próximo ao prisioneiro que utilizava os seus ratos como referencial. Obviamente seu arcabouço era mais amplo, mas ele representava dentro dos limites daquilo que ele conhecia. Como mostrado por José Rivair Macedo (2021), Ibn Baṭṭūṭah partia de suas categorias mentais. Em complemento a isso, para traduzir a diferença, o viajante poderia dispor da figura da inversão. (HARTOG, 2002, p. 208). Ainda mais como *qāḍī*, o viajante tinha um modelo fixo de sociedade que ele tinha expectativas.

Nesse sentido, é possível recorrer às contradições históricas que ocorreram no Islã sobre os *dhimmīs*. Eles não eram seres estranhos ao cotidiano islâmico, afinal, estão no seio dessa religião desde muito cedo nessa condição, como explicitado no primeiro capítulo. Dessa forma, Ibn Baṭṭūṭah não os via como seres fora da estrutura islâmica. Porém, mesmo imersos nessa sociedade, eles ainda tinham um status de inferioridade social, ou nos termos de hoje, como se fossem cidadãos de segunda classe (LEWIS, 1984 p. 62). Não era necessário também fazer um exercício para que seu público-alvo entendesse quem era o judeu ou o cristão. Além do mais, ele não estava preocupado também em descrever como os *dhimmīs* de outros locais se portavam.

Portanto, isso não anula as construções identitárias sobre o *outro*. Definir o outro pela diferença, isto é, não pertencendo a mesma identidade, faz parte do jogo de alteridade que está contido na tarefa de representação.

## Representações positivas dos cristãos

Como dito anteriormente, os recortes de específicos momentos foram feitos de modo a facilitar a análise, entretanto, eles devem ser vistos no sentido narrativo do autor. A seguir serão vistos relatos com recortes espaciais específicos; portanto, não se pode perder de vista o vínculo deles com a obra e a construção de sentido da narrativa do autor.

Ademais, como representações positivas, também entende-se contatos neutros. Porém, é imprescindível assumir que os contatos eram mais complexos que esse binarismo e podiam assumir diversos sentimentos no viajante.

Inicialmente, como ressaltado no primeiro capítulo, o judaísmo e o cristianismo fizeram parte do aporte teológico e histórico do Islã; ou seja, obrigatoriamente personagens da história judaica e/ou cristã estariam na *riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah a medida em que ele visitou os locais sagrados que faziam parte da

história das três religiões ao mesmo tempo. Porém, eles assumem, obviamente, uma roupagem islâmica, o que é transmitido na obra.

Um relato rico nesse sentido é quando o príncipe dos viajantes visita a região da Síria-Palestina e defronta com Jerusalém, cidade importante para o Islã, o Judaísmo e o Cristianismo. Nas proximidades ele nota as tumbas de Abraão, Isaac e Jacó e as descreve e inclui uma fala do profeta Muḥammad acerca dessas localidades. Ou seja, Ibn Baṭṭūṭah assume a identidade islâmica, o que o faz descrever o local sob tal ótica, sem se preocupar com a perspectiva judaica ou cristã. No entanto, tais locais não deixavam de receber inúmeros peregrinos de outras religiões. Isso pode ser visto quando ele chega a Belém, considerado o local de nascimento de Jesus. A cidade era um local bem cuidado pelos cristãos e eles ofereciam, nas palavras de Ibn Baṭṭūṭah, hospitalidade a quem chega ali. (IBN BATTUTA, 2017, p. 183). Isso significa que o viajante não encontrou resistência ou impedimentos de transitar na região, o que mostra um ambiente multicultural de peregrinações na região. Para a população maghrebina, cujos santos, algumas vezes são venerados por outras religiões, como exposto no primeiro capítulo; um local em que judeus, cristãos e muçulmanos se dirigem aos mesmos locais de peregrinação não denota uma completa estranheza.

Em Jerusalém, pois, são evocadas memórias de Saladino, nas quais remetem às cruzadas, porém os cristãos são mencionados apenas quando se fala no medo deles tomarem novamente a cidade pelo governo. Um detalhe interessante nessa cidade é que Ibn Baṭṭūṭah opta por descrever locais populares de peregrinação dos cristãos. A cidade possui proporções consideráveis e o autor não irá conseguir representá-la com exatidão e nem tem intenção de promover um mapa exato do local.

Nesse sentido, são feitos recortes que demonstram movimentações cristãs que chamaram a atenção o suficiente para o príncipe dos viajantes expor sob a pena de Ibn Juzayy. Esse tópico em específico perpassa tanto a motivação individual, quanto a expectativa do seu público-alvo. Entretanto, Ibn Baṭṭūṭah faz

isso dentro dos limites da identidade muçulmana e não vai além. Como um islâmico falaria da Igreja do Santo Sepulcro, já que para tal religião Jesus sequer foi sepultado? Ele a descreve, fala de sua veneração, mas não deixa de comentar que os cristãos se enganam que lá é o sepulcro de Jesus. “[...] Há uma igreja que os cristãos apreciam muito, afirmando ser a tumba de Maria, e outra muito exaltada na qual peregrinam e mentem, fingindo que é o túmulo de Jesus.” (IBN BATTUTA, 2017, p. 185, tradução minha<sup>2</sup>). O mesmo obstáculo ele encontra para descrever uma relíquia cristã. Enquanto os cristãos interpretavam o objeto como um pedaço da madeira da cruz de Jesus, Ibn Baṭṭūṭah afirma que seria a “[...] madeira onde foi crucificado o homem que parecia Jesus” (IBN BATTUTA, 2017, p. 557, tradução minha<sup>3</sup>). Ibn Baṭṭūṭah navega em alguns pontos de discordância, tenta conciliá-los; mas quando não é possível, ele aposta na mentira dos cristãos ou na confusão.

Outro fator importante é pensar nessas relações além das fronteiras dos estados islâmicos. Como exposto anteriormente, com diversas forças políticas, inúmeras possibilidades eram possíveis. Isso significa que um islâmico estar no *dār al ḥarb* (onde o Islã não tem controle político) não era necessariamente um ato hostilizado, afinal os próprios contatos diplomáticos e comerciais provam isso. Lewis (1984, p. 23 - 24) discute tal questão e expõe as discussões jurídicas presentes na época acerca do assunto. Algumas autoridades assumem uma postura leniente, no qual afirmam que se o governante for tolerante e permitir a prática do Islã e as suas implicações, eles podem ficar submetidos à lei desse governante. Por outro lado, há argumentos de que uma posição tolerante é ainda mais perigosa por aproximar o fiel da apostasia. Em suma, se há uma discussão significa que tal ação não era incomum no mundo islâmico.

---

2 Original, em espanhol: “*existen una iglesia que los cristianos aprecian mucho, afirmando que es la tumba de María, y otra muy ensalzada a donde peregrinan y sobre la cual mienten pretendiendo que es el sepulcro de Jesús.*”

3 Original, em espanhol: “*madero donde fue crucificado el hombre que se parecía a Jesús*”

Não há grandes massas islâmicas vivendo fora do *dār al islām*, mas a possibilidade de indivíduos viverem ou transitarem fora do mundo islâmico era possível, afinal, muitas áreas tiveram o primeiro contato com tal religião a partir disso. Entretanto, é possível ver locais que hostilizam a presença do estrangeiro, principalmente do muçulmano. Quando se fala em cristandade ocidental, o estrangeiro era excluído por excelência, sendo visto como portador do desconhecido e da inquietação. (LE GOFF, 2005, p. 322). Além do mais, o avanço islâmico otomano é elencado, na Idade Moderna, pela cristandade, como um dos agentes de Satã por Delumeau (2009, p. 397-413). Portanto, mediante tal generalizações, poderia haver momentos e possibilidades de contato e tolerâncias, porém vale ressaltar que elas não são congruentes e dependem de diversos fatores. Dentre os contatos mais pacíficos, eles podem ser visto, por exemplo, na Península Ibérica, ou então no reino normando da Sicília, como exposto anteriormente.

Outro local que fazia parte da cristandade era Constantinopla. A cidade, como o Egito, era proeminente no comércio e, devido a sua excelente posição geográfica, várias pessoas e, conseqüentemente, culturas diferentes circulavam ali. O local tinha uma tradição cristã que ecoava no Império Romano. Entretanto, pode-se observar que Bizâncio estava em decadência e suas opções comerciais estavam cada vez mais reduzidas quando comparadas com a Antiguidade Tardia. (RUNCIMAN, 1977) Entretanto, isso, de forma alguma, minou o fluxo de estrangeiros na cidade. Entre eles, estava Ibn Baṭṭūṭah. Ele chega até lá após visitar a Anatólia, mas não pela península e sim rodeando o mar negro e chegando na cidade pelo norte.

O relato de viajante mostra que não era qualquer um que conseguia acessar a cidade. Mesmo acompanhado da filha do imperador, Bayalun, ele é impedido de entrar no local de início. Porém, o imperador ordenou para deixar o grupo de Ibn Baṭṭūṭah entrar e designou uma casa para ele perto da residência da princesa

e ainda escreveu uma ordem para livrar o tangerino de qualquer obstáculo de locomoção na cidade.

No quarto dia na cidade, Ibn Baṭṭūṭah visitou o imperador bizantino que, na época, era Andronicos III. Tal encontro demonstra que o prestígio de um viajante atravessava as fronteiras do mundo islâmico. Mesmo sendo cristão, o imperador se impressiona com os deslocamentos do príncipe dos viajantes, o perguntando por Jerusalém, da Igreja do Santo Sepulcro, Belém, por Damasco, Cairo, Iraque e Asia Menor. As respostas de Ibn Baṭṭūṭah o maravilharam a ponto dele exigir a seus filhos honrá-lo e proteger.

Esse prestígio foi ainda mais evidente quando ele encontra o suposto pai do imperador Andronicos III em um mosteiro como monge. Esse homem passou a mão nos pés e nas mãos de Ibn Baṭṭūṭah e esfregou no rosto pois, de acordo com ele, os seus pés e mãos entraram no Domo da Rocha e na Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Esse ato surpreendeu até o próprio viajante que, mesmo ele sendo de uma outra religião, valorizava um peregrino que esteve naqueles locais. Entretanto, é um mistério sobre quem seja essa pessoa no relato de Ibn Baṭṭūṭah. Sabe-se que não foi o pai de Andronicos que virou monge e sim o seu avô, entretanto ele morreu antes do tangerino chegar em Constantinopla. (FANJUL; ARBÓS, 2017, p. 1055) Talvez tenha ocorrido alguma confusão, ou na pior das hipóteses foi alguma mentira criada. Caso seja a segunda opção, o relato ainda pode revelar construções de alteridade. Basta interpretar isso como uma ação do imaginário e das expectativas sobre os cristãos que contemplam a complexidade.

Aproximei-me dele, ele me pegou pela mão e disse ao Rumi<sup>4</sup> que sabia árabe “Diga a este sarraceno que aperto a mão que entrou em Jerusalém e o pé que entrou na Mesquita da Rocha, a grande Igreja do Santo Sepulcro e em Belém”. Dito e feito, colocou a mão no meu pé e passou no rosto. Estranhei com a fé que eles

---

<sup>4</sup> Rumi é romano, bizantino. Maneira usual em que os muçulmanos se referiam a eles

têm naqueles que estiveram naqueles locais, mesmo que sejam de outra religião (IBN BATTUTA, 2017, p. 560, tradução minha<sup>5</sup>)

Obviamente isso infla a autoimagem do viajante, mas esse contato próximo com um cristão faz perceber que as relações não eram intrinsecamente conflituosas e poderiam inclusive assumir contatos em que o prestígio de Ibn Baṭṭūṭah como viajante é notado.

O contrário também pode ser visto, isto é, um cristão impressionar Ibn Baṭṭūṭah com seus feitos. Nesse caso, foi um monge que, de acordo com ele, aguentava até quarenta dias seguidos jejuando, desjejuando apenas com um carço de feijão. Portanto, o maghrebino não foi vê-lo, o que lhe provocou um arrependimento por não conseguir averiguar se era realmente verdade. Mesmo que ele não tenha ido, o relato mostra a disponibilidade do tangerino em se encontrar com figuras religiosas de outra religião, além de descrever seus notáveis feitos. É importante destacar que a representação desse personagem se aproxima como Ibn Baṭṭūṭah descreve alguns sufis islâmicos e, dentre eles, também um homem que jejuava quarenta dias. (IBN BATTUTA, 2017, p. 47) Porém, ao contrário do cristão, o viajante o visitou, atestando a sua veracidade.

Além de Constantinopla, outros locais podem evidenciar um contato positivo com os cristãos ou seus monumentos. Certamente, era mais comum Ibn Baṭṭūṭah passar a noite em edifícios religiosos próprios para a hospedagem denominados *zāwīah* ou na residência de muçulmanos que o hospedaram. Porém, quando ele esteve na Crimeia, em Kerch, passou uma noite em uma igreja. Neste local, uma figura na parede chamou a atenção do viajante, no qual afirmou o monge que era o “profeta ‘Ali”

---

5 Me llegué a él, me cogió de la mano y dijo al rumí, que sabía árabe: «Di a este sarraceno que estrecho la mano que ha entrado en Jerusalén, y el pie que ha penetrado en la Mezquita de la Roca, en la gran iglesia del Santo Sepulcro y en el pueblo de Belén». Dicho y hecho, me puso la mano encima del pie y se la pasó por la cara. Me extrañó la fe que tienen en los que han estado en estos sitios, aunque sean de otra religión.

pintado na parede.<sup>6</sup> Abū 'Abd Allāh mostrou-se pasmo diante disso, porém não expôs mais a situação e nem teceu comentários sobre a denominação do quarto Califa como profeta. Afinal, isso contraria o próprio primeiro pilar do Islã, a profissão da fé, na qual afirma que Muḥammad seria o último profeta. Há muitas questões nesse episódio, o que intriga alguns pesquisadores, como Gibb (1962, p. 469), que afirma que foi uma confusão com Elias. Por outro lado, Mackintosh-Smith (2001, p. 320) insiste que, na verdade, a iconografia corresponderia a São Jorge. Ainda nessa questão, Norris (2004, p. 10-11) aponta que provavelmente Ibn Baṭṭūṭah se hospedou em uma igreja armênia, as quais, na Crimeia, apresentavam muitas características comuns com mesquitas. Além do mais, Norris aponta que Teodósia, cidade próxima a Kersh, produzia esculturas de São Jorge com similaridades com a descrição de Ibn Baṭṭūṭah.

Não se sabe o contexto da conversa, porém, não se pode negar a *circularidade* que envolvia as diversas religiões dali, principalmente o Islamismo e o Cristianismo. Nesse sentido, as afirmações dos pesquisadores fazem sentido naquela região por esses símbolos se confundirem com os islâmicos. A própria confusão revela a complexidade deles e a forma própria de se ler e representar o mundo naquela região através da religião. Por mais que eventuais conflitos pudessem acontecer, o relato de Ibn Baṭṭūṭah é uma das fontes que mostra que as trocas culturais entre as diferentes religiões ocorriam na região.

A própria Bayalun também é uma personagem interessante para se pensar no envolvimento entre cristãos e muçulmanos. Filha do imperador bizantino, ela era a esposa do Khan da Horda Dourada, Uzbek Khan, líder islâmico construtor de uma cultura em torno de uma identidade religiosa em comum. (SMITH, 2019, p. 3) Em sua viagem a Constantinopla, ao mesmo tempo em que ela consome vinho e carne de porco, insiste que os muçulmanos sejam respeitados. Ela era uma personagem complexa que percorria os

---

6 Pregunté al monje: «¿De quién es esta imagen?». «Es la imagen del profeta 'Alī», fue la respuesta. (IBN BATTUTA, 2017, p. 518)



dois mundos sem problemas e demonstra os fluxos entre símbolos, dogmas que poderiam ser lidos de forma diferente dependendo do espaço e dos poderes envolvidos.

Além do mais, o viajante está imerso em uma cultura plural e, na maioria das vezes, tem relações amistosas com os cristãos. (WAINES, 2010). Além de embarcar em navios deles, Ibn Baṭṭūṭah não buscou generalizar todos eles em um determinado tipo ou ficou preso a uma pré-concepção.

### Representações Negativas dos Cristãos

Como apontado anteriormente, o status *dhimmi* era normal e cotidiano no mundo islâmico, ou seja, a complexidade desses grupos está posta no Maghreb de Ibn Baṭṭūṭah. Os cristãos, nesse aspecto, eram um grupo que estavam presentes fora e dentro do *dār al islām*, o que suscitava nas mais diversas interpretações. Em tal quadro, as contradições históricas contribuíram para diversas possibilidades. A multiplicidade encontrada no mundo islâmico ajudou a tecer relações que tinham o cimento jurídico, mas também envoltas em eventos de curta, longa e média duração.

Os conflitos bélicos, de certo, abalaram a maneira em que os muçulmanos se relacionam e representam os cristãos. Portanto, por si, eles não dizem muita coisa, afinal, o caráter fragmentado dos estados islâmicos e cristãos permitiam relações mais complexas que uma simples luta entre Islã e Cristianismo. Estar em conflito com um determinado estado não significava riscar a interação com todas as pessoas que seguiam a mesma religião do inimigo.

Tal quadro pode ser vislumbrado na *riḥlah*, afinal, ao comparar locais como al Andalus e Constantinopla, pode-se perceber que um discurso mais inflamado acerca dos cristãos está presente no primeiro e não no segundo. Portanto, não se deve reduzir as relações entre islâmicos e cristãos na Península Ibérica como uma guerra inabalável de seis séculos e perseguições a tudo que representava o outro lado. Há vários movimentos,

negociações, casamentos, acordos e inúmeras possibilidades, assim como destacado no primeiro capítulo

Al Andalus é um locus privilegiado para pensar a relação de Ibn Baṭṭūṭah com os cristãos. Ele visitou a Península Ibérica em 1351, isto é, onze anos após a batalha do Rio Salado, com vitória dos cristãos. Bruno Morais e Silva (2017) aponta a construção de uma individualidade nesse momento. Geralmente, a *riḥlah* não tem tantos detalhes da vida pessoal, mas isso não impede o autor de construir uma imagem de si. A que Bruno aponta é bem parecida com a análise feita por Singer (2019) e Remke (1995), na qual o viajante se pinta como um cavaleiro da fé, devoto e envolto nas leis islâmicas. Dessa forma, o viajante, após se curar de uma doença, anuncia que ele irá participar pessoalmente do embate. No contexto da Península Ibérica, ir lutar contribui para criar a imagem de um homem destemido e disposto a dar a vida pela religião.

Com conflitos tão próximos, é possível imaginar que Ibn Baṭṭūṭah não passa as mesmas impressões da Crimeia ou da Anatólia. Querer visitar uma Igreja cristã não faria sentido nessa narrativa. A imagem de Península Ibérica retratada era de um local imerso em perigos próximos. Um exemplo disso é quando o príncipe dos viajantes atesta que iria para Sevilha com um grupo de cavaleiros; porém, eles partiram antes e ele não conseguiu acompanhar. Tal grupo foi capturado como prisioneiros e alguns morreram. Essa narrativa estar presente na *riḥlah* mostra a construção de um perigo próximo, do qual, dessa vez, Ibn Baṭṭūṭah escapa por sorte.

Há um contexto hostil que é refletido nas palavras da *riḥlah*. Entretanto, muitos termos e formas mais ofensivas utilizado para se referir aos cristãos não estão presentes em outros locais. Ibn Baṭṭūṭah se refere a Afonso XI como “tirano”, um adjetivo raramente utilizado para se referir a líderes em geral. Ademais, a nomenclatura encaixa-se em um contexto de um local ressaltado como tendo a presença da guerra, além de ter uma construção de um perigo iminente. Em tal lógica, a efeito de comparação,

ele não chama o imperador bizantino de tirânico apenas por ser cristão. Há todo um contexto histórico acompanhado de guerra e imposições. Por conseguinte, cada espaço proporciona diferentes formas de pensar a partir das suas contradições históricas. Isso não significa que todo discurso sobre os cristãos na Península Ibérica será igual, afinal, isso seria um determinismo geográfico.

Ainda nesse recorte, os cristãos são chamados de adoradores da cruz<sup>7</sup> por Ibn Juzayy. O interessante é que esse termo só aparece mais uma vez na *riḥlah* e é exatamente nesse mesmo contexto, quando se fala no início da *riḥlah* de um rei marínida. Ou seja, isso enfoca que o teor mais ofensivo para referir aos cristãos é uma característica presente e feita de forma mais generalizada na Andaluzia.

Em adição a isso, um ponto crucial para pensar no relato da Península Ibérica é como Gibraltar é representado. Do ponto de vista simbólico, foi o local em que teve início a conquista islâmica de al Andalus. Séculos depois, no início do XIV, o local foi conquistado pelos cristãos, sendo, finalmente, em 1333 reconquistado pelos islâmicos. Gibraltar tinha o símbolo de ser o último local possível para ser conquistado, ou nas palavras de Ibn Juzayy, Gibraltar é o reduto do islã dirigido contra as gargantas dos adoradores de ídolos. Esta seria a única vez que o termo “adoradores de ídolos” apareceria na *riḥlah* para se referir aos cristãos. Gibraltar é um local cuja descrição é mais longa que a capital Granada. Isso não é à toa, já que, próximo a década de 1450, a época de escrita da *riḥlah*, houve o evento traumático da tomada de Gibraltar pelos cristãos. Nesse sentido, o fato do lugar ter sido recuperado tão recentemente em relação a escrita da obra, aponta uma forma nova de lidar com a terra recém conquistada.

É importante atentar-se na estratégia discursiva apontada por Hartog (2002) de inversão do eu. Apontar os cristãos como adoradores de ídolos era feito a partir da lógica de mundo muçulmana, no qual, tal comportamento não era visto como

---

<sup>7</sup> As análises de palavras expostas aqui foram feitas a partir da tradução de Fanjúl e Arbós (2017)

tangível para a construção da identidade islâmica. Ao construir uma imagem de adorador da cruz e de ídolos, significaria insistir na construção da imagem de um islamismo que não adorava imagens. Ou seja, para falar do outro, parte-se do conhecido, do material, do verossímil e do mundo palpável.

Não é o normal chamar cristãos de adoradores de ídolos na *riḥlah*, foi a primeira vez e nem foi Ibn Baṭṭūṭah e sim Ibn Juzayy. O que vale ressaltar é que essa forma de representação não se transforma em um ódio generalizado a respeito de todos os cristãos. Há muitas passagens positivas, as quais Ibn Baṭṭūṭah conta essas depois de ter a experiência da guerra em al Andalus.

Com o relato da Península Ibérica, pode-se perceber que não há uma forma específica que Ibn Baṭṭūṭah tratava os cristãos e seus símbolos em geral. Tudo isso irá depender de uma série de fatores, contextos e discursos. Enquanto em certos locais ele se recusa a entrar em Igrejas, por ter que se curvar diante da cruz; em outros, ele pernoita. Pode-se perceber que a representação da Península Ibérica tem viés políticos situados mediante a uma guerra, mas sem utilizá-la como uma regra.

Indo além do recorte da Península Ibérica, um termo, por vezes, utilizado para se referir aos cristãos é “infel”. Ele é utilizado geralmente para se referir aos hindus e chineses de outras religiões, mas ele está no repertório de Ibn Baṭṭūṭah quando se refere aos habitantes de Teodósia, centro comercial genovês. Há de se notar que, primeiro, ele atesta que a maioria dos habitantes são cristãos e, após isso, repete a informação afirmando que “todos os seus habitantes são infieis” (IBN BATTUTA, 2017, p. 519, tradução minha<sup>8</sup>). Entre uma descrição e outra ocorreu um evento no qual o viajante ouve pela primeira vez os sinos de uma igreja. (WAINES, 2010, p. 46). Assustado, ele pede para os seus companheiros subirem ao minarete e recitar o Alcorão. Geralmente, como aponta Gibb (1962, p. 470), o barulho dos sinos causa incômodo aos muçulmanos, no qual há uma tradição profética que diz que os

---

8 Original, em espanhol: todos sus habitantes son infieles.

anjos não entram em uma casa na qual os sinos tocam. Esse evento mostra ao viajante que ele não está mais em local de maioria islâmica, o que pode resultar em eventos que o incomodam e o façam ter uma noção fragilizada dos poderes islâmico. Em meio a essa imprevisibilidade e a fuga do familiar muçulmano, esse local, de forma inversa, é identificado como infiel.

São raros os contatos negativos com os cristãos. De fato, eles são reconhecidos como *outro*, no qual suas ações podem provocar as mais diversas reações. Mesmo na Península Ibérica, cujo viajante revelou sua vontade de lutar e defender Gibraltar, ele não provoca conflitos e não se expõe à situação de perigo. Como apontam Fanjúl e Arbós (2017, p.30), ao mesmo tempo em que proclama o ardor de combater no caminho da religião, a visão do sangue o deixava mal. A hostilização do cristão na Península Ibérica é mais contrária a um inimigo de guerra do que a condição cristã em si. Entretanto, isso não deixa de estar associado à imagem que ele constrói de si e do próprio Sultanato Marínida, afinal, eles ofereciam apoio à Granada diante desse embate. Dessa forma, faz sentido muitos termos serem utilizados apenas nesse contexto, já que Ibn Baṭṭūṭah não se envolve diretamente em mais nenhum contexto de conflito contra os cristãos.

## Representações Positivas dos Judeus

O foco de Ibn Baṭṭūṭah não era nos *povos do livro*<sup>9</sup>. Enquanto o contato com cristãos são escassos, os com judeus são ainda menos presentes. O que Lewis (1984) afirma sobre tais fiéis serem tratados da mesma maneira se mostra evidente na *riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah. Dessa forma, não há um desnível ou um preceito geral que define um diferente modo de agir. Quando ele pode ser observado, se deve a circunstâncias específicas e próprias contradições históricas que se desenvolveram em determinados espaços.

---

9 Nome utilizado pelos muçulmanos para referirem-se aos judeus e aos cristãos e atestarem um tradição de revelação que também passou por tais religiões.

Um fato diferenciador, portanto, são os estados que cercavam o *dār al islām*, os quais eram, em boa parte, cristãos. (LEWIS, 1984) Esses movimentos políticos poderiam levantar suspeitas de pacto com o inimigo. Não foi à toa que houve um realocamento dos cristãos sob os almorávidas de modo a distanciá-los das fronteiras. Quanto aos judeus, não havia essa questão, afinal, são raros os usos do judaísmo como religião de estado.<sup>10</sup>

Dessa forma, em consonância com Lewis, em Ibn Baṭṭūṭah não há uma diferença de tratamento considerando apenas a condição em si. Portanto, o contexto e as situações históricas bélicas configuram situações hostis que são reflexos políticos, a exemplo de sua viagem à Península Ibérica

Um tópico citado anteriormente ao abordar os cristãos que também se repete quanto aos judeus é a questão abraâmica que fornece proximidades espaciais de, por exemplo, terem pontos em comum que levam os muçulmanos a cultuar os mesmos símbolos ou, então, peregrinarem para os mesmos locais. Jerusalém é o exemplo mais evidente, afinal, ela é uma cidade importante para as três religiões e cidade central antes de Meca para o Islã. Obviamente, Ibn Baṭṭūṭah assume a identidade muçulmana e as implicações disso, mas ele não deixa de pontuar a presença de judeus em um local importante de culto em Jerusalém

Assim como o cristão, o judeu não era uma novidade para o público maghrebino, afinal, como apontado anteriormente, o Maghreb e al Andalus tinham comunidades de membros dessa religião, sendo, em certas circunstâncias, personagens proeminentes. Ou seja, ele não era algo novo ou parte do aspecto do maravilhoso, do exótico ou dos imaginários que compunham as terras distantes. Os judeus fizeram parte da história islâmica, o que cria expectativas de uma normalidade em encontrá-los em outros locais. Ibn Baṭṭūṭah, como muçulmano, não vai mais a fundo nisso e aprofunda-se na descrição deles quando eles cruzam

---

<sup>10</sup> Algumas exceções a isso podem ser aplicadas, como o Reino Himiarita e os khazares. Há interações, possibilidades de confrontos, mas os arranjos entre os estados cristãos são mais amplos por seu maior número.

seu caminho de forma mais direta. É impossível estimar quantos contatos ele teve ao todo, ainda mais pelo filtro da representação; porém, de certo, eles existiram e mostraram-se, em sua maioria, pacíficos.

Um deles foi quando ele participou de uma comitiva com o imperador bizantino e teve contato com um judeu que foi o seu intérprete. O contato foi mediado graças a esse indivíduo que tinha o domínio linguístico do árabe e do grego. De fato, Constantinopla era uma cidade cosmopolita, o que possibilita a circulação de várias culturas e idiomas, mesmo com sua decadência no fim do medievo. Além do mais, o árabe não estava restrito ao *dār al islām* e figurava em diversos círculos europeus, como apontado por Talbi (2010). Isso não impediria de, como visto no relato do tangerino, um judeu atuar como ponte linguística e contribuidor do conhecimento para ambos os lados. A tradição da fundação da Escola de Salerno mostra o fluxo cultural que ocorria entre as diversas culturas, afinal, os fundadores seriam um grego, um islâmico, um judeu e um cristão italiano.

Além disso, Ibn Baṭṭūṭah é um dos testemunhas da devastação da Peste do século XIV. Em uma dessas passagens dessa tragédia, ele cita como a doença mobilizou fiéis de outras religiões, como judeus e cristãos a clamar por ajuda divina. Há uma proximidade mediante a situação parecida que afetava a todos. É uma situação peculiar, no qual muitas estruturas se afrouxam. Inclusive, afetou pessoalmente o viajante, afinal, a vida de sua mãe foi ceifada pela doença. Entretanto, na obra de Ibn Baṭṭūṭah não há a procura de um bode expiatório para tais acontecimentos, o que é visto recentemente como reação na Europa Ocidental.

Por fim, os contatos do tangerino com os judeus, como ressaltado, não são intensos, mas não fogem da lógica da construção social construída no Islã. Os islâmicos andaluzes e maghrebins conheciam eles e, inclusive, dividiam certos espaços. Estaria subentendido que onde as estruturas do *dār al islām* estivessem em vigor, haveria judeus. Entretanto, personagens que se destacaram

nos olhos de Ibn Baṭṭūṭah são citados, como um viajante andaluz que ele encontra na região da Anatólia.

## Representações Negativas dos Judeus

Nos contatos de Ibn Baṭṭūṭah, há apenas uma representação negativa de um judeu. Ela ocorreu na Anatólia, um local em que os contatos com os *dhimmīs* foram abundantes, como apontado anteriormente.

Enquanto estávamos sentados com o sultão, chegou um velho que usava um turbante com penas; saudou o sultão e tanto o qadī como o alfaquí se levantaram perante ele. Sentou-se no banco em frente do sultão em cima dos almocríes «Quem é este velho?», perguntei ao alfaquí, que sorriu e guardou silêncio. Repeti a pergunta e ele me disse «É um médico judeu e — todos precisamos dele—, por isso nos levantamos perante ele, como você viu.». Juntaram-me a antiga raiva e esta recente e disse ao judeu «Maldito, filho de maldito! Como senta acima dos almocríes que recitam o Corão, sendo você judeu?» (IBN BATTUTA, 2017, p. 493, tradução minha<sup>11</sup>)

Mesmo diante de um tratamento diretamente hostil, Ibn Baṭṭūṭah não ataca a condição judaica daquele homem. Ou seja, isso vai de encontro com o que foi abordado anteriormente sobre tratamentos mais situacionais. Além do mais, não pode ser descartada a importância social desse médico, no qual o *al faqīh* e o *qāḍī* se levantam na presença dele e admitem verbalmente sua estima. Mesmo com um tratamento hostil, o relato também revela o respeito que ele tem naquele meio social. Vale ressaltar que o repúdio foi feito por um estrangeiro, isto é, um indivíduo que não esteve imerso nas redes sociais da região por um longo tempo. Talvez por isso, o movimento de externalizar a insatisfação tenha sido facilitado.

---

11 Original: *Mientras estábamos sentados con el sultán, llegó un viejo que llevaba un turbante con penacho; saludó al sultán y tanto el cadí como el alfaquí se levantaron ante él. Sentóse en la banca frente al sultán, por cima de los almocríes. «¿Quién es este viejo?», pregunté al alfaquí, que sonrió y guardó silencio. Repetí la pregunta y me dijo: «Es un médico judío, y —pues todos le necesitamos— por eso nos levantamos ante él, como has visto». Se me juntaron la cólera antigua y esta reciente y dije al judío: «¡Maldito, hijo de maldito! ¿Cómo te sientas por encima de los almocríes que recitan el Corán, siendo tú judío?»*



Judeus e cristãos em posições de destaque não eram raros no mundo islâmico. Mesmo que contestados em algumas situações, é possível ver *dhimmīs* em posições similares a de vizir. Muitos médicos também encontraram destaque no mundo islâmico, a exemplo do relato de Ibn Baṭṭūṭah. Outra figura que demonstra isso é Maimônides, o qual atua como médico do famoso Saladino. Porém, vale ressaltar que a conversão ao Islã, isto é, abandonar a antiga identidade, significaria mais prestígio em tais funções. (HOURANI, 2016) Tal movimento, em maioria, não era feito de maneira forçada, afinal, isso iria ferir o Pacto de Umar.

Um detalhe a ser observado é o eventual silêncio acerca dos judeus. As mais diversas fontes apontam a abundância deles, sobretudo no Cairo. A Geniza<sup>12</sup> dali é um indicativo de atuações ativas desse grupo. Ademais, eles estavam presentes na Europa, no norte da África, no próximo e no extremo oriente. Raramente, Ibn Baṭṭūṭah aponta que eles viviam concentrados em determinados locais; mas a regra era não tecer uma palavra sobre os judeus em geral. Entretanto, ele não fez isso a partir de um projeto voluntário excludente. O próprio contexto da *riḥlah* e de sua narrativa não sugerem tal movimento. Diferente de Benjamim de Tudela, a população judaica não movia ele e também o público alvo de sua obra.

## Conclusão

O Islã, desde a época de Muḥammad já tinha amplos contatos com o judaísmo e com o cristianismo. O profeta, inclusive, estava imerso nessas redes antes de receber a visita do anjo Gabriel aos seus 40 anos. Adiante, em Medina, ele lidou pela primeira vez com os judeus como líder político, havendo ambivalências. Em sua campanha expansionista, por via de regra, tolerava o *outro* na posição de dominado. Ao longo dos séculos, pôde ser tecida

---

12 A Geniza é um local nas mesquitas em que armazena textos com o nome de Deus, os quais não podem ser descartados sem os devidos preparativos. A de Cairo é importante por conter um número elevado de documentos que não foram descartados e revelam diversas minúcias de uma cidade crucial para o comércio na Idade Média.

uma legislação mais precisa que englobava uma série de regras e possibilidades deles viverem sob o seio do Islã. Havia algumas mais específicas, mas elas poderiam ser mais sufocantes ou permissivas a depender do governante e do contexto. Não é possível fazer generalizações, ou então, assumir um olhar binário entre completa tolerância ou total repulsa.

No Maghreb e na Península Ibérica o contato era amplo e podem-se notar diversas práticas que iam além da fronteira religiosa, a exemplo da veneração de santos. Sob a esfera cultural popular, havia ainda mais circularidades.

Antes de partir para a análise, é imprescindível ir a fundo na construção dos relatos de viagem no Islã. Quem tinha o mérito para *representar* os espaços e o *outro*? Criou-se uma tradição que transformou-se ao longo do tempo e assumiu formas específicas em determinadas regiões, a exemplo da *riḥlah*, exclusiva de al-Andaluz e do Maghreb. Ademais, obras como a de Ibn Faḍlān, Ptolomeu, Ibn Jubayr, Yāqūt, al ‘Umarī, al al Mas‘ūdī, dentre outros, contribuíram para a existência de um *corpus* documental em movimento com referências sobre o *outro*.

Mesmo que considerados no mundo islâmico, não se pode esquecer que os cristãos e os judeus vivam sob o domínio de um grupo estabelecido, os islâmicos. Dessa forma, os muçulmanos eram autoridades em produzir discursos e legitimações acerca deles. Por mais que houvessem viajantes e/ou pessoas que representavam os espaços dessas religiões, eles não tinham o mesmo poder de criar amplos discursos tal qual os muçulmanos e se direcionarem especificamente para esse público. Ibn Baṭṭūṭah, neste caso, está em uma posição de possibilidade de colocar o *outro* numa posição que o convém. Não trata-se especificamente de uma representação positiva ou negativa propriamente e sim do poder de representar.

Nesse aspecto, na própria lógica interna muçulmana, a socialização é, portanto, um processo duplo de inclusão e exclusão social: ela define padrões para a interação social e separa aqueles que podem participar da interação social daqueles que não podem.

(SOLANKE, 2017, p. 22). Dessa forma, criam-se mecanismos automáticos que são replicados de geração em geração, os quais são utilizados para colocar-se em posição superior em relação a outros grupos. A partir disso, o outro é representado e, nesse sentido, tal representação está à mercê das estruturas mentais do autor, como aponta Macedo (2021). Ademais, o fator histórico é imprescindível para pensar sobre essa alteridade e as formas de se relacionar e representar, além de imergir em como, pela socialização, formas de se relacionar são passadas.

Ao falar desse aspecto e da posição que os judeus e os cristãos estão na *riḥlah*, a grande maioria está silenciada, mas quando eles aparecem, em maioria não são hostis. Em adição a isso, é importante destacar que não só um indivíduo judeu ou cristão que estão presentes nesse mundo que Ibn Baṭṭūṭah teve contato, mas as suas práticas. Ao falar delas, há uma circularidade das ideias, que, por vezes, assume a identidade muçulmana, como o culto aos santos. (SHOSHAN, 1991). Ao nível popular ainda, há muitos contatos, o que vai de encontro à noção de um Islã heterogêneo. As próprias denúncias de Ibn Taymīyah, contemporâneo a Ibn Baṭṭūṭah, revelam que eles aconteciam em um bloco cultural no qual os eruditos não podiam necessariamente controlar. (SHOSHAN, 1991) Ademais, o Maghreb é um caldeirão de contatos que além dos islâmicos e imazighen, abrange costumes púnicos, cristãos, judeus, subsaarianos dos mais diversos. Dessa forma, é importante compreender que, ao falar como muçulmano maghrebino, significa que todas essas redes estão subentendidas no produtor de discurso.

Mesmo que não esteja distante temporalmente, Ibn Baṭṭūṭah não vai de encontro à interpretação não ortodoxa dos amoadas sobre a situação dos *dhimmīs*. Não há um apelo a não validade dessa situação ou algum tipo de perseguição específica. Portanto, eles não protagonizam o olhar do viajante.

As diversas contradições históricas produziram um relato rico e que se adaptaria conforme seu contexto. Ibn Baṭṭūṭah está ciente disso, porém não deixa, em momento algum, de pensar a

partir das estruturas mentais e culturais maghrebina, buscando compreender as diversas situações ao redor dele. Dessa forma, é imprescindível compreender Ibn Baṭṭūṭah, seu público, suas expectativas e a escrita da obra sob a sombra de Abū 'Inān.

Os relatos negativos dos judeus e dos cristãos, pois, mostram-se, em maioria, mais situacionais, isto é, respondendo a contextos específicos e/ou a contradições políticas. Dentre eles, o episódio de embate na Península Ibérica ou a situação em que o médico judeu sentou acima dos *almocríes*, leitores do Alcorão. Nesses relatos, apesar de serem mais inflamados, mesmo que sejam mais diretamente ofensivos, Ibn Baṭṭūṭah e Ibn Juzayy não fazem da condição cristã ou judaica um problema. Mesmo visitando um local em guerra contra os cristãos, o viajante não deixa de incluir representações positivas de outros locais, como quando ele entra em uma Igreja na Crimeia ou visita o imperador bizantino e o suposto pai desse governante.

## Referências

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300 – 1800**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. “Introducción” In. IBN BATTUTA. **A través del Islam**. [trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Federico Arbós]. [S.l.]: Titivillus, 2017.

GIBB, H.A.R. Tradução e notas In. IBN BATTUTA. **The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354**. (trad. e notas de GIBB, H.A.R.). Vol. II. Londres: Hakluyt Society, Syndics of the Cambridge University Press, 1962.

HARTOG, François. **El Espejo de Herodoto: Ensayo sobre la representación del otro**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.

HOURANI, Albert. **Uma história dos Povos Árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HRBEK, Ivan. “A desintegração da unidade política no

Magreb” in NIANE, Djibril Tamsir (org.). **História geral da África**, IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

IBN BATTUTA. **A través del Islam**. (trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Frederico Arbós). [S.l.]: Titivillus, 2017

IBN KHALDUN. **The Muqaddimah**. [s.n.] Tradução: Franz Rosenthal. 1969. Disponível em: <https://asadullahali.files.wordpress.com/2012/10> Acesso em: 14 mar. 2022.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. São Paulo: Edusc, 2005.

LEWIS, Bernard. **The Jews of Islam**. New Jersey: Princeton University, 1984.

MACEDO, José Rivair. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021.

MACKINTOSH-SMITH, Tim. **Travels With a Tangerine: A Journey in the Footnotes of Ibn Battutah**. Londres: John Murray, 2001.

MORAIS E SILVA, Bruno Rafael Vêras de. **Périplo do ouvir, ver e narrar: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377)**. 2017. Tese (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: < <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/24292>>. Acesso em: 29 set. 2021.

NORRIS, Harry. Ibn Battuta on muslims and christians in the crimean peninsula. **Iran & the Caucasus**, Vol. 8, Nº. 1, 2004.

REMKE, Kruk. Ibn Battuta: travel, family life, and chronology. **Al-Qantara**, Madrid, 16 [2], p. 369-384. 1995.

RUNCIMAN, Steven. **A Civilização Bizantina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SHOSHAN, Boaz. High Culture and Popular Culture in Medieval Islam. **Studia Islamica**, Nº. 73, pp. 67-107, 1991.

SINGER, Rachel. Love, Sex, and Marriage in Ibn Battuta’s

Travels. **JMU Scholarly Commons**, 2019. Disponível em: <[https://commons.lib.jmu.edu/madrush/2019/love/1/?utm\\_source=commons.lib.jmu.edu%2Fmadrush%2F2019%2Flove%2F1&utm\\_medium=PDF&utm\\_campaign=PDFCoverPages](https://commons.lib.jmu.edu/madrush/2019/love/1/?utm_source=commons.lib.jmu.edu%2Fmadrush%2F2019%2Flove%2F1&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages)>. Acesso em: 10 Set. 2021.

SMITH, Stephanie Honchell. Sufis, Sea Monsters, and Miraculous Circumcisions: Conversion Narratives and Popular Memories of Islamization in Asia. **World History Connected**, Honolulu, v. 16, Issue 3. 2019.

SOLANKE, Iyola. **Discrimination as Stigma: A Theory of Anti-discrimination Law**. Portland: Hart, 2017.

TALBI, Mohamed. “A expansão da civilização magrebina: seu impacto sobre a civilização ocidental”. In. NIANE, Djibril Tamsir (org.). **História Geral da África**, IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

WAINES, David. **The odyssey of Ibn Battuta**. Londres: I.B. Tauris, 2010.



# "Como Desamo-o porque é Mouro!": Aproximações entre as Cavalarias Árabe e Cristã em *A Demanda do Santo Graal*<sup>1</sup>

Thalles Zaban

A figura do cavaleiro mouro Palamedes em *A demanda do Santo Graal*, novela do baixo medievo de cunho fortemente cristão e exemplar, é particularmente interessante por não se referir a um inimigo da corte arturiana, mas a um epítome dos ideais cavalleirescos, a superar em valores morais e marciais a quase totalidade dos demandantes do Graal. Uma vez que a novela em estudo reflete uma postura reformada e cruzadística da cavalaria ocidental, para além da análise da jornada de Palamedes e de seus motivos narrativos, cabe o aprofundamento da investigação das relações de poder e alteridade que, aproximando de maneira pouco clara o Islã e a Cristandade, servem, no século XIII, de fundamento histórico para a tessitura ficcional do texto e do personagem sobre os quais nos debruçamos.

A versão portuguesa de *A demanda do Santo Graal*, tradução presumida do século XIII de original francês do mesmo século, reúne em prosa os romances de cavalaria do ciclo bretão no que

---

1 O texto que segue é originalmente parte da dissertação que defendemos em 2013, sob a orientação do prof. dr. Paulo Roberto Sodré, com o título de "O bõ pagão: a cavalaria de Palamedes em *A demanda do Santo Graal*", pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo.



se convencionou chamar *Vulgata*. A novela narra as aventuras dos cavaleiros de rei Artur, os quais, após a festa de Pentecostes, partem em demanda do Santo Graal, que a eles se mostra e some misticamente. Durante a busca, cruza-lhes o caminho um cavaleiro de armas negras, Palamedes, em busca pessoal por um monstro – a “besta ladrador” –, que lhe matara todos os irmãos. O cavaleiro não permite que os de Artur se lhe interponham na missão autoimposta, vencendo os mais ousados. Descobre-se posteriormente tratar-se de um cavaleiro mouro, que não cessa de mostrar seu valor, quando necessário, aos cristãos da corte arturiana, rendendo-lhe admiração e renome entre os principais demandantes. Eventualmente, suas proezas incitam o diálogo que segue entre Tristão e Galaaz – filho de Lancelote e o cavaleiro escolhido como o melhor entre todos:

“- Dom Galaaz, disse dom Tristam, eu bem sei que vós fezeistes em esta demanda mais que nem ãu cavaleiro de quantos i som e más achastes i de maravilhas e de venturas. Por Deus tanto me dizeis se vistes já a Bestia Ladrador, ca me disse em Gariet novas ãu dia que nos achámos.

- Certas, disse Galaaz, eu a vi.

- E vistes, diz Tristam, o cavaleiro que anda pós ela? Eu o oí muito loar de cavalaria.

- Certas, disse Galaaz, ele é mui boo cavaleiro. Se fosse cristão muito devia homem prezar sua cavalaria. Mais desto me pesa muito e como desamo-o porque é mouro!

E entom contou a Tristam quando del ouvira dizer. E Tristam se sinou da maravilha que ende ouvio e disse que muito era gram dano de que nom era cristão pois que tam boo cavaleiro era.” (DSG, 2005, p. 280)

O teor do diálogo não é isolado na narrativa: outros trechos se somam à construção de Palamedes enquanto cavaleiro digno de nota. Daí, a pergunta que encetou a dissertação defendida em 2013: como um cavaleiro mouro ganha destaque numa novela de forte cariz exemplar cristão? Para respondê-la minimamente a contento, foi necessário investigar a historicidade de uma possível

cavalaria árabe durante o período medieval e sua relação com a ocidental – o que, com algumas ressalvas, é o que se pretende abordar a seguir.

Com efeito, as semelhanças existentes entre a cavalaria árabe e a cavalaria europeia no século XIII são grandes. A instituição de uma Ordem de Cavalaria e os ritos que dela advêm segregam-na do resto da sociedade como classe específica e especial, ao mesmo tempo em que os modos cavaleirescos ganham universalidade (BARTHÉLEMY, 2010, p. 256). Não só os modos: também as técnicas de combate ganham particularidades e passam a ser compartilhadas, em torneios ou em batalhas reais. A cavalaria deixa de ser apenas uma força de combate a cavalo extremamente eficaz, o que lhe rende um lugar demarcado na história da guerra; ela ganha o *status* de guerra aristocrática, mais nobre.

O estudo histórico do desenvolvimento daquilo que poderíamos chamar, pelo menos para o escopo deste estudo, de cavalaria árabe no período medieval, nos traz uma semente diversa daquela que gerou “a flor da cavalaria” no Ocidente – apesar de alguns galhos terem naturalmente se entrelaçado no processo evolutivo de ambas. Cabe, portanto, que analisemos brevemente o papel dos valores cavaleirescos na sociedade árabe e como ocidentais e orientais puseram a olhar-se, naquela época, pelas lentes do militarismo.

É entre os séculos VII e VIII que Mário Curtius Giordani aponta o surgimento, sob o governo Omíada, na Síria, de uma cultura ou civilização árabe ou muçulmana, amalgamada por uma grande diversidade de influências, pensamentos, etnias e outras culturas.

Da sua península os árabes trouxeram consigo duas grandes contribuições: o Islã e o idioma arábico aliado ao seu código de cavalaria do deserto. Também trouxeram o estímulo psicológico de um povo conquistador, vigoroso sobre populações do mundo exterior, mais civilizadas, é certo, mas estagnantes (ATIYAH, apud GIORDANI, 1976, p. 72).

Tal afirmação traz à tona dois conceitos de grande importância para o cotejo entre as culturas oriental e ocidental, e para a consequente comparação entre o cavaleiro literário e o cavaleiro histórico: o código de cavalaria e a civilidade. Ainda sobre os cavaleiros europeus, Barthélemy postula que

Os antigos germânicos foram de uma “barbárie” no seio da qual se pode descobrir, como em outras sociedades em que os guerreiros nobres dominam, “uma espécie de Cavalaria.” Sente-se viver neles um ideal heroico, enquanto adotam por vezes táticas e argumentos necessários para não irem até o final da vingança e da luta mortal. Então já aparece desprezo pelo simples camponês [...] (BARTHÉLEMY, 2010, p. 584).

A barbárie de que fala Barthélemy (e o pontuado desprezo pelo camponês, os quais serão retomados em breve) relaciona-se mais a um sistema social baseado na vassalidade direta (a “barbárie” oposta à “romanidade”, digamos) do que em práticas de rudeza ou violência gratuitas promovidas por um povo pouco civilizado. Esse ponto é passível de contestação, se tomarmos como base os relatos de cronistas árabes transcritos por Amin Maalouf, em seu *As cruzadas vistas pelos árabes* (1988). Já sabemos que a conduta dos cavaleiros europeus não correspondia, boa parte das vezes, às exortações e imposições da Igreja; são aristocratas armados, agora membros de uma ordem sagrada, em tudo superiores ao resto da sociedade; é de se esperar que as longas jornadas pela reconquista da Terra Santa deem ocasião a comportamentos muito pouco cavalleirescos. Com efeito, os ataques dos *franj* – denominação dada a todos os francos, generalizada para os europeus, pelos árabes – são pintados com cores fortes. Em 1096, por exemplo, atravessam o Bósforo a caminho de Constantinopla, efetuando vários saques a igrejas gregas. Em meados de setembro, após dias de acampamento,

[...] os *franj* modificam seus hábitos. Não tendo provavelmente mais nada que obter de sua vizinhança, eles tomaram, dizem, o rumo de Nicéia, atravessando alguns vilarejos, todos cristãos, e apossaram-se das safras que acabavam de ser estocadas em

celeiros, nesse período de colheita, massacrando sem piedade os camponeses que tentavam resistir. Crianças de colo teriam sido queimadas vivas (MAALOUF, 1988, p. 19).

Ao mesmo tempo em que não podemos crer absolutamente na veracidade ou no vulto de tais relatos, não podemos desconsiderá-los, tampouco. É mister que se veja na cruzada o seu lado mundano, a carnificina e o horror da guerra. Assim, tem-se que a cavalaria europeia, já digna de ser chamada por esse nome, apresenta-se no campo de batalha estrangeiro como um flagelo – e não somente por sua força ou bravura, mas por seu comportamento desmesuradamente feroz, sem traços de civilidade aos olhos dos orientais.

Ao tratar do processo de civilização no Medievo, Norbert Elias (1994) irá aproximar o conceito de civilidade (ainda não cunhado no século XIII) ao de cortesia, de valor semelhante, ou embrionário. Apreende-se daí que, enquanto o termo “civilização” só poderá ser utilizado com propriedade por volta do século XVI, a ideia de uma classe aristocrática autoconsciente e exemplar já se demonstra na baixa Idade Média pelo modelo cortesão (ELIAS, 1994, p. 76). Lembremos também que a cortesia se atrela diretamente a moldes de comportamento cristãos: logo, apenas os nobres cristãos poderiam ser civilizados, por serem cortesões. O conceito de civilização relativo ao Medievo é, como a classe dos cavaleiros, exclusivista; e tal fato faz com que as admoestações aos francos por parte dos árabes ganhem um caráter surpreendente: seria possível que pagãos fossem mais civilizados (ou mais cortesões) que os cristãos? Em alguma medida, esse confronto ideológico irá causar forte estranhamento às hostes árabes. Seria diferente com eles, portanto? Como surgem e se articulam as virtudes ditas cavalheirescas no interior da cultura árabe?

De acordo com Boutros Ghali, não se pode falar realmente em uma cavalaria árabe antes de os contatos militares entre a Cristandade e o Islã ganharem o volume das cruzadas, após o primeiro milênio. As primeiras considerações sobre um guerreiro

destacado dos demais por seu valor surgem na literatura árabe antes do século VII; entretanto, o termo usado comumente para esse personagem, *fêta*, não corresponde à ideia de cavaleiro. Nas palavras de Ghali, “[le] mot ‘fêta’, en effet, dit un homme de coeur e de vaillance, un preux. Il ne devint synonyme de ‘Chevalier’ que beaucoup plus tard, vers le XIIe siècle, quand la ‘Chevalerie’ fut connue en Orient”<sup>2</sup> (1919, p. 25). Tal constatação poderia levar a crer que, de fato, a cavalaria e seus modos são uma criação puramente europeia, especificamente franca, da qual os árabes teriam emprestado modos e tecnologia. Viu-se, no entanto, o relativo fracasso da Igreja em temperar efetivamente a tendência à rapinagem e à truculência dos cavaleiros; e pelas crônicas árabes, os francos teriam pouco a ensinar-lhes sobre “modos cavalheirescos”. Para Ghali, o “bom” exemplo virá precisamente dos inimigos da Igreja – a civilização muçulmana, a qual já teria, à época, um “código de cavalaria”.

Um código, mas sem uma instituição. Para Ghali, uma das principais diferenças entre as genealogias cavalheirescas árabe e europeia é a própria estrutura social sobre a qual se erguem: não esqueçamos que, ao passo que a Igreja Católica, apesar de toda sua influência, mantinha relações conflituosas com o século, o Islamismo levava a cabo uma teocracia: os ideais de fraternidade e generosidade – refletidos também em proteção dos mais fracos – que deveriam grassar entre os principais valores do cavaleiro cristão fazem parte de um código de honra que se estrutura na base de toda a sociedade árabe (HOURANI, 1995, p. 164). O desprezo pelo camponês, apontado por Barthélemy como traço das origens da cavalaria ocidental, reflexo de uma verticalização social acentuada, não tem lugar na fraternidade islâmica. Poder-se-ia mesmo se falar de uma “ordem de cavalaria gigantesca” (GHALI, 1919, p. 32), em que o aperfeiçoamento das virtudes pessoais é o que move seus membros e os distingue, elevando ao mesmo tempo a virtude do grupo – família ou tribo.

---

2 “[a] palavra ‘fêta’, com efeito, diz respeito a um homem de coração e de bravura, um valoroso. Ela só se tornaria sinônimo de ‘Cavaleiro’ muito mais tarde, por volta do século XII, quando a ‘Cavalaria’ fez-se conhecida no Oriente” (tradução nossa).

Comme les Arabes étaient tous égaux, ils cherchèrent tous à se distinguer, à se singulariser par la richesse et la variété de leurs vertues; à se surpasser, à élever et à rehausser les colonnes de leurs mérites et de leur gloire. [...] Ils soutenaient à la fois de assauts d'armes et des assauts de magnanimité, des défis à la course et des défis de beau langage, des luttes de noblesse, de lignage, de largesse et de libéralité. Et ces épreuves intéressaient le présent et l'avenir, les vivants et les morts, car le triomphe d'un compétiteur se reflétait en gloire durable sur toute sa tribu, comme la honte de sa défaite rejaillissait sur chacun de ses concitoyens<sup>3</sup> (GHALI, 1919, p. 36).

Isso considerado, tem-se que uma ordem de cavalaria árabe enquanto grupo restrito não se caracterizaria pelo compartilhamento de ideais de conduta, separados da sociedade ordinária. Entretanto, devido à desarticulação política sofrida pelo império árabe causada por sua expansão, surge um único grupo de identidade árabe que poderia corresponder politicamente à cavalaria franca (ou, genericamente, ocidental) a pôr tais ideais no centro das atenções: trata-se da *Futuwwa*, grupo de cavaleiros que, de acordo com Giordani, surgiu sob o califado de Al-Nasir (1180-1226) e teve importante papel em sua tentativa de unificação do império.

Com a finalidade de reconciliar os grupos dissidentes, o próprio Al-Nasir fundou essa espécie de ordem de cavalaria da qual era o grão-mestre. *Futuwwa* é um vocábulo árabe que exprime “o conjunto das virtudes próprias do homem na flor da idade, notadamente a generosidade” (GIORDANI, 1976, p. 95.). Tais virtudes seriam características dos *fytian*, plural de *fata* – o jovem, mas de forma especial, o virtuoso. Em outra acepção, a *futuwwah* refere-se ao adulto, e está ligada diretamente à ideia de valor e

---

3 “Como os Árabes são todos iguais, todos procuram distinguir-se, singularizar-se pela riqueza e a variedade de suas virtudes; a se superar, a se elevar e a realçar as colunas de seus méritos e de sua glória. Eles sustentam ao mesmo tempo os assaltos de armas e os assaltos de magnanimidade, os desafios de corrida e os desafios de boa linguagem, as lutas de nobreza, de linhagem, de generosidade e de liberalidade. E essas provas interessam ao presente e ao futuro, aos vivos e aos mortos, pois o triunfo de um competidor se reflete em glória durável sobre toda a sua tribo, como a vergonha de sua derrota mancha cada um de seus concidadãos” (tradução nossa).

## função social do indivíduo.

La futuwwah est de l'âge de l'homme la période comprise entre 18 et 40 ans. Elle représente le développement et la plénitude de la force et des bonnes qualités. Le fata emploie sa force au service de Dieu et du faible, il n'a pas d'adversaires, car Il s'acquitte de ses obligations et il renonce aux droits qu'il peut exercer<sup>4</sup> (ARABI, apud ABU-SAHLIEH, 2010, p. 4).

O paralelo entre as ordens de cavalaria ocidentais e *al-Futuwwa*, nesse sentido, parece evidente. Todavia, da mesma forma que o conceito de cavalaria não indica uma única atividade ou função precisa, *al-Futuwwa* e *fata* são ideias de interpretação vária, a depender do contexto em que estão inscritas. De qualquer forma, ambas as ordens parecem ter feito a mesma jornada evolutiva – das milícias armadas à espiritualidade. De acordo com Abu Sahlieh, tais grupos de guerreiros organizados, sob o nome comum de *futuwwah*,

[...] ont connu une évolution, comme dans la chevalerie occidentale. Ils ont commencé par être des milices armées indépendentes du pouvoir avant que d'être récupérées par ce dernier, ensuite ils se sont transformés en ordres soufis et en union professionnelles, toutes ces formes ayant eu en commun un certain code d'honneur et un rituel<sup>5</sup> (ABU-SAHLIEH, 2010, p. 6).

Portanto, parece que a forma mais correta de se proceder a uma reconstituição do cavaleiro mouro é localizá-lo, primordialmente, no seio de uma comunidade que salienta como predicado maior a irmandade e a igualdade entre os crentes, o que torna familiares a todo membro os valores cavalheirescos. Aos que

---

4 “A *futuwwah* é na idade do homem o período compreendido entre os 18 e os 40 anos. Ela representa o desenvolvimento e a plenitude da força e das boas qualidades. O *fata* emprega sua força ao serviço de Deus e dos fracos, ele não tem adversários, pois está quite de suas obrigações e renuncia aos direitos que pode exercer” (tradução nossa).

5 “[...] conheceram uma evolução, como na cavalaria ocidental. Eles começam por ser milícias armadas independentes do poder antes que fossem recuperadas por este último, depois são transformados em ordens soufis e em uniões profissionais, todas essas formas tendo em comum um certo código de honra e um ritual” (tradução nossa).

empunham armas para a defesa desses valores – operando dentro ou fora dos ditames do califado – uma denominação especial é garantida: *al-Futuwwa*, que assim, e somente no que tange a um ponto de vista histórico e semântico bastante específico, aproxima-se do que poderíamos chamar de cavalaria árabe enquanto um grupo organizado.

Como no Ocidente, o estabelecimento de *al-Futuwwah* como ordem trouxe, a título de registro, a organização de vários *futuwaat-nameh*: verdadeiros tratados concernentes à iniciação, à conduta e à moral do cavaleiro. Essa literatura, de forma semelhante ao que nos lega a tradição de narrativas cavalheirescas ou à obra de Ramon Lull, remontam a criação da ordem de cavalaria a uma vontade de Deus e à sua aliança com os homens bem-aventurados e fiéis (SAHLIEH, 2010, p. 12), o que reafirma o caráter sagrado tanto da *Jihad*, a guerra santa promovida por Maomé, quanto da cruzada. A diferença entre a *Futuwwah* e a ordem de cavalaria ocidental não reside, portanto, no fato de haver um enredamento religioso em sua constituição, mas em como se dá tal enredamento: enquanto no Ocidente a Igreja assume paulatinamente um papel moralizador e modalizador de um grupo de guerreiros descendentes do feudalismo germânico, a cavalaria oriental é, desde o princípio, orientada e regulada por um código ao mesmo tempo espiritual e secular.

Sendo assim, é necessário pensar as cavalarias ocidental e oriental como as encontramos no século XIII ligadas fortemente ao cristianismo e ao islamismo. Tais religiões tiveram papel fundamental em seu refinamento, em que ganharam terreno virtudes amplamente reconhecidas, as quais serviram como termos de diálogo e comparação entre os dois mundos. Nesse sentido, a mutação universalista de 1100, em que se tenta mitigar a violência das práticas cavalheirescas, dando-lhes ares de sofisticação (ou civilidade), aponta também para o “amadurecimento”, ou para uma expansão, do conceito de cavalaria, dialogando mais confortavelmente com o Oriente. “Ela se torna verdadeiramente um tipo de universalismo



senhorial, pronto para aceitar em seu seio turcos e sarracenos, despertando neles alguma ressonância, e pronta mais ainda a se estender das cortes francesas em direção às de toda a Europa cristã” (BARTHÉLEMY, 2010, p. 587).

A cortesia, então, é um conceito que já se pode aplicar aos árabes. Vários são os relatos históricos que lhes tecem loas à generosidade e grandeza de espírito. Para citar um exemplo, tome-se al-Mutamid (1069-1095), rei de Sevilha, cuja corte “tornou-se famosa como centro de cultura para onde convergiam escritores e poetas. [...] Seus numerosos biógrafos não escondem a emoção em face do triste fim daquele cujo talento poético, generosidade e espírito cavalheiresco não se cansam de elogiar” (GIORDANI, 1976, p.112-113).

Como visto, o sentido de cortesia carece de nitidez, devido em parte às diferentes áreas em que se espera a excelência do cortesão: além de mostrar-se um combatente digno, o cavaleiro deve saber comportar-se socialmente (RÉGNIER-BOHLER, 2006, p. 48), e isso implica uma correta e, de certa forma, rigorosa maneira de amar – a chamada *fine amor*, estabelecida como doutrina por André Capelão em seu *Tractatus de amore*, de 1184, e propagado pelos trovadores provençais e franceses.

Na lírica, o amor cortesão aparece como uma relação virtualmente adúltera: a dama é casada, é objeto de uma corte amorosa e de uma súplica cujos mensageiros são os poemas. A súplica amorosa é calcada no modelo feudo-vassálico. “Minha Senhora” [...], tal é o termo de requerimento [...]. A petição amorosa deve estar sempre ligada ao valor pessoal. Aquele que deseja tornar-se amante de uma dama se mostrará leal e cortês, dedicará toda a atenção a fazer o elogio da amada, e, particularmente na França do norte, [...] mostrar-se-á exemplar nos torneios e combates (RÉGNIER-BOHLER, 2006, p. 48-49).

Essa relação com as mulheres é bastante distinta entre os cavaleiros árabes e francos. Flori, ao tratar do amor na cavalaria, equipara-o à “cortesia” quase como sinônimo; e, ao transcrever o repúdio do príncipe sírio Ousama à atitude liberal dos cavaleiros

para com suas senhoras, toma-o como prova da exclusividade franca das práticas cortesias (FLORI, 2005, p. 152).

Ora, há de se convir que existe um espaço grande entre a liberalidade que se mostra no campo de batalha, por exemplo, e a vassalagem amorosa apregoada pelos trovadores provençais; falamos de cortesia como *práticas cortesias* individuais muito mais confortavelmente do que como um conceito fechado e estrito – caso em que a ausência de um único de seus traços (a *fine amor*, por exemplo) seria suficiente para a caracterização de um comportamento como não cortês. Isso considerado, seguimos com o mesmo comedimento que procuramos dedicar à análise de outros conceitos: mesmo que se considere sua heterogeneidade, o termo *cortesia* traz a reboque, inevitavelmente, o pressuposto da vassalagem amorosa; a *cavalaria*, enquanto prática militar cortês, não. Dessa forma, poderemos dizer mais pertinentemente da *cavalaria* de Palamedes, pelo respeito que o cavaleiro mouro angaria entre seus pares cristãos pela proeza de armas e generosidade, que de sua *cortesia* – pois, apesar de ser patente seu devotado amor por Iseu, tal característica não recebe, nesse estudo, prioridade analítica.

Assim, devem-se frisar os elementos de uma tal cortesia militar que, compartilhados por árabes e europeus, mostravam aos cavaleiros sua condição de semelhante ou de par. Em se tratando de um código de ética como o da cavalaria, pressupõe-se semelhante aquele que comunga de um mesmo princípio moral, em que pesem as diferenças culturais. De acordo com Giordani,

[a] força do exército árabe muçulmano [...] residia não na superioridade das armas, nem da excelência de sua organização, mas em seu elevado moral para o que, sem dúvida, a religião contribui com sua parte; em seu poder de resistência que a vida no deserto forjou; em sua notável mobilidade devida principalmente ao transporte por meio do camelo (GIORDANI, 1976, p. 163).

A singularidade do moral cavalleiresco do guerreiro árabe medieval estava atrelada a elementos específicos de sua vivência e de sua cultura. Nesse sentido, o camelo, alcunhado “o navio do deserto” (GIORDANI, 1976, p. 163), sem dúvida teve um papel preponderante nas longas jornadas empreendidas desde a Ásia até a península Ibérica, sendo portanto um traço identitário dos guerreiros orientais. Entretanto, nenhum animal foi tão importante para a cultura cavalleiresca árabe quanto o cavalo, cujo cuidado é mais um ponto de contato entre Ocidente e Oriente no período medieval<sup>6</sup>.

A presença destacada do cavalo na sociedade árabe foi tratada com alento por Maria Mercedes D. Pérez (2007). Seu levantamento histórico e literário aponta sobejamente para como toda uma ciência de criação e cuidado do cavalo, assim como a equitação em suas diversas finalidades, forjou-se a partir de uma literatura do maravilhoso ou foi baseada no misticismo maometano, que elevou o cavalo, por vezes, à mais cara das possessões de um nobre. Todo o bem feito a um cavalo, e mesmo o apreço reservado ao animal, seriam bem vistos por Deus, contando como boa ação a Seus olhos.

La supra valoración de este acto religioso llega hasta el extremo de que ni tan siquiera se precisa la posesión de un caballo, sino que la buena querencia hacia el animal es suficiente pues, según la tradición, “Dios recompensará al hombre que guarde a los caballos, aunque no críe ninguno. Y si con ilusión sincera piensa que criará alguno, Dios le otorgará el premio reservado a los mártires”. La crianza del caballo, pues, tenía igual valor que cualquier otro precepto religioso: “Quien cría a un caballo para servir a Dios, tiene igual recompensa que quien ayuna sin

---

6 Como se sabe, a expressão “período medieval” (como “medievo” ou “Idade Média”) não se aplica ao mundo árabe com a mesma pertinência, uma vez que o início do calendário islâmico se dá com a Hégira, 622 dc., além de trazer a reboque um conjunto de percepções ligadas ao mundo ocidental e à cristandade, como problematizado por Christian Amalvi (2006, p. 537-550). Entretanto, como Giordani (1976) refere-se a um “mundo árabe medieval” em correspondência à Europa medieval, e Hourani (1995), apesar da ressalva feita aos calendários, utiliza majoritariamente datações cristãs para sua *História dos povos árabes*, utilizaremos o termo como sendo comum às duas culturas, apenas para efeito de contextualização histórica.

descuidos, o quien cumple todo deber religioso sin desidia”<sup>7</sup>  
(PÉREZ, 2007, p. 30).

Apesar da importância que o conhecimento e o bom tratamento do cavalo recebem na educação cavaleiresca ocidental, tal encarecimento místico do cavalo, como pontuado por Pérez, é exclusividade árabe. Alfonso X, na Segunda Partida, Título 21, Lei 10, cria norma específica sobre a escolha e o trato do cavalo como um dos principais misteres do cavaleiro, assinalando as virtudes do animal a serem observadas: boa cor, coração forte, membros proporcionados e boa linhagem (ALFONSO X, 1991, p. 182-183). Em boa medida, são as mesmas características distintivas atribuídas à montaria pelos tratados árabes do período (PÉREZ, 2007, p. 30-36). A nobreza do cavalo e sua singularidade entre os animais, outrossim, são *topoi* comuns entre as duas literaturas. Contudo, na cultura árabe, a nobreza do cavalo é determinada diretamente por Deus, que a escolhe para ser o senhor de todos os animais e o maior auxiliador na glória dos fiéis. Pérez recupera a seguinte lenda árabe:

Quando Dios quiso crear al caballo le dijo al viento del Sur: “Voy a crear a partir de ti una criatura que será la gloria de mis seguidores, la ruina de mis enemigos y el adorno de los que me obedecen.” Luego creó al caballo y dijo: “Te llamo caballo y te hago de raza árabe; a tu crin anudo el bien, y se conseguirán botines cabalgando sobre tu lomo; la honra estará contigo dondequiera que estés, y te hago señor de los animales [...]; te he distinguido con la característica del rayo sobre el resto de los animales, te he concedido la querencia del corazón de tu dueño, y te he permitido que vuelas sin alas; sirves para perseguir y para huir; sobre tu lomo montaré a unos hombres que me glorificarán, alabarán y aclamarán y me serán fieles” [...]. Y reuniendo todo lo que había creado se lo mostró a Adán y dijo: “¡Adán!, escoge

---

7 “A supervalorização deste ato religioso chega ao extremo de não ser preciso sequer a posse de um cavalo, mas apenas o querer bem ao animal já é posto como suficiente, pois, segundo a tradição, ‘Deus recompensará o homem que guarde os cavalos, mesmo que não crie nenhum. E se com ilusão sincera pensa que criará algum, Deus lhe outorgará o prêmio reservado aos mártires’. A criação do cavalo, pois, tinha o mesmo valor que qualquer outro preceito religioso: ‘Quem cria um cavalo para servir a Deus, tem a mesma recompensa de quem jejua sem descuidos, ou quem cumpre todo dever religioso sem desidia’” (tradução nossa).

de lo que he creado lo que quieras”; y Adán escogió al caballo. Y dijo Dios, alabado y ensalzado sea: “Has escogido tu gloria y la de tus descendientes, será eterna mientras vivan, y se reproducirán hasta el final de los siglos. A ti y a ellos os bendigo, no he querido tanto como a ti a ninguna otra de mis criaturas”<sup>8</sup> (HAMID, apud PÉREZ, 2007, p. 26)

Já de acordo com Llull, a excelência do animal não é fruto de uma consideração divina, mas, aparentemente, da experiência humana:

Buscou-se em todas as bestas qual era a mais bela besta e a mais veloz, e a que pudesse sustentar maior trabalho, e qual era a mais conveniente para servir ao homem; e porque o cavalo é a mais nobre besta e a mais conveniente a servir ao homem, por isso, de todas as bestas, o homem elegeu o cavalo, que foi doado ao homem que foi dos mil homens eleito. E por isso aquele homem tem o nome de cavaleiro (LLULL, 2000, p. 13).

Além do cavalo, a proximidade entre as duas culturas fez com que também as armas fossem similares. A despeito das diferenças iniciais, em que se contrapunham a rigidez quase impenetrável das pesadas couraças francas e a rapidez mais frágil das leves armaduras árabes (MAALOUF, 1988, p. 28), os muçulmanos peninsulares, de acordo com Giordani, usavam, no século XII, as mesmas armas que os adversários cristãos (1976, p. 164). Os empréstimos dão-se dos dois lados: a influência árabe nos modos cavaleirescos, patente para Ghali, pode ser exemplificada pela heráldica: pouco desenvolvida pelos francos, os brasões são

8 “Quando Deus quis criar o cavalo disse ao vento do Sul: ‘vou criar a partir de ti uma criatura que será a glória de meus seguidores, a ruína de meus inimigos e o adorno dos que me obedecem.’ Logo criou o cavalo e disse: ‘Te chamo cavalo e te faço de raça árabe; a tua crina ligo o bem, e se conseguirão butins cavalgando sobre seu lombo; a honra estará contigo onde quer que esteja, e te faço senhor dos animais [...]; hei-te distinguido com a característica do raio sobre o resto dos animais, hei-te concedido o querer do coração de teu dono, e te hei permitido que voe sem asas; serves para perseguir e para fugir; sobre teu lombo montarão uns homens que me glorificarão, louvarão e aclamarão e me serão fiéis’ [...]. E reunindo tudo o que havia criado, mostrou-o a Adão e disse: ‘Adão!, escolhe do que criei o que queira’; e Adão escolheu o cavalo. E disse Deus, louvado e exaltado seja: ‘Escolheste tua glória e a de teus descendentes, será eterna enquanto vivam, e se reproduzirão até o fim dos séculos. A ti e a eles os bendigo, não quis tanto como a ti a nenhuma outra de minhas criaturas’ (tradução nossa).

adotados na Europa por imitação de árabes e persas, devido à importância que esses povos davam à genealogia (GHALI, 1919, p. 58). Tais entrelaçamentos de ideias e costumes levam-nos a crer que árabes e cristãos se frequentavam para além de suas diferenças religiosas ou políticas. De acordo com Tate, no início do século XII, na Síria, não se pensava no cruzado exatamente como um inimigo, mas mais como um estrangeiro que seria assimilado.

Entre os emires turcos ou árabes e os chefes cruzados existiam semelhanças fundadas na prática das armas e na estima entre combatentes. Travavam-se relações que persistiam, mesmo nos períodos de trevas, nutrindo uma estima recíproca que mantinha um comportamento de lealdade mútua. Emires muçulmanos e guerreiros imaginaram que um *modus vivendi* iria se estabelecer com os francos (TATE, 2008, p. 60-61).

Tal consideração é corroborada por Barthélemy, também resumindo a qualidade das relações entre muçulmanos e cristãos, principalmente de suas aristocracias, no contexto da guerra santa:

As duas Cavalaria têm mais de um valor em comum. Dos dois lados, a sociedade exige de seus machos dominantes que afrontem a morte, e a guerra santa se junta ao sentido de honra da sociedade feudal (sic) para prescrevê-lo. Nem uns nem outros se proibem toda a estima pela Cavalaria do outro lado, e isso lhes assegura o reconhecimento como forma de pagamento. De um lado a outro há, entre esses Cavaleiros, inimizades e amizades de homem a homem. Tudo isso modera a dureza da confrontação, salva vidas nobres e deixa lugar para manobras (BARTHÉLEMY, 2010, p. 349).

Da mesma forma, a Espanha – ou o Andalus, seu nome árabe durante o período de ocupação e governo muçulmano (HOURANI, 1995, p. 60) – conheceu um convívio relativamente amistoso entre diversos povos coabitantes (entre os quais os árabes propriamente ditos eram minoria, pelo menos até o século X [HOURANI, 1995, p. 61]); convívio certamente marcado por restrições e delimitações, mas geralmente orientado pela

tolerância – haja vista a presença dos moçárabes (GIORDANI, 1976, p. 172-173).

Desde o século VIII, entretanto, cristãos e muçulmanos mantiveram-se em estado de alerta pela guerra latente (ROUSSET, 1980, p. 27). O século XI irá presenciar a ruptura desse *status quo* quando as cidades cristãs espanholas, aproveitando-se da fragilidade interna do império muçulmano, lançam-se em batalhas rápidas e pontuais – e muitas vezes bem-sucedidas – contra os ocupantes mouros (também chamados indiscriminadamente de sarracenos). A esse período gradual de recrudescimento dos conflitos, que culminaria com a expulsão dos mouros, deu-se o nome de *Reconquista*, um movimento que, por seu caráter religioso, é também chamado de pré-Cruzadas, mas não sem certa ressalva.

Digamos desde já que essa denominação é imprópria (se às vezes empregamos é por nos faltar um termo melhor e por ela ser utilizada por excelentes historiadores) e que não houve verdadeiras Cruzadas antes da expedição de 1096. Mas, como essas guerras se verificam numa época em que a noção de guerra santa se desenvolve e em que as condições políticas são favoráveis a uma ofensiva contra o Islã, elas apresentam um interesse evidente, e a sua descrição possibilita o reconhecimento de algumas causas da Cruzada (ROUSSET, 1980, p. 28).

Naturalmente, as relações entre muçulmanos e cristãos na península Ibérica tornaram-se mais conflituosas no âmbito social, embora em vários aspectos a política de concessões se mantivesse pelo lado cristão. Segundo Ademir Luiz da Silva,

[os] mouros eram excluídos da vivência social, por serem estrangeiros, muitas vezes marcados com sinais de infâmia. Os convertidos jamais deixaram de ser vistos com desconfiança na cristandade. Mesmo na Península Ibérica, onde estes conversos não eram exatamente raros, dado as práticas políticas da Reconquista, onde a presença moura nas terras recuperadas poderia ser tolerada através de recursos que iam da conversão ao pagamento de impostos (SILVA, 2011, p. 14).

As Cruzadas terão grande responsabilidade na hostilização das relações entre os dois mundos, e principalmente pela quantidade de aventureiros que arrebatou a seu serviço – por motivos muito menos religiosos que materiais, por certo (ROUSSET, 1980, p. 14). A propaganda cruzadística foi um motivo, justificado em torno de um ideal e de um líder incontestável – o papa –, para um projeto de colonização do Oriente e de pilhagem de uma terra maravilhosa, berço de Jesus Cristo. Tal propaganda encheu os olhos principalmente de cavaleiros irmãos mais novos, condenados à pobreza, e daqueles que, engendrados pela política de remissão de pecados de Urbano II, partem para Jerusalém em penitência por má conduta.

Este [ato penitencial] não consiste mais, como era o caso nas peregrinações tão frequentemente prescritas nos séculos X e XI, em ir até Jerusalém como peregrinos, como penitentes, sem armas, mas em usá-las contra o inimigo designado da cristandade: os sarracenos, os muçulmanos, assimilados aos pagãos da Antigüidade e diabolizados a sua imagem (FLORI, 2005, p. 136).

Todos levam na bagagem uma visão bastante distorcida dos muçulmanos e de seu mundo.

Dessa forma, voltando a *A demanda do Santo Graal*, parecemos já mais rico ou mais sólido, por representativo de uma mentalidade cavaleiresca dicotômica, o diálogo transcrito no início deste trabalho: o desamor motivado pela oposição religiosa não impede a admiração pelo valor em armas, por adequado a um código de conduta que transcende, em sua imediatez e secularidade, o estatuto da crença ou de ditames de cunho metafísico. Em que pese sua conversão posterior, Palamedes parece antes provar sua integridade como cavaleiro ao manter-se aquém da demanda do Graal que afastar-se dos valores de sua classe; exemplo emblemático dessa postura é a recusa ao reino de Caamalot, oferecido por Artur pelo auxílio dado contra o cerco do rei Marc:



– Ai, Paramades! disse el-rei, muito vos oí loar por mui bõo cavaleiro, e eu vos prezo de cavalaria sobre todos aqueles que em Deus nom creem. Nom *há* em vós niũa rem em que vos homem possa travar, fora em que nom sodes cristão. E, por Deus e por salvamento de vós e por meu amor, recebede baptismo.

E el respondeu:

– Senhor, nom vim cá por esso, nem esso nom faria eu em nem ãa guisa aa vontade que ora tenho; mas bem sabede que, se o *houvesse a fazer* por rogo de homem, que o faria por vós, ca vós sodes o homem do mundo por que *homem* mais devia fazer.

E el rei lhi disse outra vez:

– Fazede o que vos digo e rogo e dar-vos-ei esta cidade de Camaalot, que *é* cidade do mundo que mais amo.

– Ai, Senhor! disse Paramades, por Deus, nom me roquedes em, ca nom *há* rem por que o ora fezesse, ca xi me nom outorga i meu coraçom.

El-rei nom lhi falou i mais quando viu que lhi nom prazia (DSG, 2005, p. 355).

A ponderação apresentada sobre a cavalaria de Palamedes na versão portuguesa de *A demanda do Santo Graal* e os desdobramentos contextuais dela advindos apontam-nos a necessidade de se pensar as cavalarias ocidental e oriental como índices de um painel social e cultural bastante complexo: suas diferentes origens, apesar de singularidades significativas, não se puseram como fator de impedimento ao comércio de técnicas, modos e valores que vamos encontrar nos ordenados cavaleiros do século XIII; no processo de desenvolvimento desses guerreiros nobres, apresentou-se um diálogo, a partir de um denominador comum – os valores de cavalaria –, que nem o Cristianismo nem o Islamismo parecem ter querido ou conseguido cercear e eludir.

## Conclusão

Símbolo mesmo da construção complexa a que chamamos baixa Idade Média, Palamedes é personagem ambivalente: se odiado porque mouro, é louvado porque ótimo cavaleiro.

Cavalaria e Cristianismo aproximam-se, mas sua fusão num só corpo regulamentador é causa de confusão, como a que se verifica na novela; assim, foi mister que analisássemos os contatos possíveis entre uma cavalaria árabe e a cavalaria franca, cristã. Se na literatura medieval o mouro é posto majoritariamente sob doesto, verifica-se tratar-se de uma construção sociocultural da propaganda cruzadística contra o pagão, na qual imiscuem-se tanto a ignorância quanto a curiosidade, lançados sobre uma figura que, ademais, carrega elementos de civilidade e cortesia muita vez superiores à propalada pelos francos. Palamedes, dessa forma, é ícone de uma alteridade que deve ser, a princípio, não extirpada, mas assimilada, e sua jornada em *A demanda do Santo Graal* mostra-se, em cada momento particular e em sua totalidade estruturante, índice da mentalidade ocidental cristã sobre o oriental muçulmano e das relações de poder e identidade notadamente complexas que vigoravam entre as duas culturas no século XIII.

### Fontes primárias

*A Demanda do Santo Graal*. Edição de Irene Freire Nunes. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

ALFONSO X. *Partida Segunda de Alfonso X El Sabio*. Edición de Aurora Juarez Blanquer y Antonio Rubio Flores. Granada: Ácaro, 1991.

LLULL, Ramon. *O livro da Ordem de Cavalaria*. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, 2000.

### Fontes secundárias

ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb. *La chevalerie musulmane*. St-Sulpice: Centre de Droit Arabe et Musulman, 2010.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Tradução de Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. São Paulo: Unicamp, 2010.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. V. I.

FLORI, Jean. *A Cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. Tradução de Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

GHALI, Wacyf Boutros. *La tradition chevaleresque des arabes*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1919.

GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. Petrópolis: Vozes, 1976.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MAALOUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: brasiliense, 1988.

PÈREZ, Maria Mercedes Delgado. Poética en el caballo árabe: de la tradición mítica a la razón estética. *Revista de Poética Medieval*. Alcalá de Henares, v. 19, p. 21-48, 2007.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor cortesão. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006. 2 v. p. 47-55.

ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. Origem das cruzadas, p. 13-32.

SILVA, Ademir Luiz da. O ideal cavaleiresco de São Bernardo em A Demanda do Santo Graal. In: COSTA, Ricardo da (Coord.). *Mirabilia*. nº 13, jun-dez. 2011. Disponível em <<http://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-13-2011-2>>. Acesso em 17/05/2012.

TATE, George. *O Oriente das Cruzadas*. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

ZABAN, Thalles T. B. *O bôo pagão: a cavalaria de Palamedes em A demanda do Santo Graal*. 2013, 101 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.



# Os Papeis de Ratério Durante o Terceiro Episcopado em Verona (961-968): Alcances e Limites de sua Função Episcopal

Vitor Boldrini<sup>1</sup>

## Introdução

### Breve apresentação historiográfica sobre o final da alta Idade Média

A história da Europa carolíngia é bastante conhecida e estudada. Entre alguns de seus fatos mais abordados estão as extensas reformas administrativas e eclesiásticas, bem como o florescimento da vida intelectual na Corte e nos centros monásticos (MCKITTERICK, 1993). No âmbito político, a figura de Carlos Magno (742-814) é representativa do restabelecimento da unidade imperial, que havia sido fraturada a partir do declínio do Império Romano no século V. Em 25 de dezembro de 800, o grande Rei Franco se dirigiu até Roma, onde foi coroado imperador pelo papa Leão III. Pela primeira vez desde a Antiguidade, um soberano na Europa Ocidental foi definido Imperador dos Romanos (*imperator*

---

1 Licenciado, Bacharel e Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutorando em História pela Eberhard Karls Universität de Tübingen, Seminar für mittelalterliche Geschichte. E-mail: v.boldrini@gmail.com

*Romanorum*), portando o título de Augusto (*augustus*) (KURZE, 1895, p. 113). Em 814, ano de sua morte, Carlos Magno estava à frente de um Império cuja extensão abarcava terras situadas entre Barcelona e o rio Elba, e entre Roma e o Mar do Norte.

A fragmentação da unidade imperial se deu a partir de 843, quando o tratado de Verdun encerrou as violentas disputas pela sucessão entre os netos de Carlos Magno, estabelecendo a criação de três reinos francos, a França Ocidental, sob responsabilidade de Carlos, o Calvo, a França Média, administrada por Lotário, e a França Oriental, delegada a Luís, o Germânico (JÉGOU e PANFILI, 2018, pp. 9-10). Além dessa divisão, outro marco importante do cenário político ao final do século IX foi a morte de Carlos, o Gordo, em janeiro de 888. Ele foi sucedido por Eudo, o conde de Paris, que se tornou o primeiro rei de fora da linhagem carolíngia desde 751 a governar a França Ocidental (MACLEAN, 2003, p. 2). Os carolíngios ainda recuperariam o controle do Reino Franco com a ascensão de Carlos, o Simples, que reinou entre 898 e 922. No entanto, a centralização imperial e a hegemonia dessa dinastia, traços marcantes do quadro político entre os séculos VIII e IX, já não eram mais perceptíveis ao redor do ano 900.

Até meados dos anos 1980, a historiografia propunha majoritariamente que o século X constituiu uma ruptura em relação aos avanços políticos e culturais do período carolíngio, em especial quando comparado com as realizações de Carlos Magno. Em contraste com o apogeu do Reino Franco por volta do ano 800, esse período teria sido caracterizado pela descentralização e pelo enfraquecimento da autoridade imperial, não mais capaz de controlar as disputas internas pelo poder político (DHONDT, 1948). Nesse quadro de uma suposta crise no exercício do poder público, a aristocracia teria assumido as ocupações outrora reservadas aos reis, substituindo-os e se colocando como força política primordial (THOMPSON, 1935).

Assim, as possíveis falhas dos herdeiros de Carlos Magno em dar continuidade ao Império teriam como consequência a

manifestação da anarquia, dando início a uma “Idade de Ferro”<sup>2</sup> que se prolongaria ao longo de todo o século X. Partindo do princípio de que apenas o Estado institucionalizado moderno, detentor do monopólio da violência, seria capaz de assegurar o bom funcionamento das dinâmicas sociais, os pesquisadores defenderam que a ausência de uma autoridade pública estável engendraria conflitos permanentes entre os poderes privados, tal como evidenciado pelo contexto de esfacelamento da influência dos reis carolíngios (HALPHEN, 1967).

De acordo com essas interpretações, a retomada da ordem pública teria acontecido apenas com a ascensão de reinos mais institucionalmente centralizados a partir do final do século XI. Portanto, o período compreendido entre 888 e 1050, também conhecido como “longo século X” (REUTER, 1999, p. 1-24), seria um intervalo entre o fim da ordem carolíngia e a posterior reestruturação monárquica, durante o qual teria havido o rompimento dos mecanismos de organização social. Deixados no esquecimento, esses 150 anos foram definidos como “Uma Idade Média medieval”<sup>3</sup>.

Nos últimos anos, porém, cresceram os volumes de trabalhos dedicados a reinterpretar o século X, não mais caracterizado como um período obscuro ou de mera transição da ordem carolíngia à feudal.<sup>4</sup> Embora a historiografia reconheça que se trate de um

---

2 Entre 19 e 25 de abril de 1990, a 38ª semana de estudo sobre a alta Idade Média em Spoleto foi consagrada aos debates sobre as qualificações do século X: “Il Secolo di Ferro: Mito e Realtà del Secolo X”.

3 Termo original, no inglês, utilizado pelos editores da obra na introdução para se referirem de forma ampla aos autores que defenderam tais qualificações pejorativas: “A medieval Middle Ages”. Extraído de: ESDERS, Stefan. GREER, Sarah; HICKLIN, Alice (Eds.). *Using and not Using the Past after the Carolingian Empire*. London: Routledge, 2019, p. 5.

4 Além do mencionado volume III da obra coletiva “*The New Cambridge Medieval History*” dedicado ao período entre 900 e 1024 que foi editada por Timothy Reuter, podemos citar outros dois livros recentes muito impactantes. No campo da literatura, o trabalho de Patrícia Stoppacci se opôs à visão de que teria ocorrido uma ruptura cultural no século X em relação ao passado carolíngio. Ela também rejeitou a qualificação do período pelo prisma de uma suposta longa e permanente crise. Já o livro editado por Warren Pezè se propôs a reavaliar as condições de conhecimento e educação por volta de 900. Uma citação extraída da introdução reflete os novos olhares e abordagens dos historiadores com relação às supostas “ordens ameaçadas” (Bedrohte Ordnungen)



contexto distinto em relação ao apogeu do Império de Carlos Magno, a complexidade do quadro político, social e cultural impede tentativas de síntese a partir da aplicação de modelos explicativos abrangentes.

Em razão de pressupostos teórico-metodológicas pautados na reconsideração do impacto do fim do Império Carolíngio e na releitura crítica das fontes, as novas abordagens vêm ampliando campos de pesquisa nas últimas duas décadas acerca da sociedade pós-carolíngia. Entre eles, destacamos a reavaliação da importância do poder político e religioso dos clérigos na transição do século IX ao X. Os indivíduos inseridos na hierarquia eclesiástica eram figuras importantes, que participavam ativamente das dinâmicas e das transformações do período. Muitas das fontes ainda preservadas são provenientes de centros monásticos e/ou episcopais, constituindo materiais valiosos para compreender algumas das concepções e atuações dos clérigos na sociedade que lhes era contemporânea (NIEUS; RUFINI-ROZANI, 2011).

As pesquisas, desse modo, passaram a dar mais atenção à Igreja e a evidenciar a imbricação entre os discursos eclesiásticos e as práticas sociais (LAUWERS, 2009). Se antes o papel e as relações que os membros da Igreja estabeleciam com o conjunto da sociedade eram elementos relegados a um plano secundário, a constituição do poder destes é hoje um dos principais focos dos trabalhos sobre os séculos X e XI, o que vem abrindo novas perspectivas de estudos. A leitura crítica da documentação não se limita a analisar fenômenos restritos ao âmbito da religião – aqui compreendido como as práticas no interior das instituições eclesiásticas –, mas considera elementos como a origem social e familiar dos clérigos, seu patrimônio, seus pontos de contato com

---

carolíngias ao longo do século X: “*En définitive, on peut parler, avec Jean-Yves Tilliette, d’un “temps d’approfondissement, de maturation et d’élaboration” qui démontre que les réseaux lettrés et scolaires étaient assez solides pour résister aux menaces intérieures et extérieures et ont même su, en bien des points, poursuivre, voire dépasser les acquis carolingiens. Cette maturation progressive semble suivre un schéma incrémentiel, où de nouveaux auteurs sont lentement ajoutés au canon des études, puis glosés et commentés, sans que l’on décèle souvent la moindre rupture autour de 900*” (PEZÉ, 2020, p. 22)

os soberanos e a aristocracia laica, enfim, a influência exercida na sociedade para além do aspecto religioso (MÉRIAUX, 2003).

Graças a esses pressupostos, se multiplicaram nas últimas três décadas os trabalhos sobre os modos de exercício do poder episcopal entre os anos 900 e 1000, considerando as bases específicas da posição dos bispos na sociedade.<sup>5</sup> Por exemplo, diversos estudos se interessaram em pesquisar como se deram as convocações e realizações de sínodos baseados nas leis canônicas (HARTMANN, 2008), as principais premissas das tarefas litúrgicas e pastorais (JONNES; OTT, 2007), as negociações pela administração e cobrança do dízimo (ELDEVICK, 2012), a organização eclesiástica e espacial da diocese (MAZEL, 2016), e ainda as intervenções dos prelados nas resoluções de conflitos (JÉGOU, 2011). Portanto, as tarefas e os deveres do ofício episcopal estiveram atrelados à justaposição das atividades dos bispos nas esferas secular e religiosa, uma vez que a administração envolvia tanto o ofício sagrado na Igreja em si, quanto a relação deles com reis ou aristocratas em prol dos bens e domínios materiais (HOWE, 2016).

Este texto está diretamente conectado com a tendência atual das pesquisas sobre o fim da alta Idade Média exposta acima, que busca reavaliar as fontes episcopais para compreender o modo singular e complexo de inserção dos bispos face às transformações decorrentes do ocaso carolíngio (BÜHRER-THIERRY, 1998). O objetivo do capítulo, assim sendo, é contribuir para os debates recentes acerca do ofício episcopal no século X. Para tanto, delinearemos os alcances e limites dos papéis de Ratério durante o terceiro episcopado em Verona entre 961 e 968.

A partir da análise de alguns de seus textos do período, discutiremos os modos pelos quais ele buscou administrar a diocese, destacando as tentativas de condicionar as condutas dos clérigos e assegurar a autonomia do poder episcopal. Ao mesmo tempo, porém, serão realçados os obstáculos decorrentes

---

5 Na bibliografia foram citadas algumas das principais coletâneas recentes que reuniram estudos sobre a função episcopal nos séculos X e XI.

de sua atuação que causaram, em última instância, a destituição do cargo e a consequente expulsão da diocese. Em virtude de tais ambivalências, o estudo de caso de Ratério em Verona se configura como um ponto de partida adequado para abordar a complexidade e as delimitações multifacetadas do ofício episcopal no final da alta Idade Média. Antes de examinar diretamente as fontes do terceiro episcopado veronense, é conveniente realizar uma breve reconstituição de sua trajetória prévia ao período.

### Ratério, monge e abade de Lobbes, bispo de Verona e de Liège

Ratério nasceu por volta de 890, perto da diocese de Liège, na Lotaríngia (JACOBSEN, 1989, pp. 1013-1032). Proveniente de uma família aristocrática, foi oferecido ainda na infância como oblato ao monastério beneditino de Lobbes, situado próximo a essa sede episcopal (DOLBEAU, 2021, pp. 5-40). Em conformidade com os valores monásticos vinculados à Regra de São Bento, Ratério foi educado nos primeiros anos do século X nessa abadia, bastante reconhecida no período pela qualidade de sua biblioteca (DIERKENS, 2013, p. 279). Porém, em 920, com a morte de Estevão, bispo de Liège, começaram intensas disputas pela sucessão abacial (ZIMMERMANN, 1957, pp. 15-52).

Por ter apoiado o cônego derrotado Hilduíno, Ratério deixou o monastério formador e partiu com este para a Península Itálica, onde se tornou bispo de Verona em 931 (WEIGLE, 1941-2, p. 349). O período de seu episcopado, contudo, foi brevíssimo: em fevereiro de 934, em virtude da participação em uma conspiração contra o rei da Itália Hugo, foi capturado e preso em Pavia (SQUATRITI, 2007, pp. 137-138). Ele retomou o controle da diocese de Verona em 946, no entanto, a relação com os clérigos, o conde Millo e a população local se deteriorou rapidamente, forçando Ratério a abdicar da função episcopal dois anos depois.

Os acontecimentos conturbados em terras italianas, todavia, serviram para aproximá-lo dos otônidas. Ao se colocar a serviço de Bruno, o irmão e chanceler de Otão I, passou a frequentar a escola palatina em 952 com outros homens cultos letrados da

época (CERVATO, 1993, pp. 88-89). As relações estreitas com as principais figuras do Reino Germânico foram determinantes para que Ratério se tornasse o novo bispo de Liège e, conseqüentemente, abade de Lobbes.<sup>6</sup> Ele foi nomeado em 953 por Bruno, que havia se tornado arcebispo de Colônia e duque da Lotaríngia no mesmo ano (KUPPER, 2011, p. 25).

A consolidação de seu poder eclesiástico em Liège e Lobbes, porém, foi impedida em razão das oscilações do quadro político local. Em primeiro lugar, ocorreram nesses mesmos anos incursões dos magiares que afetaram quase todo o Reino Germânico (MÜLLER-MERTENS, 1999, p. 247). Além dos impactos dessas invasões, a aristocracia da Lotaríngia demonstrava insatisfação não apenas com a nomeação de Ratério, mas principalmente com a crescente interferência do Reino Germânico, que minava grande parte da autonomia da região (DIERKENS, 1985, pp. 116-117). A preponderância política de Bruno, o irmão de Otão I que passou a designar cargos eclesiásticos, foi um dos marcos da influência otônida sobre a Lotaríngia, desencadeando uma reação brusca das forças políticas locais entre 954 e 955.

Portanto, já numa situação bastante delicada causada pelo impacto das invasões húngaras, Ratério foi vítima da revolta do conde de Hainaut Reginaldo III, sendo forçado a ceder ao sobrinho deste, Balderico, o controle do bispado de Liège em meados de 955 (CERVATO, 1993, p. 92). No entanto, em razão de sua proximidade com Bruno de Colônia, ele se tornou logo após a destituição abade do pequeno monastério de Aulne, situado nas cercanias de Lobbes, onde exerceu o cargo abacial por cinco anos (ARNOULD, 1982, pp. 1-22).

Em 961, ao acompanhar o Rei Germânico Otão I em uma expedição militar na Península Itálica, Ratério foi entronizado no bispado veronense pela terceira vez ao final do mesmo ano. Essa reinstalação pode ser vista como um desdobramento da expansão imperial de Otão I, cuja autoridade se tornou um componente

---

<sup>6</sup> Desde o final do século IX, os bispos de Liège passaram a exercer, simultaneamente, o cargo abacial em Lobbes.

importante do quadro institucional em terras italianas a partir de meados do século X (FUMAGALLI, 1979, pp. 77-86). Além de Ratério, alguns outros bispos foram apontados para o comando de dioceses do Reino Italiano, representando os interesses imperiais: Valperto em Milão, Valdo em Reggio, Pietro IV em Ravenna e Liuprando em Cremona.

Um sínodo realizado em Pavia em abril de 962, do qual participaram Otão I, o papa João XII e diversos outros bispos, reconheceu o direito de Ratério de liderar o bispado de Verona (CERVATO, 1993, p. 156). Uma vez confirmado na posição, deu início ao terceiro período à frente dessa diocese. Suas atividades serão exploradas a seguir a partir de alguns dos textos que escreveu até 968.

## A Atuação Episcopal de Ratério a partir de Seus Textos

### De contemptu Canonum

O primeiro texto elucidativo de Ratério a respeito das práticas na sede episcopal de Verona é uma carta endereçada ao bispo de Parma Huberto, na qual ele não somente sistematizou algumas das premissas do poder dos prelados em suas respectivas dioceses, como também revelou elementos de sua delicada relação com os clérigos locais, já deteriorada desde os dois episcopados anteriores (931-934; 946-948). A epístola intitulada *De contemptu Canonum* foi produzida em novembro de 963 e agrupou certas determinações estipuladas pelos cânones sagrados (REID, 1991, p. 353).

No início do documento, Ratério elaborou um tipo de coletânea que reuniu resoluções canônicas de concílios sinodais, bem como cartas e decretos de diferentes papas.<sup>7</sup> A grande

---

<sup>7</sup> São mencionados explicitamente os Cânones dos Apóstolos (375-380), os concílios de Antioquia (341), Gangra (340) e Calcedônia (451), cartas e decretos dos papas Clemente (88-99), Gelásio (492-496), Urbano (222-230), Eugênio (654-657) e

maioria dessas diretrizes fora convencionada nos séculos IV e V, tendo sido apresentadas no texto para sustentar a preponderância do poder episcopal na diocese. Por exemplo, uma vez que compete ao bispo a responsabilidade pela administração da sua Igreja, ele é quem deve controlar não somente as propriedades da mesma, mas também os clérigos que a compõem, de forma que as ações destes permaneçam subordinadas às ordens dos preladados.<sup>8</sup> O propósito da exposição do direito canônico é claro: expressar que nada que ocorre no bispado deve ser estranho ou desconhecido de seu líder. Este, por sua vez, asseguraria as boas condutas de todos os fiéis, não devendo ser contrariado, tampouco privado de suas tarefas em nenhuma circunstância.

As razões da descrição desses argumentos ficam evidentes logo na sequência da obra. Após mencionar a necessidade do bispo em supervisionar as atividades cotidianas dos clérigos, o autor aponta que muitos deles agiam de acordo com a própria vontade, sem considerar as ordens provenientes do governante da diocese. Ratério insinua então um tom acusatório em *De contemptu Canonum*, assinalando que os altos clérigos de Verona violavam as leis canônicas citadas no início da fonte (CAPITANI, 1973, pp. 137-164). Entre as suas atitudes ilegais estariam a usurpação de funções delegadas ao bispo, como a repartição de víveres de acordo com o próprio desejo e o comando sobre outros clérigos,

---

Leão (440-461): (WEIGLE, 1949, pp. 73-75).

8 Sobre a exclusividade da administração dos bens da Igreja por parte do bispo, Ratério faz alusão aos Cânones dos Apóstolos: “*In canonibus apostolorum cap. legitur XXXVIII: Omnium ecclesiasticorum negotiorum curam episcopus habeat et ea velut Deo contemplante dispenset; item: Praecipimus, ut in potestate sua episcopus res ecclesiae habeat*” (WEIGLE, 1949, p. 73). No que concerne à subordinação e o controle dos clérigos pelos bispos, são citadas a carta do Papa Clemente e um capítulo do concílio de Calcedônia: “*Ex epistola Clementis papae: Cunctis fidelibus et summopere omnibus presbyteris et diaconibus ac reliquis clericis attendendum est, ut nihil absque licentia proprii episcopi agant. Non utique missas sine eius iussu quisque presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet nec quicquam absque eius permissu agat. Similiter et reliqui populi, maiores scilicet ac minores, per eius licentiam, quicquid agendum est, agant nec sine eius permissu a sua parochia abscedant nec in ea adventantes morari presumant. Animae vero eorum ei creditae sunt; ideo eius consilio omnia agere debent, et eo inconsulto nihil. [...] De clericis, qui sunt in pthochiis, monasteriis atque martyriis, quae sub potestate episcoporum uniuscuiusque civitatis existunt: Clerici, qui praeficiuntur pthochiis vel qui ordinantur in monasteriis et basilicis martyrum, sub episcoporum, qui in unaquaque civitate sunt, secundum sanctorum patrum traditiones potestate permaneant nec per contumaciam ab episcopo suo dissiliant*” (WEIGLE, 1949, pp. 73-75).

mitigando dessa forma a autoridade episcopal sobre os fiéis da congregação.<sup>9</sup>

Isto sugere que Ratério estava com dificuldades para fazer prevalecer seu poder, tendo que se confrontar com indivíduos que limitavam o controle das atividades e dos bens do bispado veronense. Tais obstáculos, como sustenta, não poderiam prosseguir: seus inimigos, por terem desrespeitado os preceitos canônicos, deveriam ser examinados à luz das leis de Deus.<sup>10</sup>

Os capítulos seguintes de *De contemptu Canonum* buscam destacar de maneira ainda mais enfática os direitos do bispo. Por exemplo, o texto deixa claro que ele detém o controle dos recursos da Igreja, sendo o único responsável pela sua distribuição.<sup>11</sup> A obra também menciona que, assim como a relação de um marido com sua mulher, o bispo e a diocese se pertencem mutuamente, não sendo legalmente possível quebrar tais vínculos, a não ser em caso de adultério.<sup>12</sup>

Ratério não deixa de mencionar sua situação pessoal,

---

9 “*Si ergo ad episcopum nihil de rebus pertinet, quibus clerici vivere debent, aut ipse eis non debet ut animale[m] ita et corporalem dare in tempore tritici mensuram, et si, ut actus continent apostolorum, non dividitur singulis ab episcopo vel quolibet alio ab eodem ad id officium instituto, prout cuique opus est, sed ipsi clerici dividunt inter se, prout quilibet eorum potentior est, et non iuxta consuetudinem aliarum ecclesiarum omnibus ecclesiae clericis, sed iuxta propriam voluntatem solis diaconibus et presbyteris, debent, quae Veronensi ecclesiae collata sunt, cedere, ut ditati videlicet habeant, unde contra episcopum suum valeant rebellare, et ut dominantur ceteris et ad sui auxilium per potestatem possint eos, cum volunt, compellere et iuramentum alteri, quem illi scilicet attraxerint, episcopo fidelitatis fecisse iubere et, si non obedierint, de ecclesia eos eicere posse [...]*” (WEIGLE, 1949, pp. 76-77).

10 “*Nam cum totius fraudis et perfidiae illorum hinc sumat scaturiginem insania, quod non dissimiles videlicet illis, de quibus dictum est, quod relinquentes mandata Dei tenerent traditiones hominum, lege penitus canonica floccipensa consuetudines teneant antecessorum suorum, reges utique aut interficientium aut excecantium, episcopos aut ignominiose vivere compellentium aut, si hoc perpeti, ut noster iste, quivis illorum pacienter nequivit [...]*” (WEIGLE, 1949, p. 77).

11 “*Accipe et distribue facultates ecclesiae; alter distributis fideliter eisdem cantatur clamasse: Noli me develinquere, pater sancte, quia thesauros tuos iam expendi*” (WEIGLE, 1949, p. 79).

12 “*Quodsi te huiusmodi vocabulorum scandalizat prolatio, audi ex epistola Evvaristi papae aliquid simile: Ecclesiae, inquit, non licet dimittere episcopum suum, ut alterum vivente eo accipiat, ne fornicationis vel adulterii crimen incurrat. Nam si adulterata fuerit, id est, si se alteri episcopo iunxerit aut super se alterum episcopum adduxerit aut esse fecerit vel desideraverit, aut per acerrimam poenitentiam suo reconcilietur episcopo aut innupta permaneat*” (WEIGLE, 1949, p. 79).

caracterizada pelas múltiplas nomeações episcopais. Nesse sentido, procurou defender a legitimidade do ofício, afirmando que a entronização na sede de Liège em 953 não foi uma traição com relação à Verona, mas uma decorrência da conspiração que havia forçado a sua partida em 948.<sup>13</sup> O sucessor Milo, por ter ocupado o cargo de um bispo injustamente afastado, isto é, cuja destituição não foi fundamentada pelas leis canônicas, teria traído a ligação sagrada do bispado veronense com o seu líder Ratério, se valendo, para tanto, de poderes seculares para obter a direção de uma Igreja que já havia sido confiada a outro prelado.<sup>14</sup>

A segunda parte da obra intensifica as críticas aos clérigos italianos, cujas condutas desprezariam as leis canônicas. O desrespeito à autoridade do bispo na diocese é somente uma forma de negligência das normas de Deus. O comportamento desses indivíduos seria ainda mais abominável em razão de hábitos como o abandono da disciplina e o abuso do vinho. Tal frouxidão na observância dos valores religiosos os aproximaria do estilo de vida dos laicos, eliminando quase toda a distinção entre a fisionomia e as práticas cotidianas de ambos<sup>15</sup>.

---

13 *“Anxiari ego nec avariciae causa vel superbiae me intronizatum fateri, sed pulsum a propria sede, necessitate coactum regem adisse tunc temporis piissimum, nunc cesarem gloriosissimum, illum super hoc consuluisse praesulum consilium, illos vero misericorditer me elegisse et populi assensu coniuncto fraternaliter inthronizasse, utilitatis etiam occasione quod illorum intersit, praetenderam”* (WEIGLE, 1949, p. 83).

14 *“[...] ei apostolice auctoritatis miserit litteras, nonne ille, qui me tam sacrilege iniuriavit – sed non adeo ut iste Deum et omnia iura, tam divina quam humana, siquidem ille me homunculum unum, iste totum penitus mundum, ille unam adulteravit ecclesiam, iste eandem et omnes per universum orbem difusas [...]. “Ascendisse” vero potius quam “intrasse” convincitur ille, de quo in canonibus dicitur: Si quis potestatibus secularibus usus per eas ecclesiam obtinuerit, deponatur, et segregentur, qui ei communicant”* (WEIGLE, 1949, pp. 86-88).

15 *“Quaerat et aliquis, cur pre ceteris gentibus baptismo renatis contemptores canonicae legis et vilipensores clericorum sint magis Italici. Hoc, fateor, causa superius ait relata. Quoniam quidem libidinosiores eos et pigmentorum venerem nutrientium frequentior usus et vini continua potatio et neglegentior disciplina facit doctorum. Unde ad tantam consuetudo et maiorum eos exempli iam olim impulerunt impudentiam, ut solummodo barbirasio et verticis cum aliquantula vestium dissimilitudine nudo, et quod in ecclesia cum neglegentia agunt non parva, unde tamen affectant magis placere mundo quam Deo, a ritu distare eos videas laico”* (WEIGLE, 1949, p. 101). Importante recordar o apeço de Ratério pela disciplina monástica beneditina, tendo em vista os seus laços estreitos com a abadia formadora de Lobbes. O apego a esses princípios certamente causou espanto diante do estilo de vida pouco rigoroso, em sua percepção, dos clérigos locais.



O propósito do texto, em resumo, era organizar uma coleção de fontes canônicas, selecionadas pelo seu autor para sustentar a supremacia do seu poder episcopal em Verona. Ao indicar os preceitos que deveriam garantir e legitimar o pleno exercício da administração da mencionada diocese, Ratério explicitou na correspondência ao bispo Huberto de Parma os entraves que impediam que atuasse de acordo com os atributos reservados ao seu ofício. O principal deles seria a insubordinação dos clérigos locais que, além de não reconhecerem a preponderância da autoridade do seu bispo, possuíam um estilo de vida avarento e sujeito aos vícios que os afastavam da observância religiosa em prol do serviço de Deus. Portanto, *De contemptu Canonum* testemunha as aspirações e os objetivos de seu autor enquanto bispo encarregado de comandar uma sede episcopal, bem como as condições que dificultaram a viabilidade dessas práticas, pelas quais ele precisaria empenhar-se desde os anos iniciais após obter novamente o cargo. Como veremos na análise dos documentos seguintes, essa tensão perdurou nos demais anos do seu episcopado.

### Synodica

A principal atividade de Ratério em Verona a partir do ano 965 foi a busca pelo controle e pela subordinação dos clérigos locais à autoridade episcopal. Os documentos manifestam as formas pelas quais as relações com estes foram desenvolvidas, marcadas em especial pela tensão entre, de um lado, o anseio do bispo por transformações em suas condutas e na estrutura da igreja veronense como um todo, e, de outro, as reações deles às pretensões do comandante da diocese.

Em uma carta escrita durante a quaresma de 966 intitulada *Synodica*, Ratério sistematizou as orientações gerais a todos os clérigos de Verona numa deliberação sinodal (REID, 1991, p. 444). O texto visa estabelecer um controle maior sobre as características dos sacerdotes de sua diocese. Os padres que celebram a missa diariamente, por exemplo, dado que consagram o sacrifício de Cristo e o transmitem para os demais fiéis, precisam sempre fazê-

lo desprovidos de qualquer tipo de vício ou pecado.<sup>16</sup> A intenção de *Synodica* é justamente precisar as condutas que afastariam os homens da Igreja do exercício inapropriado de suas funções.<sup>17</sup>

As obrigações e proibições são extraídas de *Admonitio synodalis*, um texto anônimo escrito por um bispo entre os séculos IX e X, que o destinou aos seus clérigos abordando os hábitos dos padres e o exercício adequado do ofício (POKORNY, 1985, pp. 20-51). Ratério explorou este documento com o objetivo de elencar determinadas normas, para as quais os indivíduos encarregados de cargos religiosos em sua diocese deveriam se atentar nas práticas diárias. Entre elas, podem ser mencionadas a proibição às mulheres de frequentarem o dormitório dos sacerdotes, as instruções sobre o ordenamento de objetos no altar e a supressão da embriaguez. Tendo em vista a garantia da condução harmoniosa das missas em Verona, foram dadas orientações específicas aos padres, tais como a interdição de celebrá-las fora de uma igreja e os procedimentos para o momento de celebração da Eucaristia.<sup>18</sup>

Ao final de *Synodica*, o autor ressalta a existência de uma hierarquia eclesiástica que deve ser respeitada. De acordo com

---

16 “*Cum enim sacerdote s non ob aliud vocemur, nisi quia sacrum conficere et dare populo debemus, scriptura vero sancta dicat econtra: Quicquid tetigerit immundus, immundum erit, quomodo potest saltem dici aliquid sacrum immundissimis manibus nostris tractatum?*” (WEIGLE, 1949, p. 129).

17 As instruções aos clérigos a respeito das medidas que deveriam colocar em prática é um tema de crescente interesse da historiografia sobre a alta Idade Média: (PATZOLD; VAN RHIJN, 2016) e (PATZOLD, 2020). Deste último há no capítulo VII „Ausbildung und Wissen lokaler Priester“ exemplos concretos de bispos que tentaram contribuir para a formação de seus padres, tal como é o caso de Ratério em *Synodica*.

18 “*In primis ammonemus, ut vita et conversatio vestra inreprehensibilis sit, scilicet ut cella vestra sit iuxta ecclesiam et in ea feminas non habeatis. [...] Et haec vestimenta nitida sint et ad nullos usus alios sint. [...] Corporale mundissimum sit, altare coopertum de mundis linteis. Super altare nihil ponatur, nisi capsae et reliquiae aut forte quatuor evangelia et buxida cum corpore Domini ad viaticum infirmis, cetera in nitido loco recondantur. Missalem plenarium, Lectionarium et antiphonarium unaquaeque ecclesia habeat. Locus in secretario aut iuxta altare sit praeparatus, ubi aqua effundi possit, quando sacra vasa abluuntur, et ibi vas nitidum cum aqua pendeat ibique manus lavet post communionem. Nullus extra ecclesiam per domos aut in locis non consecratis missam cantet. [...] Nullus vestrum sit ebriosus et litigiosus, quia servum Domini non oportet litigare. [...] Volumus autem scire de quolibet presbytero [...]. Orationes quoque missarum et canonem bene intellegat, et si non, saltem memoriter ac distincte proferre valeat. Epistolam et evangelium bene legere possit et utinam saltem ad litteram eius sensum posset manifestare. Psalmorum verba et distinctiones regulariter ex corde cum canticis consuetudinariis pronunciare sciat*” (WEIGLE, 1949, pp. 130-134).

ele, os recursos eclesiásticos seriam divididos entre os membros da diocese, sem que houvesse concorrência pelos respectivos bens. Esse aspecto é particularmente enfatizado no caso dos clérigos, que não poderiam reivindicar aquilo que pertence aos bispos. Eles tampouco teriam permissão para nomear outros sacerdotes sem a prévia autorização do líder da diocese.<sup>19</sup> Ratério buscava, portanto, não somente influenciar as condutas dos clérigos de seu bispado, orientando-os acerca das práticas religiosas que considerava adequadas, como também demarcar suas próprias competências no ofício episcopal.

### Itinerarium

O zelo de Ratério com relação às condutas morais de seus clérigos aumentou ainda mais a partir do final de 966. Na carta – *Itinerarium* – escrita em dezembro, ele aponta seu interesse em partir para Roma, onde encontraria um ambiente propício para discutir leis canônicas e definir com mais precisão os rumos da administração de Verona (REID, 1991, p. 468). Com a viagem marcaria presença num sínodo previsto para ocorrer em janeiro do ano seguinte, do qual participariam o papa João XIII, o Imperador Germânico Otão I e diversos bispos (HEHL, 1987, pp. 255-260). Essa poderia ser a oportunidade de Ratério para obter deliberações pautadas nos cânones sagrados, viáveis de serem aplicadas na condução de sua diocese, incluindo os privilégios episcopais que vinham sendo negados pelos clérigos. Por conta dessa perturbada relação, declara que não será acompanhado por eles no sínodo.<sup>20</sup>

---

19 “*Cum auctoritas quoque contineat ecclesiastica, ut de rebus ecclesiasticis quatuor fieri debeant partes, e quibus una episcopi, altera fabricae ecclesiae, tertia clericorum, quarta debeat esse pauperum et hospitem, si vestram pleniter habeatis, de illis, quae ad episcopum, fabricam vel pauperes pertinent, nullam invidiam habeatis, reminiscetes Dominum praecepisse: Non concupisces rem proximi fui, et: De re, quae ad te non pertinet, ne sollicitus fueris [...]. Clericum nemo vestrum sine licentia faciat nostra, nullus balbum vel ultra mensuram blesum, nullus cum, qui de litteris durum habet sensum*” (WEIGLE, 1949, pp. 135-137).

20 “[...] *cum et exinde tot me non desinatis iniuriis lacessere, ut omni me praerogativa ordinis episcopalis adeo, sicuti ante, ita et post, non dimittatis privare, ut nihil ex ea mihi relinquatis preter chrismatis confectionem et chrismandi quidlibet cum subscriptionibus potestatem, adeo quoque de vobis sim inhonorus, ut, cum omnes coepiscopi illuc venturi de*

O restante do texto é um diálogo do autor com os seus clérigos, em que predomina o tom acusatório. Nele, Ratério apresenta os principais elementos que impediam a condução da diocese em harmonia com as leis canônicas. Por exemplo, tendo em vista os possíveis desdobramentos do sínodo realizado em 966, cujas deliberações haviam sido registradas em *Synodica*, ele lamenta que quase todas as instruções tenham sido ignoradas. O comportamento dos clérigos, em especial, seria o elemento mais chocante, pois algumas de suas atitudes correntes, como a convivência diária com mulheres e a constante embriaguez, continuariam a fazer parte do cotidiano das igrejas de Verona, afastando-os das normas estabelecidas pelos cânones sagrados.<sup>21</sup> Diante dessas circunstâncias, o bispo não estaria em condições de administrar sua diocese adequadamente:

Para dizer brevemente, a causa de toda a perdição da população confiada a mim são os clérigos que continuam [com essas práticas]. Pois como eu poderia ousar convocar algum laico para um sínodo sobre adultério, perjúrio, ou pecados em geral, quando me foi negada a justiça ao clero? Não haveria nenhum clérigo a quem o homem laico não iria constantemente dizer em seu coração, mesmo se não ousasse falar: ‘hipócrita’, isto é, falso clérigo (WEIGLE, 1949, p. 144).<sup>22</sup>

Nesse quadro, Ratério defende que não há razões para convocar um novo sínodo ou concílio, visto que muitos não seguiriam as deliberações. As instruções aos padres que haviam sido exploradas em *Synodica* são citadas outra vez para indicar que

---

*clericis suis parere inibi habeant honorati, ego de vobis nec unum sim habiturus, cum de mea paupertatula non sim vobis adeo inhumanus [...]*” (WEIGLE, 1949, pp. 142-143).

21 “[...] *sed si hoc agere temptavissem, omnibus, quae in canonibus sunt scripta, regiratis, de nullo eorum vos curare viderem omnimodis. [...] Interdicit per omnia magna synodus, non alicui, qui in clero est, subintroducendam habere personam, nisi sororem, et cetera, quae sunt inibi notata, quem vestrum ab huius neglecto praecepti potuissem excipere? [...] Et, ut ad minora vobisque pernulla veniam, si legeretur contemptores canonum acrius arguendos de conspirationibus etiam et conspiratoribus, de periuris, de ebriosis et qui in tabernis bibunt et qui usuris inseruiunt, si legaliter synodarem, quem ex vobis indampnatum relinquerem?*” (WEIGLE, 1949, p. 140).

22 “*Breviter dixerim: Causa perdicionis totius mihi populi commissi commanentes illi sunt clerici. Quem enim laicorum de adulterio convenire ausus fuisset in synodo, quem de periurio, quem de quovis flagitio, clericorum frustratus iudicio? Quis enim ille esset, cui non continuo ille, et si labiis non auderet, corde diceret: Ypocrita, id est pseudoclerice [...]*”.

não foram devidamente obedecidas. Embora alguns sacerdotes tenham adotado essas medidas em suas igrejas urbanas ou rurais, os cônegos catedráticos não se mostravam dispostos a seguir tais determinações.<sup>23</sup> Diante de todos esses entraves, o bispo de Verona não enxerga outra possibilidade para tratar das questões a não ser por meio da discussão sobre a autoridade dos cânones sagrados no sínodo de Roma, a ser realizado muito em breve. Enquanto líder da sede episcopal, é sua responsabilidade defender o cumprimento daquilo estipulado pelas leis canônicas junto a todos os indivíduos pertencentes à congregação.

No geral, podemos considerar *Itinerarium* como um apelo de Ratério perante a situação dos clérigos do bispado veronense e a sua relação com estes. Incomodado com os hábitos dos sacerdotes, o prelado julgou que muitos estariam agindo de forma contrária às leis de Deus, originando diversos vícios e pecados, entre os quais foram mencionados a constante embriaguez e a coabitação com mulheres, condutas acompanhadas de fornicção ou adultério. Como consequência desses comportamentos, o bispo considerou que era sua tarefa encontrar meios para transformar radicalmente o estilo de vida de seus clérigos, visando alinhar a prática cotidiana destes, isto é, o exercício dos ofícios religiosos que ocupavam, com os mandamentos de Deus nos cânones sagrados.

Um dos procedimentos para encontrar tais recomendações canônicas e contornar a situação, como vimos, foi a decisão de participar do sínodo de Roma que ocorreu, efetivamente, em janeiro de 967. Em abril do mesmo ano, um segundo evento foi sediado em Ravenna, no qual algumas das pautas teriam sido novamente o celibato e o casamento clerical, assuntos abordados insistentemente por Ratério. Mesmo contando com as chancelas do papa João XIII, do Imperador Otão I e dos demais bispos presentes,

---

23 “*Sciscitatur itaque de fide, illorum inveni plurimos neque ipsum sapere symbolum, qui fuisse creditur apostolorum. Hac occasione synodicam scribere omnibus presbyteris sum compulsus, in qua continetur primitus ita suasum [...]. Ad quod cum titulares omnes et illos de plebibus paratos, Deo gratias, invenissem, vos cardinales, qui ut quondam scribae et pharisei populares, ita istos in perditionem mittitis omnes, ita hinc manere adhuc cerno rebelles, ut eligatis cum inimico eiusdem fidei, Arrio, in aeternum dampnari, quam hoc publice, ut aliarum ecclesiarum clerici, cantando salubriter vinci*”. (WEIGLE, 1949, pp. 145-146).

o líder da diocese de Verona, de acordo com uma carta enviada em julho de 968 a Ambrósio, chanceler imperial na Península Itálica, não conseguiu reunir um concílio sinodal diocesano em Verona para discutir e colocar em prática as referidas normas canônicas logo após o seu retorno de Ravenna (REID, 1991, p. 527). Isso ocorreu porque muitos clérigos se rebelaram contra o bispo, se recusando a participar desse sínodo que deveria ter como mote a transformação de alguns de seus hábitos, incluindo o celibato.<sup>24</sup>

## Judicatum

Apesar de todos esses obstáculos, Ratério insistiu em encontrar meios para administrar sua diocese, principalmente no que se diz respeito à influência sobre os sacerdotes. Para tanto, além das medidas tomadas acerca dos seus costumes, tal como aquelas apresentadas acima, também buscou interferir no aspecto econômico. Redigido em novembro de 967, o decreto intitulado *Judicatum* tinha como objetivo estabelecer uma divisão mais equitável das receitas da Igreja, redistribuindo-as entre as ordens de clérigos. O bispo partiu da observação de que “aqueles encarregados do maior trabalho na Igreja seriam os mais assolados pela pobreza premente” (REID, 1991, p. 484), um impasse que deveria ser resolvido de modo que cada um recebesse as recompensas em conformidade com o próprio trabalho e suas necessidades.

De acordo com o texto, Ratério teria concedido aos sacerdotes as condições materiais indispensáveis para que pudessem zelar dia e noite a serviço de Deus. Foi dada atenção particular aos clérigos cuja situação era mais precária, tais como os padres catedráticos, subdiáconos, acólitos e porteiros da catedral, que receberam parte dos rendimentos provenientes das igrejas de Santa Maria

---

24 “*Ratherius Ambrosio. Celebrata mediante Aprili universali synodo Ravennae reversus convocavi ex omnibus nostrae diocesis plebibus presbyteros et diaconos, relaturus ex praecepto serenissimi imperatoris quae inibi constituta sunt, ad concilium omnes. Cumque versutia mihi semper rebellium vitaeque meae insidiantium nostrae matris ecclesiae maiorum venire quidam sint dedignati illorum, ex his, qui convenerant, aliqui cum maxima deliberaverunt superbia, quod neque mulierositatem relinquerent neque ab officio cessarent*” (WEIGLE, 1949, p. 183).

Consoladora, Stelle, São Giovanne e São Pietro. Eles obtiveram também direitos de exploração sobre bens fundiários, entre os quais estavam inclusos os mansos de São Procolo e Paltiniaco, bem como dois arrendamentos de São Giusto (REID, 1991, pp. 484-485).

Tais privilégios deveriam ser repartidos para o uso comum entre esses três grupos – padres, subdiáconos e acólitos – que, por trabalharem a serviço do bispo, mereceriam as mencionadas recompensas conforme a importância dos serviços prestados ao líder da diocese (REID, 1991, p. 486). Em suma, as concessões permitiram ao baixo clero um usufruto sobre áreas maiores, das quais poderiam extrair proventos, desde que cumprissem as tarefas em seus ofícios em favor do bispo.

Para que essa medida fosse viável, Ratério precisou revogar o direito sobre essas propriedades dos clérigos mais ricos, em especial dos cônegos, que controlavam os patrimônios dos grupos que deveriam ser favorecidos: “Ratherius tried to redress this problem by proposing a restructuring of the cathedral chapter, thereby removing the lower clergy from the chapter’s control and giving them their own patrimony and seat at the urban church of Santa Maria Consolatrice” (MILLER, 1993, p. 47). O confisco não ocorreu sem oposição, o que agravou a tensa relação de Ratério com o alto clero do capítulo catedralício de Verona, engendrando disputas pelo exercício da autoridade.<sup>25</sup> O resultado dessa forte oposição teria sido a impossibilidade de consolidação das medidas de transferência de usufruto dos bens.

Outra evidência da deterioração desta relação é um sermão pregado poucas semanas após a escrita de *Judicatum*, ainda no final do ano 967 (REID, 1991, p. 489). Em *Sermo Clericis Suis Sibi Rebellibus* houve acusações dirigidas aos clérigos, que se recusariam

---

25 Numa carta enviada ao chanceler imperial Ambrósio em abril de 968, Ratério cita que a redistribuição dos rendimentos das igrejas e das demais propriedades aumentou as discórdias com os cônegos catedralícios, que continuaram a contrariar o prelado: “Inveterata itaque hac iam per aliquot annos, nunc non quidem, ut ferunt, acta, sed, quod melius est, patefacta discordia, pessima non cessant mihi tendere, ut semper, insidiarum, me tamen non ignorante, molimina” (WEIGLE, 1949, pp. 168-169).

a escutar e a seguir as normas delimitadas pelos cânones sagrados.<sup>26</sup> Se nos documentos anteriores Ratério buscou adotar medidas concretas para reformular a estrutura do bispado veronense ou instruir os sacerdotes acerca das condutas adequadas, neste texto não houve nenhuma orientação específica, somente queixas sobre a insubmissão com relação ao bispo, e, em última instância, a Deus. Ele lamenta que tenha perdido todas as possibilidades de negociar com os que define clérigos rebeldes, indicando sua incapacidade de comandar a congregação dos fiéis de Verona.<sup>27</sup> Posto de outra forma, o exercício do cargo episcopal não era exercido em sua plenitude, já que os mecanismos de administração da diocese eram em partes obstruídos pelas reações contrárias dos clérigos locais pertencentes aos mais altos escalões, como os cônegos do capítulo catedralício.

Tanto *Judicatum* quanto *Sermo Clericis Suis Sibi Rebellibus* apontam que Ratério já havia perdido grande parte de seu poder de influência para concretizar muitas de suas tarefas enquanto bispo. Ao final de 967, a insubordinação dos sacerdotes não tornou possível a consolidação das modificações que pretendia instaurar. A situação logo se tornou insustentável: sem margem de manobra, ele não teve outra escolha a não ser abandonar a diocese em meados de 968. Após sua abdicação forçada do cargo episcopal, Ratério retornou à região do monastério formador de Lobbes, situado na diocese de Liège, onde permaneceu até sua morte em 974 (CERVATO, 1993, p. 323).

---

26 “[...] qui cum canonici affectent vocari et de stipe canonicis delegata incessanter conquerantur, in tantum recusant esse canonici, ut consuetudinibus malignorum solummodo innitentes, nil quod canones sanciunt sancti, nedum legere vel facere, tolerant saltem audire [...]” (WEIGLE, 1949, p. 157).

27 “Quod vero cum vestri quibusdam id agere devito, non contemptu fraternitatis facio, sed rustico illo monitus exemplo, quo dicitur: Quod oculus non videt, cor non dolet, videtur quaedam et pernecessaria doloris fore levigatio, si eis non visis, qui mihi tanta mala fecerunt et facere non desinunt, absit aliquantisper malorum ipsorum recordatio, dum auctores eorundem quantulacumque obnubet oblivio” (WEIGLE, 1949, p. 159).



## Os Significados do Ofício Episcopal de Ratério e suas Consequências

Ao examinarmos a atuação de Ratério em Verona de maneira panorâmica, notamos que há uma tensão constante entre as tentativas de fazer prevalecer as medidas ligadas à sua função episcopal e as circunstâncias que impediam a concretização destas. Desde o início de seu terceiro episcopado, como demonstrado particularmente em *De Contemptu Canonum*, ele já se mostrava engajado em estabelecer um controle maior sobre os comportamentos e a organização dos clérigos de Verona. Nos anos seguintes, apesar dos obstáculos, Ratério aprofundou tais intervenções, como mostram os demais textos que produziu no período.

A problemática das ingerências de Ratério junto aos seus clérigos é conhecida pela historiografia e foi inserida por alguns pesquisadores nos debates sobre as origens das reformas religiosas ditas “gregorianas” de meados do século XI. Em razão dos debates mobilizados e das medidas que visava instaurar, ele foi definido com um bispo “pré-gregoriano” (LUMAGHI, 1975) ou seja, precursor das transformações na estrutura de organização da Igreja impulsionadas por Gregório VII (1020-1085):

I cardini dell'interpretazione di Raterio come teologo riformatore, un'interpretazione consueta e largamente diffusa nella nostra storiografia, si fondano sostanzialmente su tre aspetti delle sue rivendicazioni: la riaffermazione della dignità e della suprema autorità dei vescovi sulla diocesi, e della loro conseguente autonomia ed ingiudicabilità rispetto al potere laicale; l'impegno per la riforma morale del proprio clero, con la lotta per il ristabilimento di una rigida osservanza dei canoni, e contro il concubinato e la simonia; la proposta, come base e condizione di questa riforma, di una riorganizzazione della proprietà ecclesiastica, saldamente riportata sotto la piena ed esclusiva autorità del vescovo, per sottrarla così alle alienazioni ed agli interessi privati o di casta. Marginalmente, a corroborare questa interpretazione dell'opera di Raterio, vengono indicati anche altri motivi che si ritrovano nei suoi scritti: l'esaltazione del primato di Roma, come suprema autorità su cui fondarsi

per promuovere un ristabilimento della disciplina ecclesiastica; l'affermazione dell'assoluta invalidità delle ordinazioni impartite da un vescovo invasore e simoniaci; l'impegno culturale, che travalica il terreno strettamente canonistico, per investire tutto il problema della formazione dottrinale e pastorale del clero (MICCOLI, 1969, pp. 98-99).

O trabalho de Maureen Miller também indica que muitas das providências adotadas por Ratério, especificamente no caso Verona, foram posteriormente aprofundadas (MILLER, 1993, pp. 49-50). A formação dos clérigos locais, problemática de suma importância para o bispo, se tornou uma pauta prioritária na administração da diocese a partir do século XI, estimulando o desenvolvimento de *scole*, centros que promoviam não apenas o aperfeiçoamento das práticas cotidianas dos sacerdotes, como também disciplina e devoção espiritual (MILLER, 1993, p. 51).

Não é nosso propósito discutir em que medida o episcopado de Ratério interferiu ou teve seu legado apropriado no contexto das reformas da Igreja no século seguinte. Nos parece muito mais produtivo buscar definir os significados de suas atitudes durante o período em que foi prelado dos veronenses, ou seja, ao longo da década de 960. Nesse sentido, a posição de Cervato é convincente que, se concentrando em examinar os papéis deste bispo em suas circunstâncias espaciais e temporais próprias, argumentou que era de fato um reformador da organização da diocese de Verona nos campos político, monástico e pastoral. Entretanto, por não defender nenhum programa sistemático de reforma, se limitando ao caso específico de seu bispado, ele não pode ser caracterizado como um pré-gregoriano, ou seja, precursor das medidas de Gregório VII (CERVATO, 1993, pp. 366).

Em outras palavras, não é conveniente comparar seus planos específicos na diocese com momentos históricos posteriores. Pelo contrário, suas ações estiveram conectadas com o quadro mais amplo do episcopado da época, tendo em vista que outros líderes de dioceses também tomaram providências semelhantes para reorganizar suas respectivas congregações. O exercício do ofício

episcopal por Ratério, assim sendo, não está deslocado das tarefas de demais prelados do período.

O exemplo de Atto de Vercelli (924-961) é bastante elucidativo da relação de Ratério com bispos contemporâneos da Península Itálica. Assim como o comandante do bispado veronense, Atto mostrou preocupação com a distribuição das propriedades das igrejas, e ainda se confrontou com problemas muito semelhantes de conduta e indisciplina de seus clérigos, tais como o desrespeito ao celibato e a evidente falta de instrução para a celebração das missas (WEMPLE, 1979, p. 111-113).

A citação de Miccoli transcrita acima sintetiza muito bem os objetivos de Ratério, que estavam, portanto, alinhados e eram coerentes com as formas de atuação dos prelados do século X na Europa Ocidental. Nesse sentido, a reorganização das maneiras dos clérigos se estruturarem e as atribuições de suas condutas no ofício foram consideradas pautas prioritárias. Como vimos nos textos *Synodica* e *Itinerarium*, baseando-se na sua leitura das determinações dos cânones sagrados, Ratério procurou exercer a primazia de sua autoridade enquanto principal figura do bispado veronense, o que foi traduzido pelas tentativas de alinhar os comportamentos e as práticas dos sacerdotes com as normas das respectivas funções. Para tanto, precisou cogitar ainda a execução de mudanças estruturais de cunho econômico e material, conforme explicitado em *Judicatum*.

No geral, esse conjunto documental expressa aspectos importantes acerca das maneiras pelas quais o bispo buscou ampliar sua influência sobre os indivíduos que pertenciam à diocese. Essas medidas, por outro lado, provocaram diversas reações, advindas principalmente dos cônegos do capítulo catedrático, que se opuseram à redistribuição dos rendimentos das igrejas, o que causaria perdas significativa no usufruto de propriedades. Por fim, houve a insubordinação de outros clérigos, que não se mostraram dispostos a alterar alguns padrões de comportamentos como o cumprimento rigoroso do celibato.

A consequência dessas divergências foi a crescente perda de controle sobre as decisões referentes aos sacerdotes, que passaram a dispor de autonomia. Nessa tensão constante entre os planos idealizados por Ratério para constituir o poder episcopal e as reações adversas emergiu um enorme impasse que impedia a predominância de uma autoridade que controlasse os rumos da diocese. Em outras palavras, já não havia meios para que a administração desta fosse eficazmente conduzida, forçando a abdicação do bispo.

### Considerações finais

A trajetória de Ratério durante o terceiro episcopado em Verona pode ser caracterizada pela existência de relações complexas com as principais forças políticas envolvidas na região. As formas de buscar exercer suas atividades estiveram conectadas com as constantes transformações das circunstâncias locais, que ora o favoreciam, ora o prejudicavam. A nomeação episcopal em 961, por exemplo, só foi possível em razão da intervenção direta do Imperador Otão I no Reino da Itália, que reinstalou Ratério no comando de Verona.

Até 968, a documentação expressa como procurou desempenhar seu papel enquanto bispo, tendo que conciliar suas próprias pretensões no cargo com diversas forças que contrabalanceavam, ou, por vezes, impediam sua atuação. Por um lado, Ratério demonstrou iniciativa, conforme evidenciado pela análise de seus textos, para consolidar o seu poder episcopal. Ele buscou controlar as normas e as condutas de comportamento dos clérigos, bem como reorganizar a estrutura da diocese, incluindo a redistribuição do usufruto dos rendimentos fundiários. Ao longo dos sete anos do seu episcopado, por outro, precisou se confrontar com o impacto de personagens opostos à sua influência. Muitos dos clérigos, em especial os cônegos do capítulo catedralício, alvos centrais de seus projetos para reformar a diocese, foram fortes opositores que não se prontificaram a cumprir plenamente as ordens do supervisor.

Apesar do terceiro episcopado de Ratério em Verona terminar com sua abdicação forçada desta diocese, a análise de sua atuação no período revela a dinâmica complexa da função episcopal. Ao considerar as delimitações do ofício deste bispo como objeto de estudo, notamos que sua margem de influência era dependente de relações favoráveis com outros agentes sociais do bispado veronense por volta de 960. O impacto do poder episcopal, portanto, estava atrelado à constituição de uma autoridade que fosse reconhecida pelos contemporâneos como uma esfera de tomada de decisão. Essa posição não possuía uma estrutura estática e, por ter de ser constantemente reafirmada, estava sujeita a variações que podiam ora expandir, ora delimitar os papéis do bispo.

Nesse processo multifacetado de constante transformação dos lugares de poder residia o contraste entre as possibilidades e os limites de atuação e influência não somente de Ratério, mas dos bispos no final da alta Idade Média de modo geral: “Rather of Verona provides an excellent complement to the bishops described in this volume. All of them were beset by ambiguity. The bishops of the central Middle Ages were men “in the middle” of competing ideals and loyalties” (HEAD, 2007, p. 253).

## Referências bibliográficas

### Fontes

HEHL, Ernst-Dieter (Ed.). **Brief Erzbischof Wilhelms von Mainz an Papst Agapit II**. Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens (916-1001). Hannover: Monumenta Germaniae Historica, 1987, p. 205-206.

KURZE, Fridericus (Ed). **Annales Regni Francorum** - ab a. 741, usque ad a. 829. In: Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum VI. Hannover: Impensis Bibliopolli Hahniani, 1895, p. 1-178.

REID, Peter (Ed.). **The Complete Works of Rather of Verona**. New York: Medieval & Renaissance texts & studies, 1991.

SQUATRITI, Paolo (Ed.). **The complete works of Liudprand of Cremona**. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

WEIGLE, Fritz (Ed.). **Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, I**. Die Briefe des Bischofs Rather von Verona. Weimar: Monumenta Germaniae Historica, 1949.

### Bibliografia

ARNOULD, Maurice-Aurélien. Un village disparu de la Sambre liégeoise: Aulne. In: DECKERS, Joseph; LEJEUNE, Rita (Eds.). **Clio et son regard**. Mélanges d'histoire, d'histoire de l'art et d'archéologie offerts à Jacques Stiennon à l'occasion de ses 25 ans d'enseignement à l'Univ. de Liège. Liège: P. Mardaga, 1982, p. 1-22.

BIHRER, Andreas; BRUHN, Stephan (Org.). **Bischöfe und ihre Diözesen im nachkarolingischen ostfränkisch-deutschen Reich (850–1100)**. Berlin: Walter de Gruyter, 2019.

\_\_\_\_\_. RÖCKELEIN, Hedwig (Eds.). **Die „Episkopalisierung der Kirche“ im europäischen Vergleich**. Berlin, Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2022.

BÜHRER-THIERRY, Geneviève. L'épiscopat en France orientale et occidentale à la fin du IXe siècle : Substitut ou soutien du pouvoir royal ? In: LE JAN, Régine (Ed.). **La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne** (du début du IXe aux environs de 920). Lille: Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 1998, p. 347-364.

CAPITANI, Ovidio. Raterio e il diritto canonico. In: **Atti del X Convegno storico Internazionale** (Todi, 12-15 ottobre 1969). Todi: Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 1973, p. 137-164.

CERVATO, Dario. **Raterio di Verona e di Liegi**. Il terzo periodo del suo episcopato veronese (961-968). Scritti e attività. Verona: Segno Editrice, 1993.

DHONDT, Jan. **Études sur la naissance des principautés territoriales en France (IXe-Xe siècle)**. Bruges: De Tempel, 1948.

DIERKENS, Alain. **Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse: VIIe-XIe siècles: contribution à l'histoire religieuse des campagnes du haut Moyen Âge**. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1985.

----- Notger, Folcuin et Rathier. L'abbaye de Lobbes et les évêques de Liège à la fin du Xe siècle. In: KUPPER, Jean-Louis; WILKIN, Alexis (Org.). **Évêque et prince**. Notger et la Basse-Lotharingie aux alentours de l'an Mil. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013, p. 271-294.

DOLBEAU, François. **Rathier de Vérone**. Lecteur, remanieur et centonisateur. Fireze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2021.

ELDEVICK, John. **Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire**. Tithes, Lordship and Community, 950–1150. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

ESDERS, Stefan. GREER, Sarah; HICKLIN, Alice (Eds.). **Using and not Using the Past after the Carolingian Empire**. London: Routledge, 2019.

FUMAGALLI, Vito. Il potere civile dei vescovi italiani al tempo di Ottone I. In: MOR, Carlo Guido (Ed.). **I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo**. Atti della settimana di studio, 13 - 18 settembre 1976. Bologna: Il Mulino, 1979, p. 77-86.

HALPHEN, LOUIS. France, the last carolingians and the accession of Hugh Capet (888- 987). In: BURY, John Bagnell; G WATKIN, Henry Melvill (Eds.). **The Cambridge Medieval History**. Vol 3 - Germany and the Western Empire. Cambridge: Cambridge Press, 1967, p. 71-98.

HARTMANN, Wilfried. **Kirche und Kirchenrecht um 900**: Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2008.

HEAD, Thomas. Postscript: The Ambiguous Bishop. In: JONES, Anna Trumbore; OTT, John S (Eds.). **The bishop reformed**: studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 250-264.

HOWE, John. **Before the Gregorian reform**: the Latin Church at the turn of the first millennium. Ithaca: Cornell University Press, 2016.

JACOBSEN, Peter Christian. Rather (Ratherius) von Verona und Lüttich. In: STAMMLER, Wolfgang *et al.* **Die deutsche Literatur des Mittelalters**. Verfasserlexikon. Berlin: Walter de Gruyter, 1989, p. 1013-1032.

JÉGOU, Laurent. **L'évêque, juge de paix**. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu VIIIe-milieu XIe siècle). Turnhout: Brepols, 2011.

----- PANFILI, Didier. **L'Europe seigneuriale**. 888-1215. Paris: Armand Colin, 2018.

JONES, Anna Trumbore; OTT, John S (Eds.). **The bishop reformed**: studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages. Aldershot: Ashgate, 2007.

KÖRNTGEN, Ludger; WASSENHOVEN, Dominik (Eds.). **Patterns of Episcopal Power**. Bishops in Tenth and Eleventh Century Western Europe. Berlin: De Gruyter, 2011.

KUPPER, Jean-Louis. La part de l'empereur Lothaire Ier: aspects politiques, institutionnels et religieux (843-1056). In: GAILLARD, Michèle *et al* (Eds.). **De la mer du Nord à la Méditerranée**. Francia Media, une région au coeur de l'Europe (c. 840-c. 1050). Luxemburgo: CLUDEM, 2011, p. 11-40.

LAUWERS, Michel. L'Église dans l'Occident médiéval:



histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle. In: **Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge**, tomo 121, n. 2, 2009, p. 267-290.

LUMAGHI, Louis Francis. **Rather of Verona: Pre-Gregorian Reformer**. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, University of Colorado, Boulder, 1975.

MACLEAN, Simon. **Kingship and Politics in the Late Ninth Century**. Charles the Fat and the end of the Carolingian Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MAZEL, Florian. **L'évêque et le territoire**. L'invention médiévale de l'espace. Paris: Éditions du Seuil, 2016.

MCKITTERICK, Rosamond. **Carolingian culture: emulation and innovation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MEIJNS, Brigitte; VANDERPUTTEN, Steven (Org.). **Bishops in the Long Tenth Century**. Episcopal Authorities in France and Lotharingia, c. 900- c. 1050. The Medieval Low Countries, vol. 6. Turnhout: Brepols, 2019.

MÉRIAUX, Charles. Historiographie des élites ecclésiastiques du haut Moyen Âge. In: **L'historiographie des élites dans le haut Moyen Âge**. Actes du colloque, Université de Marne-la-Vallée, n. p., 2003.

MICCOLI, Giovanni. Raterio, um riformatore? In: **Raterio da Verona**. Atti del X Convegno storico Internazionale (Todi, 12-15 ottobre 1969). Todi: Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 1973, p. 95-136.

MILLER, Maureen. **The Formation of a Medieval Church: Ecclesiastical Change in Verona, 950–1150**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

MÜLLER-MERTENS, Eckhard. The Ottonians as kings and emperors. In: REUTER, Timothy (Ed.). **The New Cambridge**

**Medieval History.** Volume III – C. 900 - C. 1024. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 233-266.

NIEUS, Jean-François; RUFFINI-RONZANI, Nicolas. Société seigneuriale, réformes ecclésiastiques: les enjeux documentaires d'une révision historiographique. In: MEIJNS, Brigitte; VANDERPUTTEN, Steven (Org.). **Ecclesia in medio nationis: Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages.** Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 77-100.

PATZOLD, Steffen; VAN RHIJN, Carine (Eds.). **Men in the Middle: Local Priests in Early Medieval Europe,** Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.

PATZOLD, Steffen. **Presbyter.** Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich. Stuttgart: Hiersemann Verlag, 2020.

PEZÉ, Warren. Introduction. L'Europe vers 900: un ordre menacé. In: **Wissen und Bildung in einer Zeit bedrohter Ordnung: der Zerfall des Karolingerreiches um 900.** Stuttgart: Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 2020.

POKORNY, Rudolf. Nochmals zur Admonitio synodalis. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung,** vol. 71, no. 1, 1985, p. 20-51.

REUTER, Timothy. Introduction: Reading the tenth century. In: REUTER, Timothy (Ed.). **The New Cambridge Medieval History.** Volume III – C. 900 - C. 1024. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 1-24.

SCHNECK, Ernst. R. Rather von Verona (ca. 890-974) und seine pastoralen Reformbemühungen auf der Veroneser Diözesansynode von 966. In: RONIG, Franz; HEYEN, Rita; WEINER, Andreas (Eds.). **Egbert Erzbischof von Trier 977-993.** Band 2, Aufsätze. Trier: Selbstverlag des Rheinischen Landesmuseums Trier, 1993, p. 169-186.

STOPPACCI, Patrícia (Ed.). **Il secolo senza nome.** Cultura, scuola e letteratura latina dell'anno Mille e dintorni. Firenze:

Sismel Edizioni del Galluzzo, 2020.

THOMPSON, James Westfall. **The Dissolution of the Carolingian Fisc in the Ninth Century**. Berkeley: University of California Press, 1935.

WEIGLE, Fritz. Ratherius von Verona im Kampf um das Kirchengut, 961-968. In: **Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken**, vol. 26, 1937-1938, p. 1-35.

----- . Zur Geschichte des Bishofs Rather von Verona. Analekten zur Ausgabe seiner Briefe. In: **Deutsches Archives**, n. 5, 1941-42, p. 347-386.

WEMPLE, Suzanne Fonay. **Atto of Vercelli**. Church state and christian society in tenth century Italy. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1979.

ZIMMERMANN, Harald. Der Streit um das Lütticher Bistum 920-921. In: **Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung**, n. 65, 1957, p. 15-52.



 (27) 99648-6399

 [facebook.com/EditoraMilfontes](https://facebook.com/EditoraMilfontes)

 @espacomilfontes

Conheça mais sobre a Editora Milfontes.  
Acesse nosso site e descubra as novidades que preparamos para Você.  
Editora Milfontes, a cada livro uma nova descoberta!



Este impresso foi composto utilizando-se as famílias tipográficas  
Cormorant Garamond

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada  
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



---

M I L F O N T E S