

SERGIO ALBERTO FELDMAN  
RONI TOMAZELLI  
CÍCERA LEYLLYANY F. L. F MÜLLER  
(ORGANIZADORES)

# IDENTIDADES E ALTERIDADES

NO CONTEXTO TARDO  
ANTIGO E MEDIEVAL

EDITORA MILFONTES



**IDENTIDADES E ALTERIDADES  
NO CONTEXTO TARDO ANTIGO  
E MEDIEVAL**



Copyright © 2020, Sérgio Alberto Feldman, Roni Tomazelli, Cícera Leyllyany F. L. F. Müller (org.).

Copyright © 2020, Editora Milfontes.

Rua Carijós, 720, Lj. 01, Ed. Delta Center, Jardim da Penha, Vitória, ES, 29.060-700.

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

**Distribuição nacional em:** [www.amazon.com.br](http://www.amazon.com.br)

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

Brasil

### **Editor Chefe**

Bruno César Nascimento

### **Conselho Editorial**

Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU)

Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP)

Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS)

Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG)

Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS)

Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP)

Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Helena Miranda Mollo (UFOP)

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<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Beatriz Nader (UFES)

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rebeca Gontijo (UFRRJ)

Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR)

Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UNICAMP)

Prof. Dr. Valdeci Lopes de Araujo (UFOP)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires)

SERGIO ALBERTO FELDMAN  
RONI TOMAZELLI  
CÍCERA LEYLLYANY F. L. F MÜLLER  
(Organizadores)

**IDENTIDADES E ALTERIDADES  
NO CONTEXTO TARDO ANTIGO  
E MEDIEVAL**



**EDITORA MILFONTES**

Vitória, 2020

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:

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

Aspectos:

Semiramís Louzada

### **Projeto Gráfico e Editoração**

Arí T. Souza

Barbara Lima Silveira

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

---

I19 Identidades e alteridades no contexto tardo antigo e medieval. /Sérgio Alberto Feldman; Roni Tomazelli; Cícera Leyllyany F. L. F. Müller (org.).  
Vitória: Editora Milfontes, 2020.  
218 p.: 23 cm.

ISBN: 978-65-86207-46-0

1. Identidade 2. Auteridade 3. Tardo Antigo I. Feldman, Sérgio Alberto II. Tomazelli, Roni III. Müller, Cícera Leyllyany F. L. F. II. Título.

CDD 930.00

# *Sumário*

Apresentação.....	7
De Francisco a São Francisco construções narrativas do século XIII .....	9
<i>Ana Paula Tavares Magalhães</i>	
O macho imperfeito: o corpo feminino segundo Tomás de Aquino na Suma Teológica .....	23
<i>Cícera Leyllyany F. L. F. Müller</i>	
Agostinho e as representações de gênero nas missivas às mulheres da aristocracia romana Ocidental na Antiguidade Tardia .....	45
<i>Fabiano de Souza Coelho</i>	
Breves comentários sobre três passagens do diabo na vida de Anselmo de Bec, segundo a Vita Anselmi escrita por Eadmero (século XII).....	67
<i>Joana Scherrer Carniel</i>	
O processo de latinização da liturgia em Santiago de Compostela (séc. XI-XII).....	85
<i>Jordano Viçose</i>	
O antijudaísmo sob a ótica da teoria do estigma (Castela, séc. XIII-XV) .....	107
<i>Kellen Jacobsen Follador</i>	
[In]Conciliáveis: religião e fé no Guia dos Perplexos de Maimônides 1190 E. C.....	123
<i>Layli Oliveira Rosado</i>	
A concupiscência da carne: o Pecado Original de Adão e Eva na Summa Theologiae.....	143
<i>Pablo Gatt</i>	

O Debate de Barcelona em 1263 como um caso de relações de poder ..... 159

*Regilene Amaral dos Santos*

Para os bons usos do corpo: as influências clássicas sobre um problema medieval..... 179

*Roni Tomazelli*

A circularidade das ideias na polêmica cristã judaica a partir do final da Antiguidade até as Cruzadas (século XII)..... 199

*Sergio Alberto Feldman*

## | *Apresentação*

*A mulher respondeu à serpente: 'Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte'. (Gênesis 3, 2-3)*

Para além de uma alegoria à experiência adâmica no Paraíso segundo o Gênesis, percursora de um legado marcadamente identitário e demarcador das diferenças, como vividamente observamos no âmago da sociedade medieval, o presente livro é fruto (todavia, permitido) das discussões e reflexões desenvolvidas no 2º Simpósio de Estudos Medievais: Identidades e Alteridades em Debate, organizado pelo Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos/Sefaradis (LETAMIS), da Universidade Federal do Espírito Santo, coordenado pelo Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman. O referido evento aconteceu entre os dias 10 e 12 de junho de 2019, reunindo membros atuais e egressos – além de professores convidados – para compartilhar suas experiências, propostas e resultados parciais ou finais de pesquisa junto à comunidade acadêmica e geral, o intuito de contribuir para com o contínuo desenvolvimento e expansão do campo de estudo sobre a Idade Média em âmbito nacional.

O LETAMIS constitui-se como um laboratório relativamente novo. Nasceu em 2017, sob a necessidade de oficializar e colocar em evidência os estudos desenvolvidos pelo grupo de pesquisa que há vários anos encontrava-se organizado, de maneira informal e ainda dispersa, no entorno a figura de nosso orientador e amigo, o professor Feldman, abarcando um alunato que incluía desde alunos de Iniciação Científica aos mestrandos e doutorandos sob sua orientação. Vimos, pois, a necessidade de formalizarmos nosso grupo de estudos e nossas pesquisas, com o objetivo de nos conectar mais avidamente aos círculos de pesquisa e



debate sobre o medievo que encontram-se em plena expansão no cenário acadêmico brasileiro e, assim, lograr fornecer nossa humilde contribuição para o crescimento desse campo de estudos tão fascinantes que é a Idade Média.

Esperamos que nosso segundo rebento lhes proporcione uma agradável leitura e aproximação aos temas e objetos que nos são tão queridos, que agregue em conhecimento – sejam vocês medievalistas, historiadores, pesquisadores, estudantes ou leitores curiosos – e que, porventura, suscite novas perspectivas, indagações e reflexões em suas experiências acadêmicas e cotidianas. O que oferecemos a vocês hoje é resultado de um esforço coletivo, de diferentes olhares sobre essa dita Idade Média, supostamente tão distante de nossa realidade, mas que nunca nos foi tão presente.

# *De Francisco a São Francisco:* construções narrativas do século XIII

Ana Paula Tavares Magalhães<sup>1</sup>

## Introdução

**a** | A Ordem Franciscana decorre de Francisco

Há um princípio de unidade implicado na construção narrativa de toda e qualquer instituição ao longo da história das fundações e refundações das ordens religiosas medievais. Em primeiro lugar, a cultura escrita sempre ocupou um lugar privilegiado no conjunto da memória cristã medieval. Muito mais do que a tradição oral, os *scriptura* seriam a forma privilegiada para estabelecer, consolidar e perpetuar memórias. A palavra, elemento que se encontra na origem da própria Criação – na medida em que Deus “cria” a partir das palavras, a saber, o “faça-se” – seria a matéria-prima de toda *poiésis* cristã. Neste caso, trata-se, naturalmente, da palavra escrita, instrumento pelo qual a epifania divina se dera a conhecer quando da produção das Escrituras Sagradas. Religião do Livro, o cristianismo assumiria, de forma cada vez mais radical ao longo de sua história, sua vocação para o registro escrito. Em primeiro lugar, o documento escrito personificava, ele próprio, a memória de um grupo, sendo passível de armazenamento, cópia e consulta – aspectos relacionados à tradição das bibliotecas monásticas, com sua função de guardião de uma cultura letrada. Em segundo lugar, a escrita era considerada responsável por conferir estatuto de veracidade a um relato: o ato de registrar por escrito assumia, para todos os efeitos, um caráter quase

---

<sup>1</sup> Professora Associada do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (apmagalh@usp.br).

mágico, atribuído a partir de um artifício de racionalidade – insensivelmente referendado pela historiografia até os dias de hoje e também pela cultura contemporânea em geral. Por fim, a forma por excelência da dialética medieval seria a escrita, com suas regras distintivas para o estabelecimento das temáticas e dos debates – a tradição escrita era, portanto, imperativa no interior do conjunto das regras da *disputatio*.

No *corpus* escrito das ordens religiosas medievais, as *vitae e legendae* de seus fundadores são elementos presentes de forma cada vez mais ostensiva, e apresentam o estatuto do imperativo da leitura: se as *vitae* definem relatos relevantes por si na medida em que contêm todos os aspectos modelares de um personagem que deve ser imitado, as *legendae* carregam uma carga semântica valiosa em si: a forma gerundiva do latim traduz-se para o português como “aquilo que deve ser lido”. As *vitae e legendae* de Francisco apresentam-se, portanto, como fundamentos de uma normativa, de uma prática e de uma espiritualidade. A partir delas, a comunidade deveria reconhecer a si mesma e, ao mesmo tempo, dar-se a conhecer pelas sociedades. De forma ampla ou estrita, os atos de Francisco – e, em todo caso, também aqueles de sua primeira comunidade – deveriam ser objeto de uma *imitatio*. As práticas e comportamentos da primeira comunidade passariam por filtros, os quais, conforme o grupo em questão, implicariam em interpretações e desdobramentos.

De qualquer forma, haveria uma suposta identidade a nortear a produção dos discursos a respeito da primeira comunidade – sendo as variações devidas, sobretudo, às formas pelas quais deveriam se manifestar seus prolongamentos através da história. O personagem fundador dessa trama – Francisco de Assis – alcançaria um estatuto elevado, a partir da construção de narrativas que, apesar de diversas, apontavam para um princípio e para um ideal de santidade. Essa santidade, construída a partir de fontes com motivações diversas, se revelaria mais unívoca do que se poderia esperar: predominavam elementos essenciais à construção de um *ethos* particular. Trata-se de um ideal particular de *imitatio Christi*, baseado na estrita pobreza; da defesa da mendicância, enquanto aspecto associado ao trabalho; da necessidade da pregação, associada a uma existência desenraizada; da filiação a Francisco, do qual emanava toda a normativa.

## **b** | A Ordem Franciscana tem Francisco como centro

Se a legitimidade da Ordem e de suas práticas derivava da ascendência de Francisco – origem e fundamento da comunidade –, seu pressuposto para

existir e continuar agindo no mundo derivava da imanência dessa mesma autoridade – o fundador e seu ensinamento permaneciam, para todos os efeitos, como os elementos nucleares de toda a agência franciscana. Por essa razão, a figura de Francisco e todas as representações vinculadas a ela marcavam uma presença concreta nos expedientes da Ordem.

Podemos afirmar que Francisco não estaria morto para a Ordem, e que sua existência e presença entre os frades se prolongaria apesar de seu descenso e de sua ascensão à condição de santidade. O Francisco representado por todos os grupos no interior da Ordem jamais seria ultrapassado por nenhum de seus frades, por maior que fosse a santidade atribuída ou sua ação concreta no mundo. Boaventura de Bagnoregio permaneceria, por essa razão, como um entre outros franciscanos, a despeito de sua produção intelectual e de sua agência como liderança fundamental para a Ordem. Nem mesmo o atributo de uma “segunda fundação da Ordem”, conferido a ele, teria sido suficiente para alçar o Doutor Seráfico acima do Pai Seráfico. Nem mesmo uma relativa condição de igualdade poderia emergir das representações. A autoridade e a liderança não só emanavam de Francisco, mas também lhe eram imanentes.

Uma tal imanência colocava Francisco em uma posição de centralidade, da qual derivava sua onipresença em todos os expedientes que marcavam os grupos no interior da Ordem. De sua pessoa emanavam as decisões dos Capítulos provinciais e gerais, assim como as normativas para a administração de despensas, cozinhas e bibliotecas – ainda que o fundador nunca tivesse refletido ou disposto sobre essas matérias. As resoluções tomadas apresentavam força retroativa, de forma que a figura de Francisco não desaparecia do horizonte diretivo. A força que se lhe atribuía não se esgotara na fundação da Ordem ou em suas escolhas de vida – ela se prolongava para além de sua existência e atingia as diferentes gerações de frades com a mesma intensidade. Da mesma forma, as críticas, por parte de alguns grupos, ao *status quo* constituído também se revelavam como emanação direta da autoridade de Francisco e da centralidade de sua posição. Tanto para os assim denominados Espirituais quanto para os Conventuais, predominava a noção não somente de uma filiação de Francisco, mas, extrapolando essa mesma condição, uma submissão à autoridade, presente e direta, do fundador.

Por essa razão, os grupos que debatiam a “Questão Franciscana” no interior da Ordem reivindicavam não somente a verdadeira descendência de Francisco, mas o cumprimento de sua *vontade*. Em ambos os casos, a

disputa incidia sobre uma legitimidade em vista das origens, mas também em vista da capacidade do cumprimento da *intentio* do fundador. Intenção, motivação, vontade, todos esses elementos compunham uma autoridade permanente, que exigia obediência imediata, *hoc et nunc*. A obediência devida a Francisco era atemporal, uma vez que ele nunca desaparecera; a demanda por uma determinada prática ou comportamento provinha diretamente do fundador, sem intermediários, em que pesem as figuras históricas surgidas ao longo da trajetória da Ordem.

## Os Franciscanos: origens e identidade

A literatura primitiva e a historiografia convergem em sustentar que o berço dos franciscanos teria sido uma cabana abandonada em Rivo Torto, nos arredores de Assis. A afirmação não significa que essa habitação tenha sido o primeiro lugar que Francisco e seus companheiros habitaram, e tampouco que todos eles – ou qualquer um deles – tenham se fixado naquela localidade, em um determinado momento. Embora possamos estabelecer o convívio de Francisco com um grupo primitivo de confrades em Rivo Torto nos primeiros anos de vida em comum, a determinação exata de sua localização desempenharia um papel apenas relativo para o conjunto das representações.

Estabelecer que a origem da prática da devoção franciscana tenha sido uma cabana em Rivo Torto significa, efetivamente, identificar um discurso construído sobre a Ordem, conclusão que deve ser ratificada pelo fato de que fontes com procedências e finalidades variadas dentro da Ordem referem-se de maneira unívoca a este primeiro momento. É o caso da *Legenda trium sociorum* (doravante, LTS),<sup>2</sup> atribuída aos “primeiros companheiros” de Francisco, quando colocada em perspectiva com a *Vita prima S. Francisci* (doravante, VP),<sup>3</sup> de Tomás de Celano, escrita sob encomenda do cardeal protetor, Hugolino de Óstia. As motivações políticas são diferentes, e identificam-se a concepções e projetos conflitantes e levariam ao complexo impasse que atravessaria um século e seria denominado “Questão Franciscana”.<sup>4</sup> Não obstante, a cabana abandonada justifica ambos os

---

2 Cf. **La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni** (*Legenda trium sociorum*), ed. bilíngue, org. Marcellino Civezza e Theophilo Domenichelli. Roma: Sallustiana, 1899.

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

4 DALARUN, J. *La Légende ombrienne et la résolution de la question franciscaine*. **Comptes rendus des scéances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, v. 151, n. 2, 2007, p. 782.

projetos: no primeiro caso, ela é o emblema da espiritualidade franciscana, que nunca deveria mudar; no segundo, é a raiz do convento, sendo este um prolongamento da cabana.

A cabana, *locus* do deserto franciscano, desapareceria em sua materialidade em outros escritos considerados essenciais para a tradição franciscana. Destaca-se a *Legenda maior* (doravante, LM),<sup>5</sup> atribuída a Boaventura de Bagnoregio, ministro-geral da Ordem entre 1257 e 1274. A LM, importante expoente da realidade institucional da Ordem, seria, doravante, estabelecida como a narrativa oficial sobre a vida de Francisco e, portanto, a única digna de fé. Esse atributo fundamental de veracidade implicava em fixar a narrativa produzida pelo ministro-geral como unívoca para o auto reconhecimento dos frades e para o seu reconhecimento por parte da Igreja. A representação implícita no discurso da LM passaria idealmente a ser, a partir da segunda metade do século XIII, a norma segundo a qual a Ordem concebia seu fundador e os aspectos que originaram sua descendência.

A LM foi produzida em um contexto de pacificação de disputas no interior da Ordem, e tinha como finalidade a redução dos conflitos narrativos a partir da imposição de uma narrativa. Seu peso enquanto elemento de síntese e a pouca contestação de que seria objeto dentro da Ordem deveu-se, sobretudo, à habilidade retórica de Boaventura, aliada à sua ação no campo diplomático. Embora tivesse, efetivamente, imposto a seus governados uma autoridade decorrente de seu generalato, Boaventura construiria uma narrativa destinada a contemplar expectativas. Embora procurasse reduzir o peso da experiência coletiva dos *outsiders* – a saber, os companheiros originais de Francisco –, o escrito enfatizava a prática da mendicância dos primeiros tempos.

A questão é que esse tipo de experiência passaria a ser explorado com maior rapidez, e à experiência no tugúrio seriam reservados pequenos trechos logo no início das *Vitae* de base institucional. A experiência coletiva dos *outsiders* passaria a figurar, nesse corpo narrativo, como uma espécie de preâmbulo, a ser rapidamente superado pelo conjunto dos fatos pertinentes à ordem institucional. Tais narrativas passariam, com isso, a equilibrar os eventos da vida de Francisco de forma a reduzir a extensão das narrativas sobre sua vida anterior à fundação e, em contrapartida, enfatizar a posteridade de Francisco e seus milagres. A *Vita*

---

<sup>5</sup> Cf. *Legenda maior sancti Francisci*. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sinedata,\\_AA\\_VV,\\_Fontes\\_BiograficasFranciscanas,\\_PT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sinedata,_AA_VV,_Fontes_BiograficasFranciscanas,_PT.pdf)>.

*secunda* (doravante, VS),<sup>6</sup> também de Tomás de Celano e encomendada em um momento de conflito (a datação aponta para o intervalo entre 1247 e 1253), detém-se longamente no traslado dos restos mortais de Francisco para a basílica, construída sob o comando do ministro-geral Elias de Cortona, cujo comando sobre a Ordem sempre se encontrou em xeque. A esse respeito, não seria exagero afirmar que sua produção ocorreu como reação ao aparecimento da LTS.

A narrativa da LM dedica o espaço de um capítulo e meio à descrição dos fatos da vida “mundana” de Francisco.<sup>7</sup> A forma sintética de sua apresentação, prescindindo dos detalhes que comporiam os costumes citadinos de seu entorno social, nos remete a uma espécie de preâmbulo. Esse realizaria a função de uma retomada resumida de fatos virtualmente conhecidos de todos – a partir das narrativas anteriores –, mas para os quais não se desejava chamar a atenção do leitor. O conjunto dessas informações preliminares daria conta, ainda, da primeira forma de vida em comum, para além do espaço social da cidade: trata-se da substituição dos *amigos* pelos *companheiros*, do *centro* pela *periferia*.<sup>8</sup> A relação entre tais espaços geográficos e a experiência vivida não é explorada nesta parte do texto boaventuriano, devido à exiguidade de espaço dedicado a este tema específico.<sup>9</sup>

A tópica da cabana abandonada seria deixada de lado na LM: esse aspecto da narrativa, comum às *vitae* e *legendae* anteriores, seria absorvido pelo conjunto de acontecimentos pertinentes à tópica do “Francisco laico”. A experiência da cabana seria, dessa forma, neutralizada. Haveria um movimento de assimilação de todos os aspectos anteriores à fixação na Porciúncula. O estabelecimento dos frades na Porciúncula, na planície

---

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

7 *Legenda maior sancti Francisci... Op. cit., c. I, II, III.*

8 MAGALHÃES, A. P. T. A Ordem Franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. *Revista Ágora*, Vitória, n. 23, 2016, p. 155.

9 Após um prólogo no qual anuncia sua obra e justifica sua relevância, Boaventura apresenta aquilo a que intitula “O modo de vida Francisco em seu hábito secular”, capítulo especialmente dedicado à descrição da vida social burguesa de Francisco. Essa mesma seção, relata aquilo a que denomina “conversão”. A representação dessa passagem se coaduna com as tradicionais representações de conversões, na medida em que conta com o elemento do cavalo: cavalgando pela planície no sopé da cidade, ele teria avistado um misterioso leproso, a cujas mãos agraciara com uma esmola e um beijo. O restante do capítulo seria dedicado à modificação “no espírito” de Francisco, narrada de forma condensada até a metade do segundo capítulo, intitulado “A perfeita conversão a Deus e a restauração das três igrejas”. A meio deste, principia a narrativa do estabelecimento dos frades na Porciúncula, representação da vida conventual.

de Santa Maria dos Anjos, também representava um *tópos*, designativo da fundação da vida conventual. Sendo assim, todos os eventos ocorridos anteriormente haviam sido sintetizados, na narrativa boaventuriana, em um texto comum – que daria conta de uma fase “pré-franciscana”. Embora não se negassem os acontecimentos pertinentes à temática da cabana, esses passariam a ter o mesmo peso dos acontecimentos atribuídos ao modo de vida burguês de Francisco. Por essa razão, o *topos* da Porciúncula, signo do princípio da vida conventual, *deveria* ser considerado, doravante, como o evento fundador do próprio franciscanismo.

## A geografia do convento

Narrativas como a LM e a VS enfatizariam os (re)conhecidos eventos subsequentes, a saber, aqueles relacionados à fixação dos frades na Porciúncula, em Santa Maria dos Anjos, situada no vale de Assis. De acordo com uma tradição difusa entre os franciscanos do século XIII, um homem teria vindo abrigar-se com seu asno no tugúrio, e os frades, então, teriam se deslocado dali. O advento de um homem com seu animal às dependências da habitação reforçava o seu caráter de abandono, e vinha a ratificar sua relação de significação com a manjedoura. Um *locus* improvável presidiria o nascimento da *religio* franciscana, à semelhança do início da *fides* cristã. Essa geografia inicial seria marcada pelo caráter provisório que caracteriza uma semi-habitação. Essa efemeridade e instabilidade também se encontravam ligadas à noção de *desertum*, dotada de implicações filológicas importantes para a concepção da *religio* franciscana.<sup>10</sup>

De qualquer forma, o relato do camponês com seu animal, promovendo o traslado de Rivo Torto para a Porciúncula, marcaria a passagem para a vida conventual: os relatos são unânimes em assinalar a presença de uma igreja junto à habitação dos frades – um importante aspecto da fixação da ordem e de sua sacerdotalização. O expediente adotado por Boaventura na LM resultaria em transformar a *transição* em *fundação*. Ao mencionar

---

10 A terminologia latina do *desertum* não é plenamente correspondente à acepção grega do eremos. Com efeito, a partir da transferência da experiência monástica oriental para a cristandade latina, a concepção dos espaços vazios e inabitados como base da prática religiosa conheceria uma transformação em sua geografia, por meio do traslado da paisagem árida do Oriente Médio para as florestas e montanhas da Europa Ocidental. Consolidada ao longo de pelo menos sete séculos pela experiência das ordens monásticas, a *religio* atingiria, com a Ordem Franciscana e sua cabana abandonada, o ápice de sua vivência no *desertum*: o pequeno tugúrio pressupunha o uso anterior seguido da deserção. Neste sentido, *deserta* era adjetivo da cabana, qualificativo inseparável e situação incontornável da paisagem habitada pelos frades.



a vida em comum na cabana de maneira extremamente condensada e assimilada à vida “burguesa” de Francisco, o ministro-geral neutralizava seu papel fundador no corpo da instituição. Doravante, o evento fundador passava a ser o estabelecimento do convento: a origem dos franciscanos dizia respeito a uma experiência institucional, e os frades deveriam ser conhecidos e reconhecidos a partir dela.

Relato produzido com a finalidade de estabelecer-se como definitivo, a LM marcaria uma mudança na orientação das narrativas oficiais: se as primeiras dessas narrativas, a exemplo das narrativas “rebeldes”, traziam a ideia da cabana como o fechamento de um ciclo, a saber, a luta pela constituição da comunidade dos frades, as narrativas tardias procuraram enfatizar esse momento como fundamento e, portanto, ponto de partida. Nesse sentido, a VP e a LTS seriam representantes do primeiro momento; a VS, por sua vez, representaria um aspecto de transição, por dedicar um número pequeno de capítulos dedicados à vida no tugúrio relativamente ao seu número total de capítulos;<sup>11</sup> a LM, por sua vez, romperia, em parte, com a tradição fundada pela VP e seguida pelos relatos subsequentes: ao neutralizar a vida na cabana, Boaventura transferiu o peso da fundação para o convento.

A distribuição dos temas ao longo dos capítulos de cada uma dessas narrativas nos fornece, por si, indícios das motivações desses escritos. Há dois marcadores especialmente elucidativos para pensarmos esses relatos em termos de construções particulares de memória. Em primeiro lugar, salta aos olhos a riqueza de detalhes da vida pregressa de Francisco fornecidos pela VP e pela LTS.<sup>12</sup> Em segundo lugar, destaca-se a ênfase na Ordem – institucional e conventualizada – e no *post-mortem* de Francisco – a saber, os milagres e o traslado de suas relíquias. Se a primeira das *vitae* – a VP – e aquelas narrativas polemistas elaboradas em um contexto de disputa – a exemplo da LTS – enfatizavam a cabana como aspecto de um franciscanismo completo e, portanto, herança para os frades pósteros, as *vitae* tardias – a exemplo da VS – e, inclusive, a oficial – a *Legenda maior* – trazem a cabana como uma espécie de rascunho do franciscanismo, a ser rapidamente superado pela realidade da Ordem institucionalizada.

---

11 Cf. TOMMASO DA CELANO. *La vita seconda ovvero appendice ala vita prima di S. Francesco d'Assisi del B...* *Op. cit.*, p. 8-80.

12 Cf. *Idem*. *La Vita prima di S. Francesco d'Assisi del B...* *Op. cit.*, p. 16-44; *La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni...* *Op. cit.*, p. 6-88.

Tabela 1			
	(n) Capítulos	(n) Francisco laico	(n) São Francisco
LTS	18	13	1
VP	46 (3 livros)	15	6 (L. III)
VS	184 (2 livros)	11	Difuso
LM	25	1 ½	16

O convento se caracterizava pela localização dos frades, ao menos progressivamente, no núcleo urbano, via de regra em convívio com os cidadãos *potentes* e implicando em uma condição fundamental de *estabelecidos*.<sup>13</sup> O traslado do tugúrio para o convento marcaria a mudança geográfica da periferia para o centro – da cidade e da sociedade. A vida em habitações precárias, provisórias e abandonadas conferia aos frades a distinção de uma existência marginal, tanto do ponto de vista geográfico quanto do ponto de vista da sociabilidade – marginalidade que se encontrava em convergência com a terminologia da *minoritas*. A existência conventual, por sua vez, implicava em reconhecimento social e, ao mesmo tempo, demandava a monumentalização: a atribuição de uma personalidade jurídica à Ordem de Francisco passava pela edificação do convento. A habitação “atualizada” dos frades era, ao contrário da cabana, organizada, permanente e constituída *ad hoc*. Por essa razão, os frades passariam à centralidade no corpo cidadão, aspecto que, doravante, jamais se desvincularia de seus processos de estabelecimento e de fixação nos espaços.

A partir da conventualização, os frades Menores passariam a diferenciar-se exteriormente de outras ordens religiosas e sociais preferencialmente por outros aspectos: trata-se da indumentária, das formas de cumprimento, da elevada circulação pelos espaços, da expressão do ensinamento de maneira mais livre e individualizada. A própria mendicância franciscana seria assimilada a uma noção mais alargada do *labor manuum*, a qual detalharemos oportunamente. A mendicância, contudo, permaneceria como aspecto da definição da Ordem, em função da necessidade da preservação de uma filiação com as origens e – mais importante – com o fundador. Além disso, o vocábulo “mendicante” ligara-se de tal forma aos

13 MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Ressignificação de Francisco de Assis nas fontes franciscanas primitivas**: 1229-1246. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 87.

frades que, independentemente da prática, seria incorporado pela Igreja e pela sociedade como intercambiável com o fenômeno da própria *pobreza*, em seu sentido mais amplo.

O relato sobre o vaso destinado à coleta de esmolas para a construção da basílica<sup>14</sup> dá mostras da transformação na mendicância franciscana, que passaria a ser entendida em sentido amplo. O recipiente colocado às portas do convento representava uma ampliação do conceito esmoler primitivo, que consistia em realizar um *labor* humilde e pedir alimentos e outros produtos de porta em porta. O *topos* narrativo encontrado na *Regula non bullata* (doravante, RNB) seria o argumento mais qualificado para a crítica de setores rigoristas dentro da Ordem: “E, se acharmos dinheiro em algum lugar, não nos preocupemos mais do que com o pó que calcamos.”<sup>15</sup> O trecho do oitavo capítulo da RNB mencionava, como exceção, a necessidade dos doentes,<sup>16</sup> para o que se abria a possibilidade da recepção de espécies monetárias. Esse *topos* serviria como um elemento retórico de ligação entre a tradição franciscana e as novas gerações; além disso, sua eficácia na produção da memória franciscana seria fundamental para a reprodução da imagem da Ordem tal como ela acabaria por perpetuar-se.

Se o oitavo capítulo da RNB trazia a recomendação segundo a qual os frades não devem receber dinheiro, a recepção de espécies monetárias, por outro lado, apresentava-se como um aspecto particularmente problemático, tendo em vista o ambiente econômico do centro-norte da Itália no século XIII. A partir das cidades marítimas do norte da Itália, as novas práticas comerciais dominariam rapidamente as cidades da Úmbria. Tratava-se da realização de grandes transações por meio do uso de “dinheiro grosso” – a saber, barras de prata em estado bruto – e da efetivação do comércio local e de pequenas proporções com o emprego do “dinheiro miúdo” – as espécies monetárias. O metal pesado se tornaria o fiador dos valores fundiários e imobiliários, na medida em que funcionava como um padrão fixo: ele não só não se desvalorizava como tendia a valorizar-se: seria instrumentalizado

---

14 Em sua crítica ao ministro-geral Elias de Cortona, o mesmo Ubertino de Casale condena a habitação em conventos, construídos e mantidos com a renda oriunda das esmolas. A passagem é uma referência ao desentendimento, difusamente narrado, entre Elias e Leão acerca de um vaso, destinado a coletar esmolas para a construção da basílica, em Assis. Leão teria quebrado o vaso, evento simbólico da ruptura que se desenhava no interior da Ordem. UBERTINO DE CASALE. *Arbor vitae crucifixae Jesu*, ed. C. T. Davis, Torino, v. 7, a. 453, 1961.

15 “*Et si in aliquo loco inveniremus denarios, de his non curemus tamquam de pulvere, quem pedibus calcamus.*” *Regula non bullata*. c. VIII. Disponível em: <<http://franciscanos.org/esfa/regnb-b.html>>

16 “*nisi propter manifestam necessitatem infirmorum fratrum.*” *Regula non bullata... Op. cit.*, c. VIII.

nas transações comerciais dos armadores das cidades marítimas do norte da Itália, sobretudo a partir dos contratos firmados com os cruzados do norte dos Alpes, quando da chamada Quarta Cruzada. A afluência do metal acabaria por estimular sua universalização nos mercados adjacentes: as autoridades locais passariam a cunhar moedas, que seriam colocadas em circulação para servir às trocas cotidianas. Sendo assim, a partir da ascendência do dinheiro grosso na fonte de ingresso, o dinheiro miúdo dominaria as trocas nos campos e nas cidades da região. Esse era mais volátil em termos de valor, mas passaria a articular toda a economia local.<sup>17</sup>

A recomendação da RNB no sentido da recusa absoluta ao dinheiro seria modulada de forma a adequar-se não somente ao contexto econômico da cidade, mas também ao contexto institucional da Ordem. O quarto capítulo da *Regula bullata* (doravante, RB) interditaria aos frades a recepção de espécies monetárias (*denarii vel pecunia*).<sup>18</sup> A interdição em questão foi destacada no texto da Regra pela expressão *nullo modo* (“de nenhum modo”). Entretanto, especificava que, em função da necessidade dos doentes e para prover vestimentas aos frades como abrigo das intempéries da natureza.<sup>19</sup> Neste caso, apontava-se, como solução, a figura dos “amigos espirituais”,<sup>20</sup> encarregados da recepção do dinheiro e do pagamento das despesas, devendo, entretanto, reportar somente aos ministros e custódios da Ordem.<sup>21</sup> A saída encontrada, por intermédio da figura do *nuntius*, encarregado de manusear o dinheiro vedado à manipulação pelos frades, apresentava duas ordens de significações: se por um lado permitia o endurecimento no sentido do manuseio do dinheiro por parte dos frades (por meio da expressão *nullo modo*), por outro, universalizava a possibilidade da circulação de moeda na Ordem. Por essa razão, a formulação contida na RB pode ser entendida como mecanismo de acomodação da Ordem às demandas concretas.

A “nova mendicância”, assim postulada pela nova realidade conventual, *visava*, além disso, à arrecadação de valores em unidades monetárias (moeda e metais preciosos), ultrapassando a recepção de espécies que caracterizara a *paupertas* original. A edificação da basílica tornara-se praticamente uma imposição do franciscanismo institucionalizado: ao

17 GEBHART, H. *Numismatik und Geldgeschichte*. *FinanzArchiv/ Public Finance Analysis*, New Series, bd. 14, h. 1, 1953/54, p. 211.

18 Cf. *Regula bullata*. Disponível em: <<http://franciscanos.org/esfa/regnb-b.html>>.

19 “*secundum loca et tempora et frigiditas regiones.*”

20 “*amicos spirituales.*”

21 *Regula bullata... Op. cit.*, c. IV.

reforço da identidade institucional correspondia a elaboração de um monumento que se constituiria em símbolo da nova *religio*. Além disso, destaca-se a prerrogativa conferida à basílica franciscana: ela destinava-se, desde sua concepção, a abrigar as relíquias de Francisco. A basílica conventual desempenhava, portanto, uma função privilegiada na economia do sagrado: ela ligava os frades à santidade de Francisco, o fundador da Ordem precocemente canonizado em um momento de demanda pela produção de modelos e representações beatíficas. Mas a basílica também consistia em elemento de mediação entre o agora São Francisco e as sociedades do entorno. Ela conferia visibilidade à Ordem Franciscana, representando um reforço ulterior de sua legitimidade social.

De um ponto de vista da geografia do sagrado, a basílica centralizava a fonte de emanção dos valores e práticas do franciscanismo. Se até então o “espírito de Francisco” se encontrava difuso e se manifestava nas práticas individuais dos frades, doravante se podia dizer que Francisco *estava* no espaço da basílica, seu corpo habitando-a sob o altar-mor. A centralidade do convento, com sua basílica assinalada pela centralidade de Francisco, representava a nova condição geográfica e social dos frades na cidade. Esses assumiriam um novo *status*: era forçoso reconhecer que deixavam de ser *ousiders* para assumir a condição de *estabelecidos*.

## Referências Bibliográficas

Fontes

Impressas

***La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni*** (*Legenda trium sociorum*), ed. bilíngue, org. Marcellino Civezza e Theophilo Domenichelli. Roma: Sallustiana 1899.

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

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

UBERTINO DE CASALE. ***Arbor vitae crucifixae Jesu***, ed. C. T. Davis, Torino, 1961.

## Digitais

*Legenda maior sancti Francisci*. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sinedata,\\_AA\\_VV,\\_Fontes\\_BiograficasFranciscanas,\\_PT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sinedata,_AA_VV,_Fontes_BiograficasFranciscanas,_PT.pdf)>.

*Regula bullata*. Disponível em: <<http://franciscanos.org/esfa/regnb-b.html>>.

*Regula non bullata*. Disponível em: <<http://franciscanos.org/esfa/regnb-b.html>>.

## Obras de referência

DALARUN, Jacques. *La Légende ombrienne et la résolution de la question franciscaine*. **Comptes rendus des scéances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, v. 151, n. 2, 2007, p. 781-797.

GEBHART, H. *Numismatik und Geldgeschichte*. **FinanzArchiv/ Public Finance Analysis, New Series**, bd. 14, h. 1, p. 211, 1953/54.

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

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Ressignificação de Francisco de Assis nas fontes franciscanas primitivas: 1229-1246**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.



## ***O macho imperfeito:***

o corpo feminino segundo Tomás de Aquino  
na Suma Teológica

Cícera Leyllyany F. L. F. Müller<sup>1</sup>

Temos por objetivo nesse capítulo expor a visão que Tomás de Aquino (1224-1274), tinha sobre o corpo feminino. Com base no Tratado sobre a Criação, Questão 92, da primeira parte – *Prima pars – da Suma Teológica* (1274), analisaremos como o monge intelectual dominicano compreendia o corpo da mulher. Porém, antes de falarmos especificamente sobre isso, se faz necessário falar onde nossa pesquisa se enquadra e quais os conceitos são importantes para compreendermos como se davam os mecânicos sociais que contribuíram para formar os caminhos que o levava a ter uma visão inferiorizada sobre o feminino.

Ao falar de corpo, especialmente o feminino, é preciso salientar que esse assunto é um campo relativamente novo dentro dos estudos históricos. Ele surgiu graças a História Cultural (HC) que trouxe para dentro da História uma perspectiva antropológica que ressignificou temas que estavam em voga desde as décadas de 70 e 80 (séc. XX). No entanto, foi a partir do final de 1989, que a Nova História Cultural (NHC) – vertente da HC – ficou mais forte no meio acadêmico trazendo novos teóricos e quadros de

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), desenvolvendo o projeto de pesquisa intitulado “Discurso e controle do corpo na Suma Teológica de Tomás de Aquino (século XIII)”, com apoio institucional da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Email: cissal.muller@gmail.com



pesquisa que mudaram a perspectiva de se compreender o passado.<sup>2</sup> Foi a partir daí que a História do corpo começou a se destacar trazendo em sua esteira nomes que transformaram a nossa forma de olhar para esse objeto significante.

Paralelo a isso, o movimento feminista sufragista na América do Norte – Estados Unidos da América — e na Europa – França e Alemanha – começou a ganhar força e notoriedade, e os estudos que questionavam a posição da mulher na sociedade começaram a se desenvolver dentro das academias. Uma das primeiras mulheres que começou a questionar o papel feminino dentro sociedade – e que cabe nessa análise – foi a filósofa Simone de Beauvoir.

Em 1949, em seu livro, *O segundo sexo*, ela lançou uma afirmativa que tanto na época, quanto atualmente, causaram e causam grandes debates na sociedade, principalmente entre aqueles que veem a teoria de gênero como uma grande bobagem ou como um ataque as crenças religiosas. Na primeira página do segundo livro de Beauvoir, pode-se lê o seguinte:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino.<sup>3</sup>

Nessa afirmativa ela questionava toda a estrutura social, tanto no âmbito privado quanto no público. A frase de Beauvoir não estava negando a diferenciação biológica entre os corpos, mas afirmando haver uma diferença no tratamento dispensado para o que se convencionou chamar de homem ou mulher.<sup>4</sup>

Então o que classificamos como homem/mulher ou masculino e feminino, não existe em si, mas foram construídos através das convenções culturais estabelecidas na sociedade em que vivemos. O que existe são padrões físicos e comportamentais completamente antagônicos e complementares, ao mesmo tempo, onde um domina por possuir uma constituição física mais robusta e o outro, o dominado, por ser mais delgado e teoricamente mais

---

2 Cf. BURKE, P. Um novo paradigma? In: *Idem. O que é História cultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Edição digital, jun. 2012.

3 BEAUVOIR, S. Infância. In: *Idem. O segundo sexo: a experiência de vida*. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1970, p. 9. [v. 2].

4 Para compreender melhor o posicionamento da autora em relação aos dados biológicos que diferenciam os corpos de machos e fêmeas na natureza e o porquê podemos considerá-los como neutros, por favor consultar o capítulo: Os dados da biologia. Situado no primeiro volume da obra. BEAUVOIR, S. Os dados da biologia. In: *Idem. O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1970. [v. 1].

frágil, foi aos poucos, colocado em posição de inferioridade através de uma série de argumentos fisiológicos, anatómicos e religiosos.

Autoras como Cristiane Klapisch-Zuber, Michelle Perrot e Joan Scott corroboraram com a premissa postulada por Beauvoir.<sup>5</sup> Cada uma, a sua maneira, defendeu a ideia de que o dado biológico é neutro e que são as convenções socioculturais que classificam um ser como homem ou mulher. Para além disso essas autoras apontam que as religiões, de modo geral, têm um papel significativo em criar e perpetuar essas classificações através de seus textos canônicos. Nesses, sejam eles cristãos ou não, sempre foi relegada a mulher o papel de uma criatura que precisava ser cuidada, vigiada e domada para não provocar desordem na sociedade.

Todas as autoras citadas acima possuem trabalhos importantes que contribuíram para a História da mulher, mas uma em especial, cabe-nos aqui citar, devido sua conceituação sobre *gênero*, algo importante de se compreender quando o assunto é o feminino.

O artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*,<sup>6</sup> lançado em meados da década de oitenta pela historiadora estadunidense Joan Scott, é um divisor de águas no meio acadêmico em relação a perspectiva teórica referente ao tema de gênero. Antes desta, a noção de gênero era dividida em duas linhas de pensamento. Primeiro pelo viés de sexo biológico – ligada a natureza do indivíduo, ou seja, a genitália que o corpo possuía. Em segundo, o gênero – relacionada a questões culturais da comunidade em questão. Ou se pensava de uma maneira, ou de outra, sendo que, obrigatoriamente uma anulava a outra.

A autora mostra que, até então, a palavra gênero, da maneira como era usada, não era capaz de produzir uma História (verdadeiramente) das mulheres, isso devido as antigas perspectivas de análise com base na palavra gênero terem colocado a figura feminina em tempo e espaço diferente do masculino. E isso, para ela, era incorrer em um erro crasso, pois ela não considera ser capaz de existir uma história de um feminino sem um masculino e vice e versa.<sup>7</sup> A partir de Scott passamos a conceber gênero do seguinte modo:

5 Cf. KLAPISCH-ZIBER, C. Introdução. In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). **História das mulheres no ocidente**: Idade Média. Porto: Afrontamentos, 1993, p. 9-23. [v. 2]; PERROT, M. Escrever a história das mulheres. In: *Idem*. **Minha história das mulheres**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 13-39; SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995; BEAUVOIR, S. Infância... *Op. cit.*

6 Cf. SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica... *Op. cit.*

7 Cf. PEDRO, J. M.; SOLHET, R. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das relações de Gênero. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

‘gênero’ também é utilizado para designar as relações sociais entre sexos. Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas. [...] ‘gênero’ torna-se uma forma de indicar ‘construções culturais’- a criação inteiramente social da idéia [sic] sobre papéis adequados aos homens e às mulheres.<sup>8</sup>

Outro conceito importante para compreendermos como o ocidente criou uma visão tão negativa sobre a mulher é o de *estigma* cunhado por Erving Goffman na obra *Estigma: notas sobre a manutenção da identidade deteriorada*.<sup>9</sup> Segundo o autor, o termo nasceu na Grécia, a princípio para referir-se a sinais corporais que evidenciassem alguma característica excepcional ou negativo sobre o *status* moral de quem o possuía. Com tudo, na Era Cristã, foram agregadas a ele duas metáforas: um referente a sinais corporais de caráter divino que se manifestavam na pele, e a outra de caráter médico sobre essas mesmas manifestações cutâneas.

De modo geral podemos considerar que o *estigma* é um atributo profundamente negativo criado a partir de um conjunto de parâmetros sociais estabelecidos, criando identidades sociais que são rechaçadas na comunidade. Esses sinais estigmatizantes podem ser de ordem concreta ou abstrata, englobando questões físicas, psicológicas, comportamentais, religiosas ou ancestrais.

Baseado nessa argumentação conceitual, podemos considerar que a mulher foi, ao passar dos séculos, compreendida como um ser diferente, em relação ao homem, devido a todas as histórias místicas – e aqui englobam-se as de origem politeístas ou monoteístas — e aos estudos anatômicos e fisiológicos que aos poucos foram criando uma identidade social para o ser classificado como mulher. Forjou-se para ela todo um arcabouço físico, psicológico e religioso para colocá-la como uma criatura diferenciada, quase que, um mal necessário para a sociedade.

Devemos salientar que utilizamos também em nossas pesquisas um entrelaçamento do conceito de *intelectual*. Escolhemos dois autores que formularam o conceito, mas de modo um pouco diferente, a saber, Jacques Le Goff e Maria Teresa Fumagalli Beinio Brocchieri.<sup>10</sup> Optamos por cruzar esses dois conceitos devido a percepção de que escolher apenas um, não

8 SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica... *Op. cit.*, p. 75.

9 GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manutenção da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2004, p. 124.

10 Cf. LE GOFF, J. *Os intelectuais da Idade Média*. 7 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016; BROCCHERI, M. T. F. B. *Intelectual*. In: LE GOFF, J. (org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 125-140.

abarcaria a complexidade do autor de nossa fonte – Tomás de Aquino – que era um intelectual, mas que não se enquadrava em sua totalidade na concepção legofiana.

Esse conceito é muito útil para aqueles que pretendem, assim como nós, ter um discernimento mais aprofundado do homem Tomás de Aquino e o ambiente ao qual ele fazia parte – as universidades — com o intuito de analisarmos sua obra de modo político e não sacral. Para nós, Tomás de Aquino era tributário a essas duas definições de intelectual. Assim como o referenciado por ambos os autores selecionados, para tal conceituação, Aquino possuía um espírito devoto, pragmático e contestador, mas ao mesmo tempo era convicto de sua fé.

Como os demais intelectuais, ele também estava intimamente ligado a educação e ao espaço universitário, local em que esses homens que trabalham com as palavras e com a mente mais atuavam, vivendo do lucro de suas aulas pagos pela família dos alunos ou pela Igreja. Aquino era o que Brocchieri classifica de *intelectual forte*,<sup>11</sup> ou seja, que para além de desempenhar sua atividade intelectual também se dedicava com afincamento em transmitir seus conhecimentos e métodos investigativos, no caso do Aquinate, a escolástica. E esse é um dos pontos em que nosso frade dominicano se coaduna com a conceituação de Le Goff. Segundo o medievalista francês, o *intelectual* da Idade Média estava intimamente ligado com a escolástica, método investigativo desenvolvido dentro das universidades medievais que possuíam técnicas, locais, vocábulos e ferramentas próprias.<sup>12</sup>

## **A estigmatização do feminino na antiguidade e no medievo**

Posto isso, partiremos agora para uma descrição – rápida, mas necessária — do processo de estigmatização que o gênero feminino sofreu ao longo dos séculos. Essa explanação é necessária para o entendimento de que não foram os intelectuais da baixa Idade Média que fomentaram esse entendimento sobre a mulher, mas sim, reforçaram sem sombra de dúvidas, toda uma narrativa estigmatizadora que acompanhava as sociedades – ocidentais e orientais — desde os primeiros tempos.

11 BROCCHIERI, M. T. F. B. *Intelectual...* *Op. cit.*, p. 126.

12 LE GOFF, J. *Os intelectuais da Idade Média...* *Op. cit.*, p. 117.

O ápice desse processo é para nós o século XIII, período em que nossa fonte, a *Suma Teológica* (1274) de Tomás de Aquino,<sup>13</sup> se enquadra, pois, para nós, ele evidencia e ratifica toda uma construção da negatividade sobre o feminino, a expondo mais particularmente na Questão 92 – *Da produção da mulher* — a qual iremos analisar mais a rigor.

Nos contos populares o gênero feminino sempre foi colocado como exponencialmente perigoso e adjetivado de inúmeras formas negativas. A mulher desde as primeiras povoações – sumérios, caldeus e babilônicos – sempre foram consideradas como figuras diferentes dos homens e, por isso, necessitavam ser controladas devido a sua personalidade agressiva e tendenciosa para o mal.

A cultura grega antiga – mitologia, literatura e medicina – refletia um pensamento negativo sobre a mulher. Ela é repleta de histórias em que os personagens centrais são mulheres que por causa de sua ganância, curiosidade ou ira acabaram colocando sua família ou comunidade em perigo. Tomemos como exemplos, Pandora, Medeia, Circe, Hera, Helena de Tróia e tantas outras que possuíam em suas características físicas ou emocionais um descontrole ou deformidade. Traços como crueldade, teimosia, desobediência, ambição, vilania e adultério faziam dessas personagens mulheres condenáveis e exemplo do que podia haver de pior na humanidade.<sup>14</sup>

Nos contos sobre a Teogonia de Hesíodo, depois de Prometeu ter enganado algumas vezes a Zeus – Deus dos deuses – esse decidiu se vingar daquele que o havia engado e roubado a semente do fogo sagrado para dar aos mortais. Zeus deliberou contra Prometeu um suplício eterno para puni-lo contra sua falta grave, mas devido a ajuda de Hércules, Prometeu acabou se livrando da punição. Com raiva Zeus, voltou-se mais fortemente contra os mortais, aqueles que Prometeu tanto quis ajudar.

Zeus pediu para que seus irmãos, em especial, Hefesto e Atena, criassem um ser nunca visto. Depois da criatura feita, cada um dos outros deuses do Olimpo colocou alguma qualidade ou tom nesse ser recém-criado, que recebeu o nome de Pandora – aquela que tem todos os dons – a dando como presente a Epimeteu, irmão de Prometeu, que já havia recebido instruções para não aceitar nada que fosse dado por Zeus. Devido a tamanha beleza de Pandora, Epimeteu esqueceu o conselho de seu irmão e aceitou o

---

13 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Ia pars*. Trad. Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016, p. 763. [v. 1].

14 RUSSEL, J. B; ALEXANDER, B. Feitiçaria e bruxaria histórica. In: *Idem. História da Bruxaria*. São Paulo: Aleph, 2008, p. 15 *et seq.*

presente. A questão é que Pandora havia sido criada para ser um castigo para os mortais e não uma dádiva. Assim que ela desceu ao mundo dos homens, dada sua curiosidade, destampou uma jarra que estava escondida e que continha todos os males. Ao tampar novamente a jarra, somente a esperança ficou contida dentro do recipiente.<sup>15</sup>

Os mitos de criação de Pandora e Eva — a primeira mulher criada por Deus — compartilham algumas semelhanças. De acordo com o livro de Gênesis, capítulo 2, versículo 21, o Deus cristão criou a mulher a partir da costela de Adão que havia sido criado do limo da terra. Então, em certa medida, Eva, assim como Pandora, também foi feita do barro. Assim como Pandora, Eva foi criada para ser auxiliar e esposa de um homem, nesse caso Adão. Nos dois mitos repousam sobre elas a culpa de terem espalhado pelo mundo todas as dores e tormentas fazendo a humanidade sofrer. Devemos lembrar que antes de Adão e Eva serem expulsos do jardim do Éden, eles não sofriam as agruras da vida.

Outra personagem interessante e que ajudou o ocidente a construir o *estigma* contra o feminino foi *Medéia*, de Eurípidés (431 a. e. c.).<sup>16</sup> Essa nos mostra questões importantes vividas por mulheres gregas do período. Para além disso, vemos com riqueza de detalhes a personalidade perigosa que uma mulher poderia ter e até onde poderiam ir seus atos, caso não estivesse tutelada por um homem. Argumento aliás, que perdurou durante séculos e que foi reforçado no medievo.

Medéia, era sobrinha de Circe, e filha do rei Eeste. Sua fama de feiticeira, mulher forte e decidida corria por todas as *poleis* da Grécia. Para viver seu amor com Jasão — capitão da nau Argo — ela abandonou sua terra, matou e esquartejou seu irmão Apsirto, com o intuito de atrasar seus perseguidores. Além disso, por vingança a seu amado que a abandonou para se casar com outra, se tornou regicida, matando o rei Creonte, queimou viva sua rival — Creusa — e assassinou seus próprios filhos para punir o marido através da extirpação da descendência.<sup>17</sup>

O caso de Medéia é relevante, pois, para além do que já foi argumentado, ela sugere até onde uma mulher poderia ir caso não estivesse sobre o controle de um homem. Seu amor cego por Jasão a fez atentar de modo

15 Cf. GRIMAL, P. Os grandes mitos teogônicos. In: *Idem. Mitologia grega*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

16 Referente a “antes da era comum”, ou seja, antes de Cristo. Em nossas análises não utilizamos mais a d. C – depois de Cristo – por acharmos que ela carrega em si uma imparcialidade religiosa.

17 TSURUDA, M. A. L. Medéia: uma discussão sobre a mulher em Eurípidés. **Notandum**, São Paulo, n. 19, jan./abr. 2009, p. 23 *et seq.*

cruel contra sua própria família. Como se não bastasse abandonar a casa de seu pai, esquarteja seu irmão – e o fato de ser um irmão e não irmã torna tudo ainda pior – ela também matou seus dois filhos por vingança. Medéia é emblemática pois ao mesmo tempo que atentou sobre a esfera privada, também o fez contra a pública, tendo em vista que cometeu regicídio.

Outra figura importante que corroborou para a construção do estigma contra o gênero feminino foi a deusa: “Ardat LiLitu ou Lilitu, prima da greco-romana Lamia e o protótipo de Lilith judaica”.<sup>18</sup> Referente a essa, é preciso salientar de antemão, que Lilith não é considerada nos textos oficiais bíblicos, mas sua história faz parte da tradição oral rabínica, que se encontra nos escritos de sabedoria do *Talmud*.

Segundo a crença, Lilith foi a primeira companheira criada para Adão, mas devido a sua recusa em ser submissa a ele, inclusive no ato sexual, foi expulsa do paraíso para o Mar Vermelho onde teria se tornado um demônio feminino. No livro de Zohar – livro do Esplendor, obra cabalística do século XIII – ela era vista como um *sucubus* – demônio feminino – que copulava com os homens durante a noite. Toda vez que um homem tinha uma poluição noturna, acreditava-se que Lilith, havia se deitado com ele.<sup>19</sup>

Aliado a uma visão mística e literária, a filosofia grega, assim como a romana também possuíram seu quinhão nessa construção negativa sobre a mulher. Podemos pontuar as ideias aristotélicas sobre a formação dos corpos de machos e fêmeas. Os argumentos que Aristóteles (384-322 a. e. c) colocou em seus estudos fisiológicos e anatômicos – o macho é superior na natureza porque é dele que provêm a geração da vida, sendo a fêmea imperfeito, e que a sua função principal é carregar a prole – foram corroborados séculos mais tarde no medievo.<sup>20</sup>

---

18 RUSSEL, J. B.; ALEXANDER, B. Feitiçaria e bruxaria histórica... *Op. cit.*, p. 15.

19 Cf. GOMES, A. M. A.; ALMEIDA, V. P. O Mito de Lilith e a Integração do Feminino na Sociedade Contemporânea. *Âncora*, Paraíba, n. 2, 2007.

20 Salientamos que segundo Calatrava, na Grécia Antiga havia duas correntes que se debruçavam em estudar a questão sobre a inferioridade feminina. A majoritária, cujo maior nome é Aristóteles, defendem que a mulher é inferior ao homem em vários aspectos: anatômicos, fisiológicos, éticos, legais e sociais. A outra que era menos popular era encabeçada por Sócrates e Platão colocava que homem em mulher eram iguais em essência, apesar de possuírem diferenças físicas e psicológicas. Apesar de termos consciência dessas duas correntes, lançamos mão, neste momento, da aristotélica devido ela ser notoriamente a que mais influenciou os teólogos e intelectuais da Idade Média, em especial, Tomás de Aquino (séc. XIII), que é autor da nossa fonte de análise. CALATRAVA, P. M. *La conceptualización de lo femenino*. In: *Idem. La mujer imaginada: la construcción cultural del corpo feminino em la Edad Média*. [s. l.]: Nausicaã, 2008, p. 34 et seq; FONSECA, P. C. L. Misoginia, o mal do homem: postulado filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval. *Acta scientiarum, Language and Culture*, Maringá, v. 35, n. 1, jan./mar. 2013, p. 75 et seq.

Outro que contribuiu consideravelmente para o pensamento de Tomás de Aquino foi Galeno, médico grego romanizado do século II d. e. c. Suas ideias sobre a fisiologia do corpo humano, em especial o feminino, também foram amparadas e endossadas pelos intelectuais medievais do século XIII. Porém, enquanto o estagirita colocava a fêmea somente como receptáculo da força geracional masculina, Galeno via a mulher como parte complementar e fundamental na natureza, pois sem ela, de nada adiantaria a semente masculina.<sup>21</sup>

Alguns medievalistas apontam que Galeno teve maior relevância no medievo do que Aristóteles no que tange a compreensão do corpo. Segundo este, todos os órgãos que constituíam o corpo masculino, estavam presentes no feminino, porém invertidos. Sendo assim, nessa analogia, os testículos masculinos na mulher se transformaram nos ovários. O médico grego com base em Hipócrates e Aristóteles, acreditava que tudo no mundo, inclusive os corpos – masculino e feminino — eram compostos por quatro elementos básicos – terra, fogo, água e ar — que se associavam a outros dois grupos – quente e frio, úmido e seco. Essa compreensão de mundo, conhecida como doutrina dos temperamentos perdurou durante muitos séculos e influenciou severamente a ideia da inferioridade do corpo feminino na Idade Média.<sup>22</sup>

É importante percebermos que Galeno não era sensível a causa feminina, somente via a mulher como peça fundamental para a criação. Assim como seus antecessores, acreditava que a força motriz da vida, continuava sendo proveniente do homem. Para alguns autores medievalistas, Galeno pode ter funcionado como uma espécie de “máscara” ou subterfúgio para os médicos medievais que, cientes da incredibilidade que seus trabalhos sofreriam, atribuíam ao médico tais inovações.<sup>23</sup> A medicina não ficou estanca na Idade Média, prova disso foi a universidade Salernista de medicina que, aliás, foi uma das poucas, senão a única, que aceitou mulheres como discentes e docentes, entre essas Trotula de Ruggiero.<sup>24</sup>

21 FONSECA, P. C. Fontes literárias da difamação e da defesa da mulher na Idade Média: reflexões obrigatórias. In: CAGLIARI, G. M.; MUNIZ, M. R. C.; SODRÉ, P. R. (org.). **Séries estudos medievais: fontes 2**. [s. l.]: [s. n.], 2012, p. 169 *et seq.* Disponível em: <http://gtestudosmedievais.com.br/index.php/publicacoes/fontes.html#>.

22 THOMASSET, C. Da natureza feminina. In: DUBY, G.; PERROT, M. **História das mulheres no ocidente**. Porto: Afrontamento, 1993, p. 69-73. [v. 2].

23 LE GOFF, J.; TRUONG, N. A doença e a medicina. In: *Idem*. **Uma história do corpo na Idade Média**. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 114.

24 No meio acadêmico a uma forte discussão sobre a existência de Trotula. No entanto a autora afirma que a figura da médica salernista só foi questionada a partir do século XIX, que que a própria faculdade de Salerno defende que a existência de Trotula, como a médica também



Podemos constatar até aqui que as civilizações orientais e ocidentais através de suas crenças foram aos poucos construindo uma imagem negativa sobre o feminino. Outro ponto importante foi o movimento ascético que aos poucos, foi se deslocando para uma renúncia sexual, ganhando novos contornos no medievo. Essa apesar de ser indicada para todos da comunidade de cristãos era mais cobrada das mulheres, pois elas eram sempre consideradas mais desejosas dos atos carnavais, devido sua inclinação para o erro, segundo os argumentos eclesiásticos.

A palavra ascese tem origem grega e helenística, sendo considerada por volta do século 4 a. e. c, como um treinamento – físico, espiritual e intelectual – possuidor de uma metodologia rígida que objetivava a perfeição. Dito isso, é preciso salientar que a ascese foi influenciada por várias correntes de pensamentos que contribuíram para que ela caísse nas graças do cristianismo. Com os estoicos essa prática disciplinar era compreendida como uma prática que tinha como mote a renúncia da concupiscência humana. Os helenísticos, em especial Filo de Alexandria, deram a ela uma conotação de luta e renúncia religiosa. Da cultura grega saíram duas intervenções sobre a prática ascética, uma, referente ao culto aos heróis que geraram por consequência um grupo de sobre-humanos que praticavam a ascese heroica, há outra, a tradição platônica, deu a prática uma conotação de desprezo ao corpo.<sup>25</sup>

Outro ponto importante é que Tomás de Aquino não foi o único intelectual que se influenciou por ideias fisiológicas e morais do mundo não cristão. Na verdade, todos os grandes teólogos e intelectuais do medievo usaram como base de suas argumentações referentes a mulher, as ideias gregas e romanas. Quando esses trabalhos adentram no mundo cristão eles sofreram um processo de adaptação na linguagem, tendo em vista que eles eram primeiro traduzidos do grego antigo para o árabe e posteriormente para o latim. Esses textos só passaram a ser traduzidos direto para o latim a partir do século XII por causa do aumento das escolas de tradução.<sup>26</sup>

Devemos considerar dentro desse imenso quebra-cabeça que compõe a perspectiva ocidental sobre a inferioridade do gênero feminino os tratados árabes. Ao longo do século XI, Constantino o Africano, efetuou

---

era conhecida, e que inclusive chegou a lecionar na faculdade. MASIERO, L. M. Escola médica salernitana, procedimentos cirúrgicos, estéticos e Trotula De Ruggiero: um trabalho de campo em Salerno (Itália). *TRIM*, Valladolid, v. 11, 2016, p. 26 *et seq.*

25 COELHO, F. S. A evolução do movimento ascético e de renúncia sexual no mundo romano na antiguidade tardia. *Fronteiras e debates*, Macapá, v. 5, n. 2, jul./dez. 2018, p. 29.

26 Cf. VERGER, J. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: UNESP, 1990.

algumas traduções da medicina árabe que estavam disponíveis como, por exemplo, *Pantegni* de Ali ibn-al-Abbâs (séc. X), e uma que terá uma importância considerável no pensamento medieval, *De spermate*, do pseudo-galénico. Essas obras eram consideradas manuais práticos de dissecação e foram muito utilizadas na universidade de medicina de Salerno. Importante também foram as duas grandes sumas – o *Cânone de Avicena* e o *Liber ad Almansorem* de Rhazes – traduzidas por Geraldo de Cremona – séc. XII.<sup>27</sup>

Não podemos deixar de ter em mente, a forte influência que as escrituras sagradas tiveram sobre a construção da diferenciação sexual. Como já citamos anteriormente, o livro de Gênesis é a primeira e principal parte em que se começa a falar sobre o tema. Ao longo do livro sagrado dos cristãos há uma série de posicionamentos em que a mulher é colocada como inferior ao homem, fosse nas relações de parentesco ou sociais ela sempre era identificada como um ser inferior ao macho não somente por sua condição física mais também moral e religiosa.

Antes do século XIII com Aquino, nomes como Agostinho de Hipona (séc. IV), Isidoro de Sevilha (séc. VI) e Hildegarda de Bingen (Séc. XII), entre outros, usaram-se dos trabalhos já citados para formularem não só suas teorias sobre a origem da diferenciação dos sexos, mas também sobre a natural inferioridade feminina em relação ao homem. É interessante notar que enquanto Agostinho e Isidoro afirmam que a diferença entre os sexos estava estabelecida desde antes da expulsão do paraíso, para a monja e médica Hildegarda, a expulsão gerou somente um evento sexual com fins reprodutivos.<sup>28</sup>

Agostinho admitia que a mulher estava nos planos de Deus, mas a reprodução do primeiro casal, ainda vivendo no paraíso se dava sem libido e que o desejo sexual foi uma das primeiras consequências pós queda. Similar a esse pensamento, Isidoro de Sevilha também acreditava que a criação da mulher estava nos planos antes da queda, mas sua análise principal está debruçada sobre a análise etimológica da palavra mulher. Apesar dessa análise, assim como Agostinho, Isidoro acaba se utilizando da diferenciação física e fisiológica para endossar sua teoria. Já Hildegarda de Bingen coloca que os dois gêneros não possuíam atração física e expõe duas teorias sobre a diferenciação da natureza humana. A monja coloca que antes de homem quebrar o mandamento de Deus todos os animais do

27 THOMASSET, C. Da natureza feminina... *Op. cit.*, p. 67.

28 CALATRAVA, P. M. *La conceptualización de lo femenino...* *Op. cit.*, p. 17.

paraíso estavam a seu serviço, porém, ao desobedecer a Deus seu corpo e sua alma se modificaram.<sup>29</sup>

É no final do medievo que a narrativa da inferioridade feminina se intensifica e ela é vista como uma das principais armas do Diabo para levar a humanidade a danação eterna. Ela era vista como um demônio doméstico, vil, cruel, fofoqueira e maledicente que tinha que ser controlada e se necessário fosse levar correções físicas, para se manter na conduta moral e religiosa esperada pelos representantes da Igreja. Era legítimo ao seu tutor aplicar-lhe essas correções, fossem eles maridos, filhos, irmãos, tios ou qualquer outro homem de sua família.<sup>30</sup>

Todas essas nuances foram fundamentais para que no medievo, principalmente o século XIII, fosse visto como o mais misógino dando a base necessária para que dois séculos mais tarde mulheres fossem queimadas nas fogueiras sobre a condenação de compactuarem com o diabo. Um dos manuais inquisitoriais mais utilizados, o *Malleus Maleficarum* (séc. XV), foi escrito por dois monges dominicanos – Heinrich Kramer e James Sprenger – e é a consolidação de toda essa ideia de inferioridade feminina.<sup>31</sup>

Esse livro é particularmente interessante para nós por três motivos que se entrelaçam. Em primeiro lugar ele foi escrito por monges dominicanos. Essa Ordem mendicante foi fundada por Domingos Gusmão em 1216, na região da Itália, sendo autorizada e reconhecida pelo papa Inocêncio III (1161-1216), e confirmada por Honório III (1216-1227). Desde a fundação uma das prioridades dos monges dominicanos era combater as heresias que a tempos representavam uma preocupação para a Igreja católica, mas que em especial nos séculos XII e XIII, estavam avançando, principalmente a Cátara ou Albigense, como também é reconhecida.<sup>32</sup>

Em segundo lugar, a obra possui uma forte influência de Tomás de Aquino, esse que é reconhecidamente o maior nome dominicano. Em vários pontos da obra, Kramer e Sprenger citam diretamente as ideias de Aristóteles e do Aquinate. Por último, o *Malleus Maleficarum* condensa todo o pensamento medieval no que tange a inferiorização feminina,

---

29 CALATRAVA, P. M. *La conceptualización de lo femenino... Op. cit.*, p. 20.

30 DELUMEAU, J. Os agentes de satã: a mulher. In: *Idem. História do medo no ocidente 1300-1800: Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 462.

31 PORTELA, L. N. *O Malleus Maleficarum e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012, p. 48 *et seq.*

32 TEIXEIRA, I. S. Dominicanos no reino de Nápoles (séc. XIII-XIV): conflitos e alinhamento político. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, out./dez. 2017, p. 1257 *et seq.*

respaldada por argumentos bíblicos e autoridades teológicas da patrística e em especial da escolástica, mostrando claramente seu caráter misógino.<sup>33</sup>

Alberto Magno e Tomás de Aquino baseados nos estudos principalmente nos tratados fisiológicos já expostos, foram os responsáveis pelo auge da difamação e misoginia no medievo. A mulher, juntamente com o ato sexual (uma das suas maiores armas para fazer o homem pecar) foram colocados respectivamente como imperfeitas e bestiais. Ranke-Heinemann,<sup>34</sup> chega a afirmar que Alberto Magno deveria receber o título de “Patrono dos Estupradores”, já Tomás de Aquino fez eco as palavras de Alberto, porém de modo mais sistemático e adotou um tom mais suave.

A autora ainda nos afirma que graças a reverberação das ideias de Aristóteles através do Aquinate na *Suma Teológica*, a Igreja católica até os dias atuais, desconsideram a descoberta do óvulo em 1827, pois admitir essa participação ativa da mulher na concepção da prole seria admitir que Jesus Cristo seria apenas 50% obra do espírito santo.<sup>35</sup>

Tomás de Aquino (1224-1274), vivente das profundas transformações do século XIII, é considerado um dos maiores intelectuais da escolástica medieval. Obteve uma sólida carreira dentro da Igreja, sendo admirado por muitos devido a profundidade teológica e filosófica de suas obras, em especial, a *Suma Teológica* (1274), que é considerada uma de suas obras mais importantes.<sup>36</sup>

As sumas – *summas* – foram as sucessoras das Sentenças – *sententiae* – ambas em geral, eram obras expositivas e sistematizadas da teologia cristã. Até o século XII, ainda na alta escolástica com Anselmo de Cantuária, mais usuais eram as Sentenças, porém no início do século seguinte, preferencialmente começaram a ser usadas as sumas. Essas podem ser consideradas, no quesito etimológico, como um resumo sistemático de uma ciência, sendo mais originais que sua antecessora por exporem uma pluralidade de disciplinas.

Porém dentro do viés religioso cristão, essas passaram a ser vistas como obras canônicas, dicionários bíblicos, tratados de pregações, obras minuciosas para confessores, resumos gramaticais e lógicos, tratados

33 PORTELA, L. N. *O Malleus Maleficarum e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV... Op. cit.*, p. 49.

34 RANKE-HEINEMANN, U. O século XIII: a Idade Áurea da teologia- e o apogeu da difamação misógina. In: *Idem. Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a igreja católica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Rosas dos tempos, 1996, p. 193.

35 Cf. *Ibidem*, p. 191-210.

36 Cf. GRABMANN, M. *Introdução à Suma Teológica de São Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1944, p. 132-156.

morais e ascéticos e por fim, trabalhos litúrgicos e apologéticos. No início do século XIII, principalmente em Paris, as sumas foram ganhando um caráter de tratados teológicos especulativos e já era possível perceber as ideias lógicas aristotélicas.<sup>37</sup>

A organização que se encontra dentro das *sumas*, de modo geral, é extremamente metódica. Isso acaba por facilitar a compreensão do pensamento exposto ali, apesar da profundidade dos temas filosóficos e teológicos. A preocupação em tornar a Suma mais organizada e clara era uma preocupação que Tomás de Aquino almejava. Estudos apontam que essa obra foi escrita por Aquino com um intuito pedagógico, como uma espécie de livro didático para seus alunos.<sup>38</sup> Esses pontos aliás estão no prólogo da primeira parte:

O mestre da verdade católica não só deve instruir os provecitos, mas também ensinar os incipientes, conforme a Escritura [...] é nossa intenção, na obra presente, ensinar as verdades da religião cristã de modo conveniente à instrução dos principiantes. [...] convencemo-nos de que os noviços, na sobredita doutrina, encontram muitas dificuldades, nas obras de diversos autores. Quer pela multiplicação de questões, artigos e argumentos inúteis [...]. Esforçando-nos por evitar esses e outros defeitos, tentaremos, confiantes no divino auxílio, expor, breve e lucidamente, o que respeita à doutrina sagrada, na medida em que a matéria o comporta.<sup>39</sup>

Essa obra de envergadura é dividida em três partes, sendo a primeira – *Prima pars* — destinada as questões de Deus. A segunda – *Secunda pars* – de tamanho maior, em relação a sua antecessora e sucessora, e subdividida irregularmente em duas partes, refere-se a moral humana. A última parte – *Tertia pars* – começou a ser escrita por Aquino, mas foi finalizada por Reginaldo de Piperno devido ao falecimento do Aquinate em 1274, reporta-se especificamente a Jesus Cristo e aos Sacramentos.<sup>40</sup>

Dentro de cada uma das partes – *pars* — encontramos a seguinte estruturação. Cada uma delas é composto de tratados, que são desmembrados em questões que discutiram temas específicos. Cada uma é dividida em um número variável de artigos, que por sua vez, trataram de aspectos diferentes referentes aos temas propostos em cada questão.

---

37 GRABMANN, M. **Introdução à Suma Teológica de São Tomás de Aquino...** *Op. cit.*, p. 5 et seq.

38 *Ibidem*, p. 24; TORRELL, J. P. Os anos de Roma: o início da Suma (1265-1268). In: *Idem*. **Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 170.

39 TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica...** *Op. cit.*

40 Cf. TORRELL, J. P. Os anos de Roma: o início da Suma (1265-1268)... *Op. cit.*, p. 170-180.

Podemos encarar os artigos como “unidades moleculares” de estruturas constantes.<sup>41</sup>

Podemos compreender que as questões são codificadas do seguinte modo:

Enunciado do tema em forma de debate. Daí que os títulos comecem pela palavra *utrum*, ‘se’ [...] Tomás começa por apresentar *objeções* contra o que vai ser sua própria tese. A introdução de cada objeção também se faz por enunciado constante: *Videtur quod non...*, ‘parece que não...’ [...] Feito esse breve enunciado, Tomás vai enumerando as objeções - digamos, quatro - a seu pensamento. Objeções por vezes tomadas à autoridade da S. Escritura, dos Padres da Igreja, dos filósofos, etc. ou concebidas pelo próprio Tomás. [...] Antes de fazer a sua própria exposição sistemática (que será o corpo do artigo), Tomás oferece ao leitor uma breve primeira resposta, em geral invocando alguma autoridade - Sagrada Escritura, Aristóteles (‘o filósofo’), Agostinho etc. - e com formulação inicial também fixa: *Sed contra...* ‘Mas, pelo contrário...’ É este o momento em que Tomás começa, ainda que brevemente, a defender a sua tese: até aqui, tudo eram objeções [...] *O corpus é, em geral, a parte mais importante e longa do artigo. No corpus, Tomás expõe ordenadamente seu pensamento deixando as respostas particulares a cada objeção para a parte seguinte. A fórmula inicial constante do corpus é: Respondeo dicendum*, respondo que se deve dizer... [...] Finalmente, as *respostas* a cada uma das objeções do começo. A fórmula introdutória constante é: *Ad n ergo dicendum...* Contra a objeção nº tal...<sup>42</sup>

Mediante a estruturação colocada acima, podemos agora partir para uma análise mais pormenorizada da questão em que podemos ter uma melhor compreensão do pensamento do Aquinate em relação a mulher. Devemos salientar que essa não é a única questão que podemos encontrar as proposições tomistas no que concerne ao feminino, mas é a primeira em que ele começa a falar sobre ela.

Um ponto interessante que observamos é que ela, diferente do homem, não tem um tratado que fale somente sobre ela. A mulher é sempre colocada em um espaço anexo ao do varão. Isso porque para Aquino não havia dois sexos, mas somente um, o homem. A mulher é o macho que não nasceu perfeito.

Na Questão 92 – *Da produção da Mulher* — no tratado sobre o Homem, situada na primeira parte – *prima pars* — da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino expõe em quatro artigos, sua teoria de como a mulher foi feita e o porquê. Em linhas gerais, ele defende que a mulher é um ser incompleto/imperfeito em relação ao homem, mas é preciso salientar, que ao longo de

41 LAUAND, J. Aspectos do Ensino na Filosofia da Educação de Tomás de Aquino- A Memória e o Concreto. [s. l.]. 2004, p. 9. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/rih8/jean.htm>>. notas de conferência proferida no I Colóquio Filosofia e Educação - “Educação e Educadores”, Feusp.

42 *Ibidem*, p. 9 et seq. Grifo nosso.

toda a obra, ele irá reforçar e acrescentar outros aspectos que ratificam a posição de inferioridade da mulher.

No *corpus* do primeiro artigo — *Se a mulher deveria ter sido produzida na primeira produção das coisas* — Aquino argumenta que:<sup>43</sup>

Era necessário que a mulher fosse feita para adjutório do homem. Não, certo, adjutório para qualquer outra obra, como alguns disseram; pois, nisso o homem pode ser ajudado, mais convenientemente, por outro homem, do que pela mulher; mas para adjutório da geração.<sup>44</sup>

Percebemos que para Tomás de Aquino a mulher possuía a função primordial de ajudar na geração da prole, pois para todo o resto, era preferível a ajuda de outro homem a de uma mulher. Ainda no mesmo *corpus* é explicitado que o sexo masculino não deve se unir o tempo todo ao feminino, mas somente no coito com o intuito de gerar a prole. Nesse momento macho e fêmea são um só. Mas é no homem que há uma operação vital mais nobre que é o inteligir, por isso ele é superior a ela no ato da procriação, porque ele é perfeito e somente criaturas perfeitas geram seres perfeitos.

A primeira objeção, baseada nas concepções aristotélicas sobre a geração das espécies, afirma que a mulher não poderia ter sido criada na primeira produção das coisas. No entanto, em resposta, Aquino fala que:

Na natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho. Porque a virtude ativa, que está no sêmen do macho, tende a produzir um ser semelhante a si, do sexo masculino [...] Mas, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração. Ora, a intenção da natureza universal depende de Deus, universal autor da mesma. Por isso na instituição desta produziu não só o macho, mas também a fêmea.<sup>45</sup>

O Aquinate afirma que pela natureza universal das coisas que dependem de Deus, ela é necessária para a obra da geração.<sup>46</sup> Então ela tinha sim que ser criada junto com as primeiras coisas feitas por Deus.

Na segunda objeção, tendo como respaldo as argumentais bíblicas do livro de Gênesis e em Gregório – papa — é afirmado que a mulher não deveria ter sido produzida na primeira criação, antes do pecado.

---

43 Nossa fonte usa a palavra solução para o *corpus* da questão, que como já expressado, é a resposta principal que ele dá ao enunciado.

44 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica... Op. cit.*, q. 92, a. 1, sol.

45 *Ibidem*, q. 92, a. 1, resp. 1 obj.

46 Mas apesar da mulher ser fundamental em tal tarefa, Aquino no Tratado da Caridade, Questão 26, artigo 10, defende que: “devemos amar mais ao pai que à mãe. Pois, a esta e aquele amamos como os princípios da nossa origem natural. Pois o pai realiza a noção de princípio de maneira mais excelente que a mãe, por ser princípio ao modo de agente ao passo que a mãe o é, a modo de paciente e matéria. Logo, absolutamente falando, devemos amar mais ao pai”. *Ibidem*, IIa-IIae, q. 26, a. 10.

Em resposta Tomás de Aquino se utiliza de uma retórica interessante para afirmar que não. Ele defende que há dois tipos de sujeição, uma que foi produzida depois do pecado e outra que foi cunhada antes desse. A primeira é a servil, em que o superior se utiliza do seu serviçal. A outra que é econômica e civil, essa possui uma submissão – entre superior e inferior – quase que paternalista. Nessa o chefe – superior na relação — é racionalmente mais hábil, por isso, para o bom ordenamento social ele tem o direito e o dever de governar os mais fracos.

E o Aquinate afirma que: “assim, por essa sujeição, é que a mulher é naturalmente dependente do homem; porque este tem naturalmente maior discricção racional”.<sup>47</sup> Isso reforça a ideia de que a mulher não deveria ser subserviente ao varão somente por sua constituição física, mas também porque ela era possuidora de uma certa debilidade mental, não saberia se governar sozinha, o que causaria uma desordem social.

Por mais ofensivo que possa parecer – e é — temos que ter em mente que os homens da Idade Média acreditavam em tudo o que foi até aqui argumentado, que como a mulher havia sido feita depois do homem, de um material retirado do corpo dele, logo, ela deveria ser submissa a sua matéria-prima, tendo em vista que ele é o gerador dela. E, por essa condição, ela não era a intenção primeira da Natureza, mas sim a segunda, possuía uma racionalidade vacilante e tinha que ser subserviente ao seu senhor, pois devemos lembrar que segundo a concepção cristã, foi uma mulher a responsável pela expulsão do primeiro Homem do paraíso.<sup>48</sup>

Na terceira objeção, do mesmo artigo, é exposto que: “Devem-se evitar as ocasiões do pecado. Ora Deus tinha presciência que a mulher havia de ser, para o homem, ocasião de pecado. Logo, não devia tê-la produzido”.<sup>49</sup> A essa, Aquino responde que se Deus retirasse do mundo tudo aquilo que faz o homem pecar, o mundo seria imperfeito. E ele não faz nada que não seja perfeito, se assim não quiser. E não tiraria o bem comum – a mulher — para evitar o mal particular. Além disso, Deus é tão poderoso que se quiser, pode fazer o mal se transformar em bem.

No enunciado do segundo artigo, da mesma questão 92, é questionado se a mulher deveria ter sido feita do homem. Para responder a isso, Tomás de Aquino faz três objeções. A primeira coloca que a mulher não deveria ter sido feita do homem; a segunda afirma que seres da mesma espécie são

47 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica...* *Op. cit.*, q. 92, a. 1, resp. 2 obj.

48 NOGUEIRA, C. R. F. As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. *Espacio, tempo y Forma*, Madrid, v. 4, p. 15, 1991.

49 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica...* *Op. cit.*, q. 92, a. 1, obj. 3.



feitos da mesma base, então se assim o é, a mulher deveria ter sido feita do limo da terra – como o homem — e não da costela dele. A terceira e última objeção especula que se parentes muitos próximos não podem contrair matrimônio, então, a mulher não poderia ter sido criada a partir do homem.

No início do *corpus* do artigo Aquino começa reforçando seu posicionamento sobre o artigo anterior. Logo após isso, ele coloca quatro pontos que defendem o enunciado, argumento de que sim, a mulher deveria ter sido criada do homem, primeiro para gerar dignidade ao homem; segundo para que ele amasse e para que fossem inseparáveis; terceiro para o bom funcionamento doméstico, pois há coisas que são próprias para cada um; o quarto e último ponto é o sacramental. Homem e mulher têm que estarem juntos em matrimônio pois isso é o que configura a Igreja.

A resposta a primeira objeção é respondida no *corpus* do enunciado. E a resposta é sim. A mulher tinha que ser feita do homem. Na resposta a segunda, Aquino coloca que Deus é tão perfeito que pode fazer um ser de qualquer matéria, o homem do barro – limo – e a mulher do homem. Referente a terceira e última objeção é colocado que como a mulher não foi feita de Adão por geração natural, mas pela virtude divina. Então, Adão e Eva não são pai e filha, por isso não há pecado nenhum na união dos dois.

No enunciado do artigo três, Tomás de Aquino questiona se a mulher deveria ter sido feita da costela do primeiro homem. No *corpus* desse Aquino afirma que:

Era conveniente que a mulher fosse formada da costela do homem [...] para significar que deve haver união entre o homem e a mulher. Pois, nem esta deve dominar aquele (1 Tm 2,12) e, por isso, não foi formada da cabeça; *nem deve ser desprezada pelo homem*, numa como sujeição servil, e por isso não foi formada dos pés.<sup>50</sup>

Percebemos aqui que apesar de Aquino falar que a mulher não deveria ser desprezada pelo homem, mediante toda a construção estigmatizadora que foi construída ao longo dos séculos, a mulher foi e ainda é, desprezada pelo homem.

E para responder, embasado nas escrituras sagradas cristãs, ele responde que sim, pois ela não foi feita a partir da cabeça dele para não ser superior ao homem, nem foi feita de ossos dos pés para não ser servil a ele. Ela foi feita de um osso do meio do corpo para estar ao lado dele,

50 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica... Op. cit.*, q. 2, a. 3, cor. *Grifo nosso*.

nem a frente, nem atrás, mas sim ao lado, porém, como ela havia sido feita a partir de um osso curvo, sua razão não era reta, ela era inclinada a pecar mais facilmente que o homem.

## Conclusão

Mediante tudo o que foi exposto até aqui, podemos perceber que as ideias formuladas na *Suma teológica* de Tomás de Aquino são reflexos de uma longa construção de inferioridade sobre o feminino que envolve várias tradições culturais orientais e ocidentais.

O Aquinate coloca em sua Suma, e em especial na questão analisada por nós, todas as suas considerações em torno do porquê a mulher tem que ser subordinada ao homem, tanto na esfera pública quanto privada. Como salientamos essa é a questão em que ele dá o mote das suas considerações em torno do porquê a fêmea é inferior, mas ao longo de toda a obra podemos perceber que ele vai ratificar as ideias teológicas já postuladas e reformular outras. É nessa reformulação que acreditamos que Tomás de Aquino a fez para adaptar seu discurso a uma população que já começava a manifestar comportamentos divergente do esperado pelo clero.

O período em que o dominicano nasceu e cresceu foi cercado de mudanças sociais, culturais, econômicas e intelectuais que impactaram na mudança de percepção de mundo que a população ocidental cristã possuía. Acreditamos que Tomás de Aquino, na tentativa de alinhar as premissas cristãs com essas mudanças coloca na Suma Teológica um discurso mais conciliador, mas que na questão relativa ao feminino ele mantém o pensamento de que a mulher é inferior ao homem, não só por sua particularidade fisiológica e psíquica, mas também porque assim Deus quis.

## Referências Bibliográficas

Documentação primária

KRAMER, H; SPRENGER, J. **O martelo das feiticeiras: *malleus maleficarum***. 4 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1991, p. 528.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica. *Ia pars***. Trad. Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016, p. 763. [v. 1.]

## Referências

- BEAUVOIR, S. Infância. In: *Idem*. **O segundo sexo: a experiência de vida**. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1970, p. 9-64. [v. 2.]
- BROCCHIERI, M. T. F. B. Intelectual. In: LE GOFF (org.). **O homem medieval**. 1 ed. Lisboa: Presença, 1989, p. 125-140.
- BURKE, P. Um novo paradigma? In: *Idem*. **O que é História cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Edição digital, jun. 2012.
- CALATRAVA, P. M. *La conceptualización de lo femenino*. In: *Idem*. **La mujer imaginada: la construcción cultural del corpo femenino em la Edad Média**. [s. l.]: Nausícaä, 2008, p. 15-39.
- COELHO, F. S. A evolução do movimento ascético e de renúncia sexual no mundo romano na antiguidade tardia. **Fronteiras e debates**, Macapá, v. 5, n. 2, p. 29-39, jul./dez. 2018.
- DELUMEAU, J. Os agentes de satã: a mulher. In: *Idem*. **História do medo no ocidente 1300-1800: Uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 462-522.
- FONSECA, P. C. Fontes literárias da difamação e da defesa da mulher na Idade Média: reflexões obrigatórias. In: CAGLIARI, G. M.; MUNIZ, M. R. C.; SODRÉ, P. R. (org.). **Séries estudos medievais: fontes 2**. [s. l.]: [s. n.], 2012, p. 169-172. Disponível em: <<http://gtestudosmedievais.com.br/index.php/publicacoes/fontes.html#>>.
- FONSECA, P. C. L. Misoginia, o mal do homem: postulado filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval. **Acta scientiarum, Language and Culture**, Maringá, v. 35, n. 1, p. 75-85, jan./mar. 2013.
- GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manutenção da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 2004.
- GOMES, A, M, A; ALMEIDA, V, P. O Mito de Lilith e a Integração do Feminino na Sociedade Contemporânea. **Âncora**, Paraíba, n. 2, 2007.
- GRABMANN, M. **Introdução à Suma Teológica de São Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1944.
- GRIMAL, P. Os grandes mitos teogônicos. In: *Idem*. **Mitologia grega**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

KLAPISCH-ZIBER, C. Introdução. *In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). História das mulheres no ocidente: Idade Média.* Porto: Afrontamentos, 1993, p. 9-23. [v. 2.]

LAUAND, J. Aspectos do Ensino na Filosofia da Educação de Tomás de Aquino- A Memória e o Concreto. [s. l.]. 2004. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/rih8/jean.htm>>. notas de conferência proferida no I Colóquio Filosofia e Educação - “Educação e Educadores”, Feusp.

LE GOFF, J; TRUONG, N. A doença e a medicina. *In: Idem. Uma história do corpo na Idade Média.* 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LE GOFF, J. **Os intelectuais da Idade Média.** 7 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

MASIERO, L. M. Escola médica salernitana, procedimentos cirúrgicos, estéticos e Trotula De Ruggiero: um trabalho de campo em Salerno (Itália). **TRIM**, Valladolid, v. 11, p. 27-44, 2016.

NOGUEIRA, C. R. F. As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. **Madrid**, v. 4, p. 9-24, 1991.

PEDRO, J. M; SOLHET, R. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das relações de Gênero. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

PORTELA, L. N. **O Malleus Maleficarum e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV.** Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

PERROT, M. Escrever a história das mulheres. *In: Idem. Minha história das mulheres.* 2 ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 13-39.

RANKE-HEINEMANN, U. O século XIII: a Idade Áurea da teologia- e o apogeu da difamação misógina. *In: Idem. Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a igreja católica.* 3 ed. Rio de Janeiro: Rosas dos tempos, 1996.

RUSSEL, J. B; ALEXANDER, B. Feitiçaria e bruxaria histórica. *In: Idem. História da Bruxaria.* São Paulo: Aleph, 2008.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

TEIXEIRA, I. S. Dominicanos no reino de Nápoles (séc. XIII-XIV):

conflitos e alinhamento político. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, p. 1253-1273, out./dez. 2017.

THOMASSET, C. Da natureza feminina. *In*: DUBY, G.; PERROT, M. **História das mulheres no ocidente**. Porto: Afrontamento, 1993, p. 65-97. [v. 2.]

TORRELL, J. P. Os anos de Roma: o início da Suma (1265-1268). *In*: *Idem*. **Iniciação a santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e sua obra. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 167-186.

TSURUSA, M. A. L. Medéia: uma discussão sobre a mulher em Eurípides. **Notandum**, São Paulo, n. 9, p. 17-28, jan./abr. 2009.

VERGER, J. **As universidades na Idade Média**. São Paulo: UNESP, 1990.

# *Agostinho e as representações de gênero nas missivas às mulheres da aristocracia romana Ocidental na Antiguidade Tardia*

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

Agostinho de Hipona (354-430 E. C.)<sup>2</sup> 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. Debateu inúmeras temáticas em seus escritos e o conjunto de suas ideias serviu de base para a religião cristã de seu tempo e de períodos ulteriores. Além do mais, até nos dias atuais, o pensamento de Agostinho perdura no Cristianismo católico e em outras experiências religiosas cristãs.

Com efeito, o bispo Agostinho, que outrora teve sua existência marcada pela presença feminina – mãe e companheira amorosa –, tinha muita cautela ao lidar com as mulheres, pois no decorrer de sua vida, como uma autoridade eclesiástica católica, no norte da África romana, teve que ter uma postura de pastor e ser um arauto daquilo que considerava uma legítima moralidade cristã.

Agostinho propôs para sua congregação cristã algumas restrições ante a figura feminina, de modo particular para os seus clérigos e religiosos

---

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

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

homens. Entretanto, isso não deixou o bispo de Hipona alheio às vicissitudes enfrentadas pelas mulheres de seu tempo e aquelas que ele considerava as mais nobres daquela sociedade. Em outras palavras, as relações pastorais e institucionais com o feminino vinculado à elite do Império Romano na Antiguidade Tardia.

Por seu turno, mesmo tendo reservas perante o público feminino, o bispo Agostinho entendeu que era importante ter boas relações com mulheres cristãs da aristocracia romana, dado que elas poderiam ser úteis em momentos oportunos e nos debates perante as querelas cristãs existentes em sua época.<sup>3</sup>

Em contrapartida, os conteúdos existentes nas missivas do bispo Agostinho, direcionadas a um grupo pequeno de mulheres, não nutriam uma intensa amizade pessoal. Pois depois de sua adesão definitiva ao Cristianismo católico, evitou estar muito próximo e em companhia de mulheres.<sup>4</sup> Consequentemente, ulteriormente a essa mudança pessoal, o gênero feminino não fez muito parte da vida particular de Agostinho de Hipona, que de uma maneira singular pouco produziu a respeito das mulheres,<sup>5</sup> a partir desse momento, conforme apontamos anteriormente e salientaremos a seguir.

De uma maneira geral, conforme Buenacasa Pérez,<sup>6</sup> o vasto epistolário do Hiponense pode ser dividido em cinco categorias: i) contra as intituladas heterodoxias e outras experiências religiosas; ii) resposta às dúvidas teológicas de seus correspondentes; iii) a defesa dos humildes perante as injustiças; iv) cativar de boa vontade dos aristocratas romanos e funcionários imperiais; v) consolação dos fiéis cristãos.

Desse modo, nossa análise será dirigida às epístolas remetidas por Agostinho para as mulheres pertencentes aos altos grupos sociais de Roma. Acreditamos que as aristocratas romanas se diferenciavam das demais mulheres de sua época, por causa da capacidade de influência naquela sociedade na Antiguidade Tardia.

---

3 MARCOS SANCHEZ, M. M. *Las Mujeres de la Aristocracia Senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*. Tesis (Doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cantabria, Santander, 1990, p. 444.

4 MCNAMARA, M. A. *L'Amicizia in S. Agostino*. Roma: Ancora, 2000, p. 187 *et seq.*

5 Em torno de 7% das epístolas do Hiponense foram destinadas ao feminino. CLARK, E. A. *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine*. **Journal of Feminist Studies in Religion**, Bloomington, v. 5, n. 2, p. 34, 1989.

6 BUENACASA PÉREZ, C. *Agustín de Hipona: Monje, obispo y polemista*. In: SALVADOR VENTURA, F.; CASTILLO MALDONADO, P.; UBRIC RABANEDA, P.; QUIROGA PUERTAS, A. J. **Autoridad y Autoridades de la Iglesia Antigua: Homenaje al profesor José Fernández Ubiña**. Granada: La Madraza, 2017, p. 316.

O bispo de Hipona irá direcionar seu olhar para tais figuras do Império Romano, aptas pertinaças das ideias acéticas e monásticas cristãs e, enfim, instruí-las, apresentando como deveria ser sua conduta moral e papel na sociedade. Também, por outra dimensão, ele buscava ganhar a proximidade e proteção dessas damas cristãs da elite romana.

Ademais, as cartas tinham um considerável significado para Agostinho, uma vez que, por meio dessas, ele poderia se aproximar e se relacionar com pessoas com quem tinha amizade. No princípio da vida episcopal de Agostinho, em Hipona, percebe-se a ausência de correspondência com mulheres. Somente a partir do ano 408, tivemos a elaboração de missivas ao gênero feminino.<sup>7</sup>

Em vista disso, o epistolário do Hiponense encaminhado para as mulheres foi entusiasmado por questões pastorais, ou seja, pela direção espiritual, problemas familiares, instrução moral e religiosa.<sup>8</sup>

No presente momento, colocaremos em prática a reflexão de tais missivas produzidas por Agostinho de Hipona, pois, nesse capítulo, essas cartas serão nossos documentos.

Assim posto, iremos nos ocupar especificamente com as seguintes tipologias de missivas, em Agostinho: resposta às dúvidas teológicas de suas correspondentes; cativar a boa vontade das aristocratas; e consolação das fiéis cristãs.

\*

Nossa primeira análise será em torno da carta 99. Uma carta do bispo Agostinho para a matrona romana, Itálica, redigida nos últimos meses do ano 408 ou no começo de 409, que tratava das múltiplas invasões ao redor de Roma, realizadas pelos povos visigodos, com uma sucinta reflexão teológica.<sup>9</sup>

Temos aqui, dessa maneira, a primeira carta de Agostinho dirigida a uma mulher, em torno de doze anos depois de ter sido eleito e consagrado bispo católico da cidade norte-africana de Hipona.<sup>10</sup>

7 CLARK, E. A. *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism...* Op. cit., p. 28; ENO, R. B. *Epistulae* (Cartas). In: FITZGERALD, A. (ed.). **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 474.

8 BLÁZQUEZ, N. *Feminismo agustiniano*. **Augustinus**, Madrid, n. 27, p. 14, 1982.

9 Em suma, a carta 99, à matrona Itálica, versou a respeito da visão de Deus no mundo futuro. MATTER, E. A. *Mujeres*. In: FITZGERALD, A. (ed.). **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 917.

10 CLARK, E. A. *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism...* Op. cit., p. 37.



Itálica era uma matrona viúva,<sup>11</sup> cristã dedicada e tinha relevante influência na cidade de Roma. Ela trocou correspondências com duas figuras cristãs relevantes, tanto do Ocidente quanto do Oriente Romano: os bispos Agostinho e João Crisóstomo.

Nessa epístola, o Hiponense se manifestou um singular conhecedor dos contratempos externos que estavam se desenrolando em torno da representativa capital do Império Romano, desde o começo do quinto século<sup>12</sup>. Por outro lado, ele soube argumentar em torno de questões pertinentes para a teologia e a filosofia cristã católica.

Não obstante, o discurso nessa carta para Itálica teve um tom indiferente, pois o bispo Agostinho não expressou nem admiração e nem afeição por essa mulher.<sup>13</sup> Assim posto, em meio a tais incidentes em Roma, no final da primeira década do quinto século, o bispo Agostinho propôs à viúva Itálica que perseverasse ante a divindade e que buscasse uma compostura digna de uma matrona cristã, participasse do processo de cristianização dos membros de sua família, especialmente dos seus filhos.

Assim relatou:

Dê minhas saudações a teus filhos; desejo que eles permaneçam em Cristo, pois já em suas ternas idades percebem quanto perigoso e danoso é o amor desse século. Oxalá que sejam corrigidos seus hábitos e os frouxos costumes enquanto se vê agitados pelo som e duros acontecimentos. Que eu tenho a dizer sobre o assunto da casa? Irei me contentar em dar graças por sua benigníssima atenção. Eles não querem a casa que eu posso dar e não posso dar aquilo que eles não querem.<sup>14</sup>

---

11 O bispo Agostinho escreveu uma missiva à matrona Itálica devido à morte de seu esposo, no final de 407, para consolá-la nesse momento de dor e elevar suas esperanças ante as adversidades temporais. Desse modo, mesmo passando por esse período de dor e luto, Itálica deveria ter uma postura de uma boa cristã em comparação com os não cristãos que colocavam suas esperanças em realidades passageiras. Assim disse Agostinho para ela: “Não deve se entristecer como os gentios que não têm esperança”. AGUSTÍN, S. Carta 92. In: *Idem. Obras Completas de San Agustín*. Cartas (1º). v. VIII. Edición bilingüe. Trad. de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, 1.

12 A partir do ano 401, o rei dos visigodos, Alarico, iniciou seu intento na Península Itálica. Instalou-se na região de Veneza, entre os anos 401 e 402 e, posteriormente, marchou para a cidade de Milão, onde residia o Imperador Honório. Todavia, o avanço dos visigodos foi contido pelo general bárbaro Flávio Estilácio, que chamou as legiões que lutavam em outras regiões do Ocidente do Império. Além do mais, nessa década, tivemos uma série de negociações de paz entre o Império e Alarico, que culminaram no saque de Agosto de 410, o qual teve repercussões em todo mundo romana da época. GUERRAS, M. S. **Os povos bárbaros**. São Paulo: Ática, 1991, p. 45.

13 CLARK, E. A. *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism...* Op. cit., p. 38.

14 Utilizaremos neste capítulo as obras de Agostinho, editadas pela BAC em espanhol-latim, e optamos por fazer a tradução livre para o melhor entendimento dos textos desse autor. AGUSTÍN, S. Carta 99. In: *Idem. Obras Completas de San Agustín*. Cartas (1º). v. VIII. Edición bilingüe. Trad. de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, 3.

Na parte final dessa missiva, o bispo Agostinho pensou e representou essa mulher viúva cristã como aquela que estava no século – associada às realidades terrenas e suas obrigações humanas –, mas que teria de fugir das coisas fascinantes existentes no mundo e realizar a tarefa doméstica de formação de seus filhos.

Além de tudo, para o Hiponense, iminentemente a matrona Itálica teria de compartilhar, em sua moradia, a experiência cristã para seus descendentes, pois, naquela época, a cidade de Roma começava a ser assediada pelos povos visigodos e seus habitantes viviam um advento simbólico de um possível apocalipse cristão e fim dos tempos.

Ao menos, vale a pena salientar que, no decorrer da história de Roma, as matronas no ambiente de suas casas eram encarregadas de transmitir aos seus filhos o chamado *mos maiorum*.<sup>15</sup> Portanto, valores familiares arquitetados e edificados por uma visão androcêntrica e patriarcal e que se empenhava em controlar o gênero feminino.

Mesmo nos legando poucas palavras para o gênero feminino, nessa epístola, notamos que a mulher viúva, segundo o bispo de Hipona, mesmo sendo dedicada ao divino, ainda teria de cumprir o papel tradicional doméstico, construído historicamente para ela naquela sociedade demasiadamente androcêntrica. E terminamos esta parte fazendo nossas as palavras de Paul Veyne,<sup>16</sup> pois para ele a “sociedade romana era ‘machista’” – percebemos que Agostinho de Hipona reproduziu essa visão de mundo falocêntrica.

\*

Inserimos, na reflexão deste capítulo, uma carta de Agostinho dirigida a um casal romano cristão, a carta 127 – *Ad Armentarium et Paulinam* –

---

15 Essa expressão *mos maiorum* pode ser traduzida textualmente como “costumes dos pais ou ancestrais”. Assim, isso pode ser entendido como conjunto de regras de conduta, políticas e morais, não sistematizado, transmitido no seio das famílias aristocráticas romanas. Dessa maneira, os costumes dos antigos ou ancestrais eram uma das marcas da identidade de um romano. A *pietas* era uma relevante característica do *mos maiorum* romano, que engloba tanto as relações com os pais, amigos ou concidadãos quanto a atitude correta com os deuses – a *pietas* era considerada como uma justiça distributiva, regendo as obrigações dos homens com os deuses. LEMOS, M. S. **Cristãos, pagãos e cultura escrita**: as representações do poder no Império Romano dos séculos IV e V d. C. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p. 134; CASAMAYOR MANCISIDOR, S. *Casta, pia, lanifica, domiseda: modelo ideal de feminidad en la Roma tardorrepublicana (ss. II-I a.C.)*. **Ab Initio**, Madrid, n. 11, p. 11, 2015.

16 VEYNE, P. **Sexo e Poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 236.

redigida em finais de 411. Essa missiva remetida a Amertário e Paulina versou sobre a temática do voto de continência perpétua realizada por esse casal cristão.

Durante o Império Romano, tivemos uma mudança sobre a moral de virilidade e a dominação,<sup>17</sup> reconhecendo a virtude e o amor conjugal. Assim sendo, obteve-se uma ênfase na castidade.<sup>18</sup>

Na Antiguidade Tardia, por sua vez, havia múltiplos casos nas comunidades cristãs de casados que optavam pela recíproca e cabal continência sexual, mesmo vivendo em uma mesma morada, com filhos, familiares, servos e escravos, como uma expressão da convicção religiosa, enérgica renúncia e um sinal de uma adesão extremada aos preceitos cristãos, ascéticos e monásticos.<sup>19</sup>

Quer dizer, em nome da busca de uma vida cristã mais perfeita e de uma estreita relação com as realidades consideradas extramundanas e com o divino, naquele tempo, existiam algumas pessoas casadas que abdicavam de terem relações e contatos sexuais para viverem fraternalmente o monasticismo e a moral cristã ascética, sendo companheiros de fé dentro de sua residência.

Posto isso, em sua comunidade eclesial, o bispo Agostinho teve conhecimento de um ilustre casal que tinha feito promessas de continência perpétua e, no intuito de orientar esses cônjuges, exortou-os por meio da uma epístola – *Ad Armentarium et Paulinam*.

Em meio ao jogo de citações bíblicas e intensas reflexões teológicas, na parte final dessa missiva, o bispo de Hipona expôs seu ponto de vista a respeito da castidade como virtude sagrada e fez um paralelo sobre a natureza de homens e mulheres, com estas palavras:

Se a continência é uma virtude, como consequentemente é, por que está mais disposto a cuidar do *sexo mais fraco*, sendo que *a virtude está mais relacionada com o viril*,<sup>20</sup> como a semelhança de palavras parece indicar? *Não te assuste, pois*

---

17 Essa moral de dominação estava bastante enraizada em meio aos homens romanos na Antiguidade. Entre os homens, havia a estrutura mental sexual de que eles deveriam ser agressivos dominadores, por conseguinte, nunca submissos e tampouco servirem outros. Dessa forma, a masculinidade estava associada a ter um comportamento ativo sexualmente. CANTARELLA, E. **Bisexuality in the Ancient World**. New Haven; London: Yale University Press, 1994, p. 217 *et seq.*

18 ROBERT, J. N. **Os prazeres em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 222.

19 Essa foi uma outra forma de vida monástica não muito comum. Pois existiam casados que foram continentes e coabitavam fisicamente numa mesma casa, mas separados e sem contato sexual. Dessa maneira, os casais em comum acordo consagravam suas sexualidades à divindade e conviviam fraternalmente em uma comunidade doméstica. SIRAGO, V. A. **Cicadae noctium. Quando le donne furono monache e pellegrine**. Soveria Manelli: Rubbettino, 1993, p. 37 *et seq.*

20 Aqui, temos igualmente uma citação por parte de Agostinho de Hipona de uma máxima da

*tu és varão de uma virtude que está disposta a aceitar. Vosso consentimento seja a oblação perante o altar supremo e o vínculo de vosso amor seja muito mais forte quanto mais santo é uma vez dominada a concupiscência.*<sup>21</sup>

Nessa parte da missiva, verificamos explicitamente a divisão de gêneros relacionada às hierarquias simbólica de poder. O bispo de Hipona mostrou que o masculino dominava o feminino e, conseqüentemente, o varão estaria mais predisposto do que a mulher para viver plenamente a virtude da continência. Em outras palavras, para Agostinho, o masculino seria o gênero mais propenso à abstinência sexual do que o seu gênero oposto.

Também, nessa parte da carta, observamos que o Hiponense representou o feminino como *sexo mais fraco*. Dessa maneira, compreendemos que temos aqui, com esse relato desse autor cristão, um explícito estigma misógino projetado ao feminino, isto é, a mulher, para ele, era a categoria humana mais fraca. Então, podemos concluir que se para Agostinho o feminino era debilitado, frágil, sem vigor, por sua vez, de uma maneira oposta, para ele, o masculino era o forte, dominante, superior, mais sensato.

Tal separação dos seres humanos entre masculino e feminino parecia para o bispo Agostinho algo correlato à divisão do mundo entre o espiritual e o físico (uma espécie de binarismo e/ou hierarquia alegórica), pois, mesmo negando de maneira pertinaz, no transcorrer de sua vida, o Hiponense, ainda sendo cristão católico, teve uma forte inclinação à cosmovisão dualista.

À vista disso, concordamos com Joyce Salisbury,<sup>22</sup> que refletiu a respeito dessa temática e realçou que os Padres da Igreja pensaram o polo masculino como representante da realidade espiritual, enquanto o feminino representaria o carnal. Por isso, idealmente, esperava-se que o espírito governasse a carne – o homem espiritual estava destinado a governar a mulher, tida como carnal.

Afinal, esse tipo de discurso que consideramos retórico e misógino não contribuiu (tampouco contribui) com o desenvolvimento de uma comunidade cristã igualitária e com a equidade de gênero, uma vez que se percebe um sutil rompimento e uma nova interpretação dos preceitos de caridade, justiça e isonomia, contidos em significativos textos do Novo Testamento, em conformidade com a percepção de mundo assentada numa hierarquia patriarcal e androcêntrica.

---

obra filosófica Tusculanæ disputationes 2, 18, 43, de Marco Túlio Cícero. Assim sendo, entendemos que esse foi um escrito filosófico elaborado dentro dos moldes patriarcais e androcêntricos. Portanto, reproduzia a superioridade masculina perante o feminino.

21 AGUSTÍN, S. Carta 127. In: *Idem. Obras de San Agustín*. Cartas (2º). v. XI. Edición bilingüe. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, 9.

22 SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, Virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995, p. 41.

\*

No decorrer dos anos 411 e 412, Agostinho escreveu a carta 130 – *Ad Probam*, sobre a vida de oração.<sup>23</sup> O Hiponense, em resposta ao pedido dessa matrona romana, a remeteu essa missiva para esclarecimento e aprofundamento religioso a respeito dessa temática. Destarte, o bispo Agostinho se mostrou muito entusiasmado pelo contato dessa aristocrata romana<sup>24</sup> e colocou sua erudição a serviço dessa viúva consagrada.

Verifica-se que a missiva *Ad Probam* foi elaborada repleta de argumentos teológicos, filosóficos e citações dos textos sagrados cristãos. De modo igual, o bispo Agostinho se manifestou, nesse trabalho, como um notável comentarista bíblico, pois necessitava exteriorizar que era uma autoridade cristã e célebre especialista na arte das palavras, ou seja, um hábil retórico cristão.

Nessa epístola, Agostinho de Hipona compreendeu que o mencionado apelo da matrona cristã Proba foi um gesto de humildade de uma mulher da aristocracia romana. Assim, disse-nos:

Pode causar estranheza o que sendo, segundo esse século, nobre, rica, mãe de uma numerosa família, viúva no século ainda não desamparada, passou a ocupar teu espírito e a dominar nele a preocupação de orar; entretanto é porque prudentemente ela entende que nesse mundo e nessa vida não existe alma que possa viver segura.<sup>25</sup>

O bispo de Hipona representou essa matrona como uma mulher modesta e simples, mesmo de uma condição social elevada na sociedade romana. Membro de um alto estrato social romano e de uma família historicamente prestigiosa, Proba dirigiu uma solicitação a um clérigo católico para que fossem dados a ela os devidos esclarecimentos religiosos. Então, a modéstia era um de muitos atributos que foram idealizados para essas mulheres abastadas de Roma, mesmo sendo cristãs.

Outrossim, em Agostinho, a viúva dedicada cristã, mesmo perante a angústia da perda do esposo, teria de governar devotamente sua morada. Nestes termos, descreveu-nos que: “uma viúva desprotegida, embora

---

23 Em síntese, a epístola 130, à matrona Proba, foi um ensinamento agostiniano em torno da oração cristã. MATTER, E. A. *Mujeres...* *Op. cit.*, p. 917.

24 O bispo de Hipona, nessa epístola, descreveu seu sentimento ante a petição de Proba: “Não posso exprimir com palavras o gozo que me causou teu pedido” AGUSTÍN, S. Carta 130. In: *Idem. Obras de San Agustín*. Cartas (2º). v. XI. Edición bilingüe. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, 1, 1.

25 AGUSTÍN, S. Carta 130... *Op. cit.*, 1, 1.

tendo muitos filhos e netos, *leve piamente sua casa, procurando que todos os teus coloquem suas esperanças em Deus*”.<sup>26</sup>

Ainda que esteja sem a presença de seu esposo falecido, no ambiente de sua residência, em Agostinho de Hipona, a viúva cristã abastada tinha de manter suas atribuições domésticas – provenientes da hierarquia patriarcal – e, portanto, não estaria livre dessas responsabilidades e tampouco poderia repudiá-las, porque eram atividades típicas das mulheres notáveis romanas com considerada honradez e prestígio social.

A viúva, modelo para as cristãs, para Agostinho de Hipona, tinha de evitar as realidades mundanas – riquezas, deleites corporais etc – e viver com desprendimento. Desse modo, escreveu-nos:

Se a viúva vive nessas delícias, quer dizer, se ela vive nelas e apega-se a elas pelo prazer do coração, mesmo vivendo estará morta. Por isso muitos santos e santas as evitaram por diversos meios; dispensaram pelas mãos dos pobres essa mesma riqueza que é como a mãe das delícias. A transladaram com maior certeza aos tesouros celestiais. Se tu não repartes porque se encontra ligada a uma obrigação familiar, bem sabes que terás que dar contas dela a Deus.<sup>27</sup>

Essas delícias referidas aqui pelo bispo Agostinho eram aquelas associadas às riquezas humanas e aos prazeres corporais, aludidas pelos textos bíblicos conferidos a Paulo.<sup>28</sup> Conforme o Hiponense, a matrona cristã tinha de estar desapegada dos deleites humanos e de suas fortunas, sendo benevolente, exercendo a caridade e fraternidade cristã com aqueles que mais tinham necessidades materiais e temporais.

Por último, nesse trecho epistolar, verificamos que o bispo de Hipona realizou uma tentativa de controle do patrimônio dessa notável cristã abastada, por meio daquilo que acreditamos ser uma estratégia de persuasão, por meio do medo futuro ante a divindade, numa tentativa de causar pavor e pânico em Proba (e em seus leitores). Consequentemente, Agostinho fez uso das seguintes palavras, para essa matrona cristã: “Se tu não repartes porque se encontra ligada a uma obrigação familiar, *bem sabes que terás que dar contas dela a Deus*”.<sup>29</sup>

\*

26 AGUSTÍN, S. Carta 130... *Op. cit.*, 2, 5. *Grifo nosso*.

27 *Ibidem*, 3, 8.

28 Cartas aos Romanos, Coríntios, Efésios e a Timóteo – particularmente o trecho: “mas a viúva que só busca prazer, mesmo se vive, já está morta” (1 Timóteo 5, 6).

29 AGUSTÍN, S. Carta 130... *Op. cit.*, 3, 8. *Grifo nosso*.

Entre os anos 413 e 414, o bispo Agostinho remeteu às matronas Proba e Juliana a carta 150 – *Ad Probam et Julianam*. Nessa missiva muito breve, concisa e escrita na sua sede episcopal, Agostinho de Hipona enviou seus cumprimentos para essas aristocratas romanas pela celebração litúrgica da imposição do véu e consagração da virgindade de Demeatriades e, de maneira igual, agradeceu pelo presente recebido depois dessa cerimônia cristã, chamado de *apophoretum*<sup>30</sup> – gênero epistolar: epístola-mensagem.

Essa missiva foi uma oportunidade de aproximação de Agostinho de Hipona com as representantes dos altos grupos sociais de Roma e de obter apoio dessas mulheres notáveis e influentes do Mundo Tardo Antigo – as matronas da Antiguidade cristã. Portanto, entendemos que o bispo de Hipona, com um objetivo e jogo retórico, teceu inúmeros elogios a essa família e, em pormenor, à consagração dessa moça como virgem cristã perpétua.

Salientou o bispo Agostinho, nessa carta, nestes termos:

Haveis enchido meu coração de gozo [...]. Alegre-se, pois, a dama, nobre por sua linhagem e mais nobre por sua santidade, porque irá conseguir nos céus uma excelsa vantagem por sua união com Deus, muito mais que se propagasse uma sublime linhagem por sua união com um homem. Mais generosidade se tem mostrado pela posteridade dos *Anicians* (*Anicii*) ao glorificar a tão ilustre família com a abstenção das bodas que se multiplicasse com novos filhos [...]. *Maior e fecunda felicidade é o superar pela mente que suportar o embaraço do ventre, a pureza do coração que o leite do peito, dar à luz ao céu do que dar a luz ao mundo [...]*. Senhoras e filhas, dignas em honras, [...]. *Que ela persevere até o fim, unida em matrimônio que não terá fim. Imitem muito as escravas a sua senhora, as plebeias as nobres, aquela que é fragilmente excelsa a que é mais seguramente humilde; as virgens que desejam a linhagem nobre escolham a santidade. [...] se unirdes com Cristo, obterão no momento oportuno*. Os proteja e conservem santas a direita do Altíssimo, senhoras e filhas digníssimas de honras. Saúdo com o amor do Senhor e pela obrigação devida aos vossos méritos, aos filhos de vossa santidade e de uma especial a que se tem destacado pela santidade.<sup>31</sup>

O Hiponense nos narrou, nesse escrito, a excelência da prática da virtude virginal para que o gênero feminino se torne nobre e tenha notoriedade naquela sociedade. Para Agostinho de Hipona, as mulheres de uma categoria

---

30 Atestou Agostinho, com estas palavras, a respeito da lembrança recebida: “*Velationis apophoretum gratissime accepimus*”. Então, salientamos ainda que o apophoretum era típico nas celebrações religiosas politeístas das Saturnais, pois os romanos davam presentes aos convidados dessas festividades e, por sua vez, os cristãos converteram esse costume e inseriram nas suas celebrações religiosas. AURELII AUGUSTINI, *S. Epistolæ*. In: MIGNE, J. P. *Patrologiæ Latina*. Tomus XXXIII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 61-1094, CL, I.

31 AGUSTÍN, S. Carta 150. In: *Idem. Obras de San Agustín*. Cartas (2º). v. XI. *Edición bilingüe*. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, 1. *Grifo nosso*.

social mais baixa deveriam imitar as donzelas da alta aristocracia romana que aderiram à vida religiosa cristã e à prática dos valores tidos como sublimes, em especial a virgindade perene e devotada à divindade cristã, porque tais iriam *dar à luz ao céu* em detrimento *que dar à luz ao mundo*.

No mundo romano que estava em processo de cristianização, os valores ascéticos se converteram a um prestígio para as famílias tradicionais do Império. Assim sendo, a memoriosa virtude da pudicícia, aqui representada pela pureza virginal de uma mocinha, era muito nutrida no seio familiar aristocrático e com o bispo de Hipona fora dado ênfase de uma forma obstinada.

Destarte, em Agostinho, as mulheres que estivessem unidas simbolicamente ao esposo espiritual num laço matrimonial eram classificadas como casadas com Cristo e essas continentes consagradas, no tempo oportuno, receberiam da divindade a vida tida como perfeita para os cristãos, a santidade. Por consequência, percebemos aqui que Agostinho reafirmou a qualidade patriarcal romana de moderação corporal elaborada para o gênero feminino da aristocracia, uma vez que a sexualidade de tais mulheres teria de ser incessantemente controlada e disciplinada.

Para o bispo de Hipona, as virtudes cristãs associadas ao ascetismo e ao monasticismo – especialmente, a virgindade – eram uma espécie de dádiva, pois, para esse Padre da Igreja, o ser humano marcado pela Queda não poderia alcançar tal condição continente sem auxílio daquilo que considerava como a graça da divindade cristã.

Finalmente, o contexto religioso da composição dessa missiva de Agostinho para essas notáveis romanas, Proba e Juliana, foi marcado pelo particular debate contra as ideias do monge Pelágio<sup>32</sup> – religioso cristão que também tinha relações estreitas com essas matronas. Assim, de maneira pertinaz e taxativa, o bispo de Hipona tentou apresentar suas ideias e protegê-las da experiência cristã pelagiana, intitulada heterodoxia pela autoproclamada ortodoxia católica.

\*

Verificar-se-á, neste instante, a carta 188, escrita em finais de 417 ou em princípio do ano 418. Agostinho de Hipona<sup>33</sup> remeteu essa epístola para a

32 A doutrina do monge Pelágio foi chamada de Pelagianismo – uma experiência cristã particular, a qual tinha uma visão otimista acerca da natureza humana e sua capacidade moral.

33 Salientamos que essa carta foi elaborada em conjunto com seu amigo Alípio, bispo de Tagaste, conforme está descrito na saudação inicial dessa missiva, assim: “*Illustri filiae Juliane, Alypius et*



matrona Juliana e discorreu sobre algumas precauções, perante um escrito de Pelágio para sua filha, Demeatriades.

O monge Pelágio escreveu uma obra intitulada *Liber ad Demetriadem*, um pouco depois de agosto de 410, para expor a essa tradicional família da aristocracia de Roma um pouco do conjunto de seus pensamentos monásticos e ascéticos, os quais o bispo de Hipona considerava uma heterodoxia, como falamos anteriormente acima.

Inclusive, a consagração virginal de Demeatriades e a tomada do véu haviam atemorizado os altos estratos sociais romanos e, também, por esse motivo, o bispo de Hipona remeteu essa epístola para a matrona Juliana.<sup>34</sup>

Nessa missiva, foram nos apresentado conteúdos a respeito da consagração virginal de Demeatriades, exposição de parte da visão dos pelagianos e a moralização da virgem cristã na Antiguidade cristã, ancoradas em múltiplas passagens bíblicas, citadas por Agostinho de Hipona.

Com isso, o bispo Agostinho, com muita felicidade, dirigiu-se à Juliana e escreveu, no início dessa epístola, assim:

Nos alegramos de saber que gozais de saúde e dizemos o mesmo de nós, confiantes que gostará de ter conhecimento, *senhora digna de ser honrada com os devidos officios de Cristo* e, com razão, ilustre filha.<sup>35</sup>

Entendemos que, para o bispo Agostinho, essa matrona era merecedora de reconhecimento, porque era pertencente a uma nobre família romana e era uma viúva consagrada à divindade cristã. De maneira igual, esse Padre da Igreja necessitava ter um bom e formal relacionamento com essa religiosa viúva cristã, pois em algum momento poderia ser favorecido por essa notável aristocrata.

Quando falou da filha de Juliana (haja vista o repúdio do matrimônio humano) e de sua perene consagração virginal, Agostinho relatou com muita alegria que ela:

*quando preparada para o casamento, a santa Demetriades preferiu o abraço espiritual daquele Esposo, mais belo do que todos os filhos dos homens, com quem se desposam as virgens, para manter uma abundante fecundidade espiritual sem perder a integridade corporal [...]. Dessa maneira, ela professou a santidade do estado virginal.*<sup>36</sup>

---

Augustinus, in dominio salutem". AURELI AUGUSTINI, S. *Epistolæ...* Op. cit., CLXXXVIII, I, I.

34 MATTER, E. A. *Mujeres...* Op. cit., p. 917.

35 AGUSTÍN, S. Carta 188. In: *Idem. Obras completas de San Agustín XIIb: Cartas (3º)*. Edición bilingüe. Trad. de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, 1, 1. *Grifo nosso*.

36 AGUSTÍN, S. Carta 188... Op. cit., 1, 1. *Grifo nosso*.

Nessa parte da epístola, Agostinho nos revelou que a virgem consagrada à divindade cristã era adornada com elementos positivos e unida em um espiritual enlace nupcial com o divino cristão, sendo representada e considerada alegoricamente como uma esposa de Cristo.

De modo igual, nessa carta, o bispo de Hipona continuou a sua ampla propaganda para salvaguardar a proposição de que a virgindade era um benefício concedido ao ser humano pela divindade cristã, proveniente de sua autoproclamada ortodoxia. Ele assim se pronunciou:

*Ouçã que a mesma sagrada e virginal continência não provém dos esforços humanos, mas é dom divino, pois Deus outorga esse dom a quem Ele quer, como acreditava o piedoso e veraz Apóstolo que tratando sobre esse assunto escreveu: eu queria que todos fossem como eu, mas cada um tem um dom próprio de Deus, uns de um modo e outros de outro.<sup>37</sup> Ouçã ao único Esposo, não sozinha, mas toda Igreja que diz dessa castidade e integridade: nem todos são capazes de compreender essa palavra, mas somente aqueles a quem é concedido tal dom.<sup>38</sup> Assim entenderá se tem um nobre e tão grande dom, deve dar graças a Deus Nosso Senhor, muito melhor que escutar as palavras de qualquer panegirista equivocado, e não quero dizer adulator e sedutor – para que não pareça que julgo de forma pertinaz os pensamentos ocultos do homem –, que afirma que tem esse dom conseguido com suas próprias forças.<sup>39</sup>*

Esse Padre da Igreja, nessa passagem, demonstrou-nos que a continência virginal era um dom recebido por intermédio da divindade cristã e que o ser humano não a conseguiria com suas próprias forças. Desse modo, o bispo de Hipona escreveu à matrona Juliana para alertá-la das ideias que estavam sendo difundidas pelo monge Pelágio e que sua nobre família não fosse confundida por sua doutrina, considerada por ele heterodoxia.

Por isso, o bispo Agostinho, para ratificar a autoridade de seus discursos e com um mecanismo retórico, fez uso de um trecho dos textos sagrados cristãos extraídos do Antigo Testamento. Escreveu-nos, ao falar a respeito da genuína continência com a matrona Juliana, usando estas palavras:

*Quão grande bem seja a continência sabia aquele que disse: ninguém pode ser continente se Deus não conceder tal dom.<sup>40</sup> Não só sabia que é um bem grandioso e desejável, mas que não pode existir se Deus não conceder. Ninguém pode ser sábio, todavia tampouco continente, se Deus não lhe outorgar.<sup>41</sup>*

37 BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. Trad. da Paulus Editora. São Paulo: Paulus, 2002, I Coríntios 7, 7.

38 *Ibidem*, Mateus 19, 11.

39 AGUSTÍN, S. Carta 188... *Op. cit.*, 2, 6. *Grifo nosso*.

40 BÍBLIA... *Op. cit.*, Sabedoria 8, 21.

41 AGUSTÍN, S. Carta 188... *Op. cit.*, 2, 8. *Grifo nosso*.

Em Agostinho, o modelo feminino perfeito não era proveniente de esforços meramente humanos, mas decorrente da ação direta do divino na vida das pessoas. Assim sendo, para esse Padre da Igreja, nenhuma mulher cristã poderia viver a legítima castidade ou virgindade se não fosse predeterminado pela divindade cristã.

Não obstante, não podemos nos esquecer que os comportamentos relativos tanto ao gênero masculino quanto ao feminino são elaborados pelos seres humanos e não estabelecidos pela divindade, porque, certamente, as experiências religiosas são frutos das relações seculares entre as pessoas inseridas em contextos sociais, culturais, econômicos e políticos.

Com isso, admitimos que os valores propostos pelos autores cristãos às virgens foram elaborados tendo como base as virtudes femininas tradicionais, desejadas para as matronas romanas e aquelas de sua família. Em outras palavras, eram os mesmos atributos históricos romanos, contudo, com uma orientação religiosa diferente – nesse caso, na ótica cristã agostiniana.

Afinal, a continência, ou seja, a pudicícia, era um predicativo muito valorizado, cultivado desde a República Romana e, portanto, delineado para as mulheres das famílias tradicionais dos altos grupos sociais do mundo romano na Antiguidade.

\*

Em sua sede episcopal, em 418, o bispo Agostinho remeteu uma epístola para uma dama romana casada chamada Ecdícia,<sup>42</sup> sendo uma réplica de uma petição anterior realizada por ela. Assim, a carta 262 teve como tema os deveres matrimoniais.<sup>43</sup>

Sem pormenorizar, essa missiva versou em torno dos seguintes acontecimentos: voto unilateral de continência da matrona Ecdícia, adultério do seu esposo e, por fim, partilha dos bens com monges e pobres. Em outras palavras, tivemos um conflito no interior da casa da matrona Ecdícia,<sup>44</sup> do qual o Hiponense foi o mediador. Então, tal episódio levou

---

42 Não temos muitas informações a respeito dessa matrona, além dos expostos nessa epístola.

43 A carta 262 tem uma relevância para compreendemos um pouco mais a visão do bispo de Hipona acerca das relações sexuais humanas. MATTER, E. A. *Mujeres... Op. cit.*, p. 917.

44 Nesse contexto, profundamente desolada, Ecdícia escreveu para o bispo de Hipona, solicitando ajuda perante essa situação, com objetivo de obter um aconselhamento e, certamente, a clemência do bispo Agostinho. SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, Virgens independentes...** *Op. cit.*, p. 11.

o bispo Agostinho a examinar o que ocorreu de maneira minuciosa e, por consequência, ele emitiu algumas exortações a essa matrona, pois considerou que essa cristã tinha se comportado de maneira imoderada e imprudente.

Percebemos isso ao realizar o exame da primeira parte da missiva. Descreveu Agostinho que efetuou a leitura da carta recebida dessa matrona e ainda perguntou ao mensageiro aquilo que ficava por saber, proferindo uma admoestação a respeito de seu comportamento, desta maneira:

lamentei muito que você procedeu com seu marido de maneira que aquele edifício da continência que começa a crescer com ele desabou miseravelmente na ruína do adultério ao perder a perseverança.<sup>45</sup>

Em vista disso, a mulher cristã casada, ainda que adepta à renúncia sexual, para o bispo Agostinho, teria de ser serva de seu esposo. Ele disse, com estas palavras, a seguinte reprovação:

*E todo esse mal aconteceu porque tu não tratastes sua alma com a devida moderação. Embora por mútuo acordo tu tenhas se abstinido da união carnal, em todas as demais coisas devestes como esposa servir atenciosamente a teu marido [...]. Mesmo sendo fiel tivesse um marido infiel, mas seria preciso que tu se submetestes a ele o acordo com intuito de conquistá-lo para o Senhor, como os apóstolos exortaram.*<sup>46</sup>

Nessa parte da epístola, para Agostinho, mesmo que a esposa cristã tivesse optado pela continência perfeita, ela não poderia deixar de servir de forma cortês seu marido e cumprir o papel social delineado para as matronas romanas. Assim sendo, ao agir dessa forma, contrário ao que era esperado para uma notável casada cristã, a matrona Ecdícia não foi prudente e equilibrada, na ótica do Hiponense.

Mais uma vez, nessa missiva, Agostinho descreveu a respeito da subordinação da esposa ao marido, desta forma:

soube que prometestes a continência contra a sã doutrina, quando ele ainda não queria. Tu não devestes negar a dívida de seu corpo desde que sua vontade não estivesse de acordo com a dele para alcançar aquele bem que supera a castidade conjugal. Talvez não tenhas lido nem ouvido ou não tenhas prestado atenção ao apóstolo que disse: É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem sua mulher e cada mulher o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa; e a mulher faça o mesmo em relação ao marido. A mulher não dispõe de seu corpo; mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe de seu corpo; mas é a mulher quem dispõe. Não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum

45 AGUSTÍN, S. Carta 262... *Op. cit.*, 1.

46 *Ibidem*, 1. *Grifo nosso*.

acordo e por algum tempo, para que vos entregueis à oração; depois disso, voltai a unir-vos, a fim de que Satanás não vos tente mediante a vossa incontinência.<sup>47</sup> [...] *Pois com mais razão era preciso que tu que devias estar sujeita a ele, obedecendo sua vontade e concedendo o que lhe devia para que ele não fosse arrastado ao adultério por uma tentação diabólica. Deus teria aceito a vontade de manter a continência, embora renunciarias tal para não perder seu marido.*<sup>48</sup>

Percebe-se que as aspirações e intenções de uma casada, em Agostinho de Hipona, careciam de valores sem o consentimento de seu marido, pois aparentava que o mais relevante era a sujeição feminina ao masculino – num tipo de hierarquia doméstica. E, por outro lado, para o Hiponense, essa aparente atitude de liberdade de escolha de Ecdícia condicionou que seu esposo cometesse adultério.

À vista disso, a cristã Ecdícia tinha convencido seu esposo a se unir a ela, contrário a sua vontade, na prática da continência sexual, para observarem uma espécie de *casamento espiritual* em detrimento de uma convivência sexual ativa. Porém, o esposo dessa matrona não pode cumprir esse voto de castidade e apropriou-se de outra mulher como sua amante.<sup>49</sup>

No que lhe concerne, o bispo Agostinho nos revelou como teria de ser a genuína atitude de uma esposa cristã perante seu marido, assim:

E outra é a causa que aqui se tem que considerar diante de tudo, da esposa com seu marido. *Uma mulher casada não pode dizer: “Eu faço aquilo que desejo”, dado que ela não é sua dona, contudo ela pertence a sua cabeça, isto é, ao seu marido. Como recorda o apóstolo: era assim que as santas mulheres de outrora, que punham sua esperança em Deus, se adornavam, estando sujeitas aos seus próprios maridos. É o que vemos em Sara, que foi obediente a Abraão, chamando-lhe de senhor, cujas filhas são vós.*<sup>50</sup> E tenha em mente que Pedro fala aqui para as cristãs e não para as hebreias.<sup>51</sup>

Observa-se, nesse trecho epistolar, uma radical anulação da vontade de uma mulher casada cristã e um propósito de dominação masculina. Em Agostinho, a matrona casada tampouco poderia afirmar: “*Eu faço aquilo que desejo*” – fazer aquilo que ela desejasse deliberadamente. Vemos aqui, por consequência, uma representação de hierarquias de gênero e uma assimetria de poder, em que o masculino era superior e acima do feminino.

Igualmente, nessa perspectiva, para o Hiponense, o homem era a cabeça da mulher, e entendemos que ele reproduziu o clássico valor romano do

47 BÍBLIA... *Op. cit.*, 1 Coríntios 7, 1-5.

48 AGUSTÍN, S. Carta 262... *Op. cit.*, 2. *Grifo nosso.*

49 SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, Virgens independentes...** *Op. cit.*, p. 11.

50 BÍBLIA... *Op. cit.*, 1 Pedro 3, 3-6.

51 AGUSTÍN, S. Carta 262... *Op. cit.*, 7. *Grifo nosso.*

*paterfamilias*, pois o gênero feminino tinha de ser controlado por sua cabeça (seu dirigente, mandante, chefe, comandante, líder, isto é, aquele que estava acima dela). Em suma, o bispo Agostinho fez uso da tradicional proposição romana de superioridade masculina como argumento de convencimento discursivo.

Até mesmo no que se referia à doação de Ecdícia de parcela de seu patrimônio a dois personagens religiosos cristãos, tendo em vista finalidades caritativas, o Estridonense retratou que essa matrona: “deveria ter sugerido [tal questão] com submissão a teu marido e acatar obedientemente sua autoridade como *de cabeça tua que ele é*”.<sup>52</sup> Em respeito de sua fortuna e propriedades, Ecdícia não poderia compartilhá-las livremente e sem consentimento de seu esposo, pois, para aquela sociedade e também para o bispo Agostinho, o homem era a *cabeça*<sup>53</sup> da mulher, ou seja, a esposa era uma entre outras muitas posses do marido.

Nada obstante, sob outra perspectiva, subentende-se que, para a matrona Ecdícia, a continência sexual, o viver a pudicícia e sua consagração à divindade cristã, daria a ela liberdade perante um corpo sociocultural que excluía o gênero feminino e, dessa maneira, ela optou por ter uma conduta que considerava adequada para uma exemplar e distinta cristã na Antiguidade Tardia.

Por isso, mesmo que supostamente, acreditamos que essa matrona lutou contra os padrões patriarcais estabelecidos em seu tempo, numa tentativa audaciosa de romper com a excludente dominação masculina, advinda do mundo romano e das experiências cristãs.

Ademais, a matrona Ecdícia, ao realizar o voto de castidade, mesmo sendo casada e de forma independente, repudiou as vestes matronais de uma honrada esposa para se travestir de roupas das viúvas consagradas cristãs, muito similar a dos monges. Entretanto, tal fato deixou um pouco perplexo o bispo Agostinho, porque Ecdícia usava trajes ascéticos, sem consentimento de seu cônjuge.

Assim ele escreveu:

Ainda que tu gostes muito do vestido de uma monja, *poderias o propor e solicitar a anuência de seu marido, mas nunca poderias o colocar em ti, sem consultá-lo, pois estarias o desprezando*. Se ele não tivesse dado a permissão, tu perderias seu propósito? Nunca terias desagradado a Deus por vestiste como Suzana e não como Ana, mesmo com seu marido em vida.<sup>54</sup>

52 AGUSTÍN, S. Carta 262... *Op. cit.*, 8. *Grifo nosso*.

53 Em Agostinho, o homem era dono da mulher ou da esposa.

54 *Ibidem*, 9. *Grifo nosso*.

Esse Padre da Igreja, nessa parte, novamente nos demonstrou que a esposa cristã tinha que sempre submeter seu querer ao do seu marido, uma vez que, para ele, o autêntico comportamento para que uma cristã casada realizasse as aspirações divinas era acatar todas as ordens de seu esposo, nunca contrariando-o e desdenhando-o.

Em vista disso, salientamos que, desde os seus escritos sobre o matrimônio – *De Bono Conjugali* –, Agostinho tinha nos desvelado os arquétipos bíblicos de mulheres perfeitas que foram associados às cristãs honradas da Antiguidade, em seus respectivos estados de vida, a conhecer: Suzana, a casada;<sup>55</sup> Ana, a viúva;<sup>56</sup> e Maria, a virgem – essa última considerada por ele a mais perfeita.<sup>57</sup>

No desfecho da carta à Ecdícia, o Hiponense requisitou que essa matrona procurasse seu esposo e lhe pedisse as devidas escusas, por todo esse conflito no ambiente doméstico e, também, por não se submeter à autoridade marital, desta maneira:

*Escreva para ele dando satisfação, pedindo perdão já que pecastes contra ele, quando sem seu conselho e vontade, desfizeras de teus bens e pensavas que poderia fazer isso. Ao qual não significa que te arrependas de ter beneficiado os pobres, mas de não ter desejado que seu esposo fosse mediador e participe de sua boa obra. Assim sendo, por resto e com ajuda de Deus, prometeras que, se ele arrepende de sua torpeza e volte a viver a continência que abandonou, tu irá o servir em tudo como convém.*<sup>58</sup>

Agostinho, sem dúvida e explicitamente, imputou a culpa do adultério aos atos por ele considerados imprudentes, desobedientes e praticados pela matrona Ecdícia. Ainda, além de ser responsabilizada, essa cristã teria de se retratar junto ao teu esposo e, igualmente, garantir ser sua serva com toda robustez e entusiasmo.

Ante essa situação, o Hiponense se mostrou muito mais indulgente com o esposo de Ecdícia, porque ela tinha feito o voto de continência contra a vontade do marido, que foi conduzido a um provável estado de ira pelas atitudes cometidas por essa matrona cristã.<sup>59</sup>

Por fim, ao se observar toda essa conjuntura, percebemos que uma eventual “vítima” de uma atitude deliberada masculina (a infidelidade conjugal), em Agostinho, tornou-se “alcoz” de tudo aquilo que sucedeu

---

55 BÍBLIA... *Op. cit.*, Daniel 13.

56 *Ibidem*, Lucas 2, 36-38.

57 *Ibidem*, Lucas 1, 26-38.

58 AGUSTÍN, S. Carta 262... *Op. cit.*, 11.

59 SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, Virgens independentes...* *Op. cit.*, p. 12.

em seu ambiente familiar, porque nesse agrupamento social e religioso no qual Ecdícia estava inserida, habitualmente se imputava ao gênero feminino a culpa, a falta, o crime, o delito, a transgressão, a infração etc. E, por consequência, acreditamos que o conteúdo da atual epístola não era muito bem o que essa matrona aspirava receber por parte do bispo Agostinho.

## Considerações finais

O epistolário agostiniano, de uma maneira geral, segue um padrão de estilo de escrita no campo da clássica retórica romana, contudo com ponto de vista cristão. Dessa forma, constatamos sempre que, no princípio de todas as missivas, Agostinho realizou saudações aos seus destinatários, tanto homens quanto mulheres – ora objetas, ora revestidas de pronomes de tratamento e adjetivos positivos.

Por seu lado, as epístolas que temos conservadas de Agostinho ao feminino foram todas encaminhadas a senhoras notáveis da aristocracia da Península Itálica e, em suma, versaram a respeito de coisas habituais e recomendações espirituais.<sup>60</sup>

Na verdade, a postura da escrita do bispo Agostinho foi muito influenciada por debates externos com controvérsias religiosas travadas por ele no decorrer de sua carreira eclesiástica e de um pensador cristão. Então, verifica-se que essas epístolas analisadas nessa seção, também foram permeadas dessas discussões agostinianas e, supostamente, tais debates fizeram que Agostinho de Hipona se expressasse com insensibilidade em suas cartas para o gênero feminino.

Além do mais, Agostinho de Hipona comungou do conjunto de ideias existentes em seu tempo – cristãs e politeístas – a respeito do gênero feminino, pois entendia que as mulheres, por uma espécie de ordenamento natural, estariam submissas aos varões e que a estrutura física feminina era o ponto central e particular de sua inferioridade.<sup>61</sup> Fundamentado na estrutura física feminina, o masculino pensou a respeito do seu comportamento social e construiu condutas para as mulheres. Logo, o bispo Agostinho, sendo uma autoridade eclesiástica cristã, um romano e um homem de seu tempo, não fugiu dessas estruturas androcêntricas e de dominação masculina, como percebemos nos textos das cartas.

60 ENO, R. B. *Epistulae... Op. cit.*, p. 479.

61 MATTER, E. A. *Mujeres... Op. cit.*, p. 918.



Não obstante, em meio às múltiplas assimétricas representações de gênero do bispo Agostinho nessas epístolas, conseguimos enxergar algumas evidências de atitudes as quais mulheres notáveis cristãs e abastadas de Roma se empenharam e se arriscaram em executar. Nota-se, então, rupturas ante alguns padrões socioculturais preestabelecidos, existentes na sociedade romana na Antiguidade Tardia, por meio das diversas práticas de renúncias ascéticas e monásticas.

Em vista disso, estamos de acordo com que afirmou Elizabeth Clark, em sua obra *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity*, pois, ao verificar as fontes patrísticas em torno do feminino, ela escreveu que as riquezas e condição social dessas mulheres cristãs consagradas, pertencentes aos altos estratos sociais romanos, contribuíram para que elas tivessem um senso do seu próprio valor naquela sociedade. Igualmente, testemunhou que a experiência ascética das mulheres ricas de Roma pode ser entendida como resultado da utilidade social, bem como uma libertação pessoal.<sup>62</sup>

Em suma, abastadas mulheres cristãs tiveram liberdade para se locomoverem nas diversas regiões do Império Romano (virgens e viúvas), afastamento da submissão e dominação de um primeiro, segundo ou terceiro esposo (virgens e viúvas), capacidade de aprender e ensinar os textos bíblicos, valores tradicionais e outras línguas (viúvas e virgens), compartilhamento de suas riquezas materiais (virgens, viúvas e casadas) e tentativas de não serem controladas pelos esposos (as casadas). Entretanto, tudo isso ao preço de viverem a negação sexual e suas múltiplas práticas.

## Referências Bibliográficas

### Fontes primárias

AGUSTÍN, S. Carta 92. In: AGUSTÍN, S. **Obras Completas de San Agustín**. Cartas (1º). v. VIII. *Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 594-600.

AGUSTÍN, S. Carta 99. In: AGUSTÍN, S. **Obras Completas de San Agustín**. Cartas (1º). v. VIII. *Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

AGUSTÍN, S. Carta 127. In: AGUSTÍN, S. **Obras de San Agustín**. Cartas

---

62 CLARK, E. A. *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity*. *Anglican Theological Review*, Chicago, n. 63, p. 193, 1981.

(2º). v. XI. Edición bilingüe. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 27-37.

AGUSTÍN, S. Carta 130. *In*: AGUSTÍN, S. **Obras de San Agustín**. Cartas (2º). v. XI. Edición bilingüe. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 53-87.

AGUSTÍN, S. Carta 150. *In*: AGUSTÍN, S. **Obras de San Agustín**. Cartas (2º). v. XI. Edición bilingüe. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 317-318.

AGUSTÍN, S. Carta 188. *In*: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín XIb**: Cartas (3º). Edición bilingüe. *Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 5-17.

AGUSTÍN, S. Carta 262. *In*: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín XIb**: Cartas (3º). Edición bilingüe. *Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 512-522.

AURELII AUGUSTINI, S. Epistolæ. *In*: MIGNE, J. P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XXXIII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 61-1094.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da Paulus Editora. São Paulo: Paulus, 2002.

### Obras de referências

BLÁZQUEZ, N. Feminismo agustiniano. **Augustinus**, Madrid, n. 27, p. 3-53, 1982.

BUENACASA PÉREZ, C. Agustín de Hipona: *Monje, obispo y polemista*. *In*: SALVADOR VENTURA, F; CASTILLO MALDONADO, P; UBRIC RABANEDA, P; QUIROGA PUERTAS, A. J. **Autoridad y Autoridades de la Iglesia Antigua: Homenaje al profesor José Fernández Ubiña**. Granada: La Madraza, 2017, p. 305-323.

CASAMAYOR MANCISIDOR, S. *Casta, pia, lanifica, domiseda: modelo ideal de feminidad en la Roma tardorrepública (ss. II-I a.C.)*, **Ab Initio**, Madrid, n. 11, p. 3-23, 2015.

CANTARELLA, E. **Bisexuality in the Ancient World**. New Haven; London: Yale University Press, 1994.

CLARK, E. A. *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity*. **Anglican Theological Review**, Chicago, n. 63, p. 175-208, 1981.

CLARK, E. A. *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine*. **Journal of Feminist Studies in Religion**, v. 5, n. 2, 1989.

ENO, R. B. *Epistulae* (Cartas). In: FITZGERALD, A. (ed.). **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 467-483.

GUERRAS, M. S. **Os povos bárbaros**. São Paulo: Ática, 1991.

LEMOS, M. S. **Cristãos, pagãos e cultura escrita: as representações do poder no Império Romano dos séculos IV e V d. C.** 2009. 270f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

MATTER, E. A. *Mujeres*. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 913-922.

MARCOS SANCHEZ, M. M. **Las Mujeres de la Aristocracia Senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)**. Tesis Doctoral – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cantabria, Santander, 1990.

MCNAMARA, M. A. **L'Amicizia in S. Agostino**. Roma: Ancora, 2000.

ROBERT, J. N. **Os prazeres em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1995

SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, Virgens independentes**. São Paulo: Scritta, 1995.

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

VEYNE, P. **Sexo e Poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

# *Breves comentários sobre três passagens do diabo na vida de Anselmo de Bec, segundo a Vita Anselmi escrita por Eadmero (século XII).*

Joana Scherrer Carniel<sup>1</sup>

## **Introdução**

Eadmero (1060 – 1129) foi um monge na Igreja de Cristo da Cantuária, autor de uma das maiores e mais detalhadas informações biográficas que se possui acerca de Anselmo de Bec. O monge conheceu Anselmo em uma visita do abade às suas possessões na Inglaterra. Neste período, Anselmo exercia o cargo mais alto do mosteiro beneditino de Le Bec,<sup>2</sup> localizado na Normandia, estando com provavelmente quarenta e seis anos, enquanto

---

1 A autora é mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), desenvolvendo o projeto de pesquisa intitulado “As representações cristãs do mal e do Diabo segundo a obra *De casu diaboli* de Anselmo de Bec (séc XI)”, com o apoio institucional da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Contato: carnieljoana@gmail.com.

2 Padrão de vida monástica estabelecido por Bento de Núrsia (480-550) que se tornou a principal norma observada por todo o monasticismo ocidental, principalmente entre os séculos X e XI. A escola (destinada ao ensino dos mais jovens consagrados à vida monástica), a biblioteca e o escritório (onde eram copiados manuscritos) tornaram-se aspectos característicos das comunidades beneditinas. Nelas desenvolveu-se uma cultura monástica distinta, com seu estilo próprio de teologia. FERGUSON, S; WRIGHT, D. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 134 *et seq.*

Eadmero contava com apenas dezenove. A partir daquele primeiro encontro, os homens de fé tornaram-se amigos e Anselmo levou o jovem consigo como seu aluno.

No final do século XI e início do XII, era habitual que os monges de uma comunidade eclesiástica cujo abade lhes parecesse ser um homem de santidade excepcional, procurassem canonizá-lo após a sua morte, baseados em milagres registrados durante a sua vida. Evans discorre que Eadmero estava decidido a escrever de maneira extraordinariamente pessoal, diferente da forma com que um hagiógrafo<sup>3</sup> contratado após a morte de Anselmo o faria.<sup>4</sup> O autor em questão não conhecera Anselmo em sua juventude, ou antes de o abade ir à Inglaterra, mas fez o possível para convencê-lo a contar-lhe sobre os anos anteriores de sua vida, a fim de que suas próprias lacunas quanto ao conhecimento sobre a vida de Anselmo fossem preenchidas da maneira mais confiável possível, no caso, pelo sujeito da própria biografia aqui analisada.<sup>5</sup>

Southern,<sup>6</sup> por sua vez, supõe que Eadmero começou a escrever o que viu e ouviu, e, atuando como discípulo do abade, em pouco tempo aproveitou-se do hábito do mestre de falar sobre seu passado, para escrever sua biografia e hagiografia – a *Vita Anselmi* (1109-1120).<sup>7</sup> Sua abordagem envolve, além de uma descrição precisa e detalhada, o emprego de dispositivos literários como alegoria e retórica.<sup>8</sup>

3 Segundo Miatello, no dicionário online de termos literários, hagiografia vem do grego e se refere, etimologicamente, àquilo que foi posto por escrito, mais especificamente escritura sagrada. Historicamente, entretanto, o termo surgiu apenas como adjetivo usado para indicar a sacralidade que se atribuía a um escrito. Pereira explica que a literatura relativa aos santos é comumente designada na Idade Média de *Acta, gestae, vitae, passio e legenda*. E Miatello, por sua vez, aponta que somente a partir da Escola dos Annales (na década de 1960) os especialistas passaram a usar o termo “hagiografia” numa acepção muito próxima àquela dos autores do medievo, isto é, como sinônimo para designar obras escritas sobre os santos. O gênero textual-discursivo Hagiografia, portanto, surgiu quando os literatos cristãos intencionaram traduzir sua fé por meio de dispositivos discursivos do mundo antigo, como a retórica. Por serem obras escritas, as Vidas dos Santos correspondiam, assim, aos preceitos formais e às regras de composição que eram comumente utilizadas nas práticas letradas da época. Cf. MIATELLO, A. Hagiografia. E-Dicionário de Termos Literários (EDTL), coord. de Carlos Ceia, 2009. Disponível em: <<http://www.edtl.com.pt>>; PEREIRA, A. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica. *Revista de Mestrado de História*, Vassouras, v. 9, n. 10, p. 161-170, 2007.

4 EVANS, G. *Anselm*. Londres: Continuum, 1989, p. 1.

5 Miatello chama atenção para o sentido que se dava a uma biografia na Antiguidade e no Medievo: “A biografia antiga se ocupava com a narração da vida de grandes personagens, seus feitos, suas virtudes, as grandezas que construíram, etc. Eram compostas para exaltar esses personagens importantes, para imortalizar a memória de seus feitos.” Cf. MIATELLO, A. Hagiografia... *Op. cit.*

6 SOUTHERN, R. *Saint Anselm and his Biographer*. New York: Cambridge University Press, 1963, p. 3.

7 Cf. Eadmero. *Vita Anselmi*. *The Life of St Anselm*. Edição, introdução, notas e tradução feitas por Richard Southern. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1962.

8 STAUNTON, M. *Eadmer's Vita Anselmi: a reinterpretation*. *Journal of Medieval History*, Elsevier, v. 23, n. 1, p. 1, 1997, p. 1.

A carreira literária de Eadmero de Canterbury, assim, foi quase que exclusivamente voltada à escrita hagiográfica, escrita essa que revela um envolvimento crescente do discípulo-autor com os ensinamentos de Anselmo. Seus escritos mais famosos são a *Vita Anselmi* e a *Historia novorum em Anglia*, que juntos dão conta da vida privada (monástica e devocional) e pública de Anselmo. No entanto, o monge também ganhou reconhecimento entre os seus contemporâneos por compor diversas outras obras de vidas de santos durante o século XII: a *Vita Wilfridi*, *Vita Odonis*, *Vita Dunstani* e *Vita Oswaldi*.

A próxima seção inicia-se traçando a carreira monástica de Anselmo, tendo em perspectiva as narrativas da *Vita*,<sup>9</sup> e, por fim, analisam-se brevemente três episódios em que o diabo aparece na hagiografia, o que não é algo novo nesse gênero, tendo em vista que desde a Antiguidade Tardia os demônios e seu exército estavam constantemente ameaçando monges e ascetas.

## O monge Anselmo e sua ascensão no interior do claustro<sup>10</sup>

No contexto social do medievo, Anselmo fazia parte de uma família aristocrata, ainda que em declínio. O pai era lombardo e chamava-se Gundulfo, a mãe, vinda de uma antiga família borgonhesa – provavelmente relacionada à casa de Savoy, Ermenberga. Ambos nobres cidadãos da vila de Aosta.<sup>11</sup>

Após a morte de sua mãe e com aproximadamente vinte e três anos, o jovem Anselmo deixara sua habitação em Aosta. Ele permanecera vagando por três anos entre as fronteiras das atuais Itália, França e Suíça, tendo por fim, segundo Eadmero, chegado à Normandia, com o objetivo de conhecer e conversar com um certo mestre de nome Lanfranco.<sup>12</sup>

9 Coletadas da tradução para o inglês de Richard Southern. Eadmero. *Vita Anselmi...* *Op. cit.*

10 Segundo Lauwers, “a clausura [...] manifesta uma vontade de distanciamento do mundo profano e, portanto, uma forma de segregação social entre os ‘indivíduos-fora-do-mundo’ (os monges) e o resto da população.” Entretanto, a partir da época carolíngia, percebe-se uma significativa mudança de paradigma no monaquismo ocidental, com a abertura do mosteiro ao mundo exterior ou senão uma inserção deste mundo no seio do complexo monástico. LAUWERS, Michel. Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. *Territórios e fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 2, p. 5; 19, 2014. Disponível em: <<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/344>>.

11 SOUTHERN, R. *Saint Anselm and his Biographer...* *Op. cit.*, p. 8.

12 Eadmero. *Vita Anselmi...* *Op. cit.*, I, V, p. 8.

Lanfranco, por sua vez, nasceu na cidade de Pavia, Itália, no começo do século XI (1005), um acadêmico cujo reconhecimento derivou de sua formação nas escolas italianas de arte e direito liberal. Ele foi monge e prior de Le Bec entre 1042 até 1063, depois abade de St Étienne, Caen,<sup>13</sup> e posteriormente arcebispo de Canterbury (1070-1089). Anselmo, seu sucessor, chegou a Le Bec por volta de 1059, alcançando a função de prior deixada por Lanfranco em 1063; e alcançando a função de abade após a morte do fundador Herluino<sup>14</sup> em 1077, e, em 1093, novamente em sucessão a Lanfranco, tornou-se Arcebispo de Canterbury.<sup>15</sup>

A fama de Lanfranco trouxe Anselmo a Le Bec e, provavelmente, demais alunos de uma diversidade de lugares, fazendo crescer a influência e popularidade do mosteiro, que, segundo Vaughn parece ter sido a primeira instituição na Normandia a oferecer qualquer educação efetiva também aos leigos.<sup>16</sup> Foi dentro deste ambiente que Anselmo desenvolveu seus conhecimentos teológicos, tornando-se rapidamente íntimo entre os alunos de Lanfranco e aprendendo com ele as artes liberais, isto é, as disciplinas do *trivium* (gramática, retórica e dialética). Os estudos sob Lanfranco tornaram-se parte de um debate interno para Anselmo sobre como e onde ele poderia expressar sua vocação monástica.<sup>17</sup> Ao converter-se, então, ao monacato em 1060, propôs-se a imitar a vida dos mais religiosos monges de Le Bec, certamente Herluino e Lanfranco, tornando-se, assim, um exemplo para o resto da comunidade eclesiástica local.<sup>18</sup>

---

13 A abadia normanda beneditina de Saint-Étienne de Caen foi fundada em 1063 pelo Duque Guilherme da Normandia. Impressionado com as habilidades de Lanfranco, o Duque escolheu-o pessoalmente como abade em seu mosteiro recém-fundado na capital ducal de Caen. A ascensão meteórica de Lanfranco na hierarquia da Igreja dependia do e funcionava paralelamente ao poder crescente do Duque Guilherme. COLLINS, A. **Teacher in Faith and Virtue: Lanfranc of Bec's Commentary on Saint Paul**. Boston: Leiden, 2007, p. 4.

14 Herluino (997-1078) fora um cavaleiro e homem iletrado, que servira ao conde Gilbert de Brionne. Aos trinta e sete anos pediu para que fosse libertado de suas obrigações feudais para abraçar a vida religiosa. Aprendeu sobre as sagradas escrituras, e, visitando mosteiros vizinhos, ficara aparentemente escandalizado com as condutas inadequadas dos monges. Resolvera, então, afastar-se e viver em sua própria terra, iniciando a construção de uma Igreja, que logo depois se transformaria no mosteiro beneditino de Le Bec. HICKS, L. *Recreating medieval spatial understanding and meaning at the abbey of Le Bec-Hellouin, Normandy*. **Lamop**, Paris, v. 7, p. 46, 2014.

15 GASPER, G. *Theology at Le Bec*. In: POHL, B.; GATHAGAN, L. (org.). **A companion to the Abbey of Le Bec in the central Middle Ages**. Leiden: Brill, 2017, p. 206.

16 VAUGHN, S. *Anselm of Le Bec and Canterbury: Teacher by Word and Example, Following the Footprints of His Ancestors*. In: POHL, B.; GATHAGAN, L. (org.). **A companion to the Abbey of Le Bec in the central Middle Ages**. Leiden: Brill, 2017, p. 66.

17 GASPER, G. *Theology at Le Bec... Op. cit.*, p. 216.

18 Eadmero. **Vita Anselmi... Op. cit.**, I, VI, p. 11.

Quando foi escolhido para o cargo de prior, no contexto de um mosteiro beneditino daquela época, passou a assistir o abade na direção da instituição. Fazia, portanto, pedidos aos outros monges sob sua autoridade; cantava o Pai Nosso durante as matinas e vésperas; pregava na leitura durante a refeição diária; visitava os enfermos do mosteiro; recebia os convidados, determinava se um jejum seria quebrado para uma recepção hospitaleira e, por fim, também supervisionava a instrução dos irmãos nas disciplinas vitais para a educação monástica.<sup>19</sup>

Malgrado a isto, Anselmo possuiu também outros papéis a cumprir. Ele deveria estender o ensino iniciado por Lanfranco como um professor inspirador, amado e famoso em uma escola já bem povoada; e, simultaneamente, deveria servir como administrador, provavelmente assumindo a responsabilidade por todo o funcionamento da abadia. Isso porque, antes de deixar Le Bec, Lanfranco já havia assumido a maior parte das funções de diligência do mosteiro, enquanto o abade fundador Herluíno envelhecia e se tornara cada vez mais impossibilitado para o trabalho.<sup>20</sup>

Portanto, no período entre 1063-1077, certamente Anselmo teria assumido as preocupações administrativas, pastorais e teológicas em sua totalidade. E, com a morte de Herluíno em 1078,<sup>21</sup> Anselmo é consagrado abade de Le Bec. Foi neste período que ele sentiu confiança e liberdade para divulgar suas obras, escritas após anos de estudo com Lanfranco e por conta própria. Além de sua coleção de Orações e Meditações,<sup>22</sup> é autor de uma série de obras de teologia filosófica,<sup>23</sup> e compôs centenas de cartas sobreviventes.<sup>24</sup> Foi um autor que não “publicou” até ter a certeza do que queria dizer e como o queria dizer.<sup>25</sup>

19 ARCHAMBAULT, J. *Anselm's De Grammatico: structure, sources, pedagogical context*. 2016, p. 7. Disponível em: <<https://jacobarchambault.com/2016/05/>>.

20 VAUGHN, S. *Anselm of Le Bec and Canterbury...* Op. cit., p. 83.

21 Herluíno, cuja força já se havia esvaído, morre com 84 anos de idade tendo passado esse último ano de sua vida acamado. SOUTHERN, R. *Saint Anselm and his Biographer...* Op. cit., p. 35.

22 Os primeiros escritos de Anselmo foram suas Orações e Meditações. Foi através delas que ele se tornou conhecido no mundo monástico fora de Le Bec. *Ibidem*, p. 34.

23 A lista de obras anselmianas compostas em Le Bec são: *De grammatico* (1075); *Monologion* (1076); *Proslogion* (1078); *De veritate, De libertate arbitrii e De casu diaboli* (1080-1085) uma trilogia de tratados publicados com prefácio único; e provavelmente os primeiros esboços da *Epistola de incarnatione Verbi Dei* (1092).

24 Há aproximadamente uma coleção de 472 cartas sobreviventes redigidas por Anselmo, sendo 87 escritas ou recebidas como prior em Le Bec, e 60 escritas ou recebidas como abade. VAUGHN, S. *Anselm of Le Bec and Canterbury...* Op. cit., p. 59.

25 EVANS, G. *Anselm's life, works, and immediate influence*. In: DAVIES, B; LEFTOW, B. *The Cambridge Companion to Anselm*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 11.



Anselmo é reconhecido como uma das maiores figuras medievais por sua escrita teológica prolífica de grande renome – até hoje muito estudada, debatida e admirada. Mas era um homem de muitas facetas além da teologia, e apareceu em muito mais disfarces do que o de um simples teólogo. É importante observar um Anselmo unificado a partir de suas muitas *personas*: primeiro como aluno de Le Bec e simples monge, depois como prior e professor, papel que lhe rendeu influência, admiração e o início de sua santidade; e, finalmente, como um abade administrador ativo de grande autoridade filosófica e teológica.<sup>26</sup>

Deve-se evidenciar que a *Vita* de Eadmero não é isenta de crônicas sobre os desmedidos milagres e suas lições morais acrescentadas a uma imagem de santidade, como toda hagiografia medieval. A escrita hagiográfica também é uma escrita de memória, seu objetivo principal é preservar uma representação específica da figura de Anselmo. Ele é implicitamente comparado a numerosos santos em sua dignidade e perfeição. A formação literária de Eadmero foi marcadamente hagiográfica e teológica, colocando assim, seu personagem principal dentro dos padrões ideais de um santo monge e arcebispo, fornecidos por seus estudos medievais de hagiografia e tradição.<sup>27</sup>

Nesse sentido, como atesta Pereira:

Apesar de não haver manuais medievais de escrita hagiográfica, o relato hagiográfico obedece a regras precisas, estabelecidas e legadas pelos Pais da Igreja, que instituíram a história do povo cristão na sua marcha para a salvação. O discurso hagiográfico serve, nesse sentido, para expressar a presença do divino em um homem ou uma mulher, os quais os fiéis devem imitar para garantir a salvação eterna. Os documentos hagiográficos se caracterizam por uma organização textual, implicada no título, *acta, res gestae*, e são um léxico, manifestando virtudes e milagres.<sup>28</sup>

Nota-se, por exemplo, que após a nomeação de Anselmo como prior, Eadmero forja uma narrativa que visa mostrar um personagem mais contemplativo e maduro, obtendo visões proféticas, e estando pronto para todas as obrigações que viriam.<sup>29</sup>

A historiadora Sally Vaughn vai mais além em suas análises e conclui que tanto a *Vita Anselmi* quanto as outras *Vitas* sobre os grandes homens de Le Bec seguem um certo padrão de escrita,<sup>30</sup> sugerindo que o modo como os

---

26 VAUGHN, S. *Anselm of Le Bec and Canterbury...* *Op. cit.*, p. 58 *et seq.*

27 STAUNTON, M. *Eadmer's Vita Anselmi...* *Op. cit.*, p. 2.

28 PEREIRA, A. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica... *Op. cit.*, p. 199.

29 Eadmero. *Vita Anselmi...* *Op. cit.*, I, VII, p. 13 *et seq.*

30 Quase toda figura de destaque no movimento monástico associado a Le Bec atraiu uma *Vita*, e três *Vitas* estão em consonância com a *Vita Anselmi*, são estas: a *Vita Herluini*, composta

acontecimentos são narrados reflete ecos tanto da *Regra Pastoral* de Gregório Magno quanto da *Regra* de Bento de Núrsia. Dessa forma, a *Vita Anselmi* não é tanto um relato espontâneo das reflexões de Anselmo, mas é conscientemente modelado afim de apresentá-lo como um descendente primeiro de seus predecessores, Herluíno e Lanfranco, depois, de Gregório Magno e Bento de Núrsia. Além destes, pode-se considerar uma relação privilegiada de Anselmo com Gregório de Nazianzus,<sup>31</sup> cujos escritos Gregório Magno cita explicitamente em grande extensão na sua *Regra Pastoral*.

Sendo assim, a *Vita*, enquanto documento hagiográfico, é um modelo de comportamento para os fiéis e para o laicado e, por outro lado, seu culto e sua eficácia aparecem como um meio de expressar, por meio da literatura, percepções coletivas.<sup>32</sup> A vida de um santo inscreve-se na vida de um grupo, e Eadmero caracteriza Anselmo como o epítome das qualidades monásticas e como desinteressado pelos assuntos do mundo. Ele selecionou e reprimiu temas e episódios para desenvolver uma visão imutável e coerente do santo ideal.

## **A *Vita Anselmi* e o demoníaco<sup>33</sup>**

Todos os que procuram monges inevitavelmente encontrarão também demônios. Este seria também o caso de Anselmo de Bec, que durante sua vida deparou-se com diversos entes diabólicos e escreveu um extenso tratado sobre a Queda de Lúcifer intitulado *De casu diaboli* (1080-1085).

---

por Gilbert Crispin, abade de Westminster, no século XII; a *Vita Gundulfi*, escrita por um monge anônimo de Le Bec, também do século XII; e a *Vita Lanfranci* supostamente atribuída a Milo Crispin, igualmente no século XII. THOMSON, R. M. *The life of Gundulf, Bishop of Rochester*. Toronto: Centre for Medieval Studies, 1977, p. 1; VAUGHN, S. *Anselm of Le Bec and Canterbury...* *Op. cit.*, p. 58 *et seq.*

31 Para Vaughn a vida de Anselmo espelha a vida de Gregório de Nazianzus em grau notável, em um padrão familiar de Le Bec. Na *Vita Anselmi*, as ações de Anselmo também espelham as de Herluíno e Lanfranco na *Vita Herluini* ao começar como leigos, contemplando suas vidas e o cristianismo, tomando decisões de carreira significativas, voltando-se para o monaquismo e estudando seus conceitos através da contemplação, e rapidamente ascendendo ao governo de Le Bec – usualmente em passos de três anos. Ecos da *Regra Pastoral* e autobiografias de Gregório de Nazianzus na *Vita Anselmi* sugerem que, longe de ser um simples relato de testemunha ocular, é baseado em múltiplos exemplos. Anselmo e Eadmero podem ter adquirido, ou, pelo menos, lido, a *Vita* de Gregório de Nazianzus enquanto estavam em Roma entre 1097-1098. VAUGHN, S. *Anselm of Le Bec and Canterbury...* *Op. cit.*, p. 64 *et seq.*

32 PEREIRA, A. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica... *Op. cit.*, p. 196.

33 Originalmente, as palavras “demônio”; “diabo”; “satã”; “maligno” e “serpente”, são diferentes entre si e possuem diferentes significados que não cabem nesta seção. O importante aqui é que na época de Anselmo e da escrita do trabalho hagiográfico de Eadmero (séculos XI e XII), todas essas palavras estavam correlacionadas ao diabo e significavam o mesmo ente, dessa forma associados ao mal e ao pecado, configurando um ser a respeito do qual deve-se estar em constante vigilância.

O período de mais ou menos 34 anos de Anselmo em Le Bec, é retratado por Eadmero como sendo dos momentos mais felizes da vida de seu personagem, observando-o como um homem muito envolvido com a comunidade monástica. Entretanto, seu hagiógrafo não deixa de lado as provações com as quais Anselmo deparou-se durante seu monacato.

O demoníaco, por sua vez, fazia-se presente na vida monástica desde a Antiguidade Tardia, havendo ele tentado Antão (251-356) e Jerônimo (347-420) no deserto durante este período. O diabo, portanto, era certamente parte da abstração teológica dos monges que, ao entrarem no claustro, fugindo dos prazeres (e pecados) do mundo e dedicando-se ao trabalho e ao estudo das sagradas escrituras, constituíam-se “soldados de Cristo”, prontos para combater o maligno em todas as circunstâncias.

Na vida cotidiana, por outro lado, acreditava-se que o diabo interpretava um intrigante papel no universo cristão medieval, e que se fazia presente em muitos aspectos da vida, assim como os anjos e os santos. A crença de que ele atuava em diferentes cenários e situações reflete-se na diversidade de figuras que assume, tanto em sua forma quanto nos discursos que profere.<sup>34</sup>

Após sua entrada no mosteiro, Anselmo adquirira uma profunda consciência pessoal do pecado, e a *Vita* narra ao menos seis episódios em que intervém o demônio neste contexto. Spinelli discorre que os relatos de Eadmero são demasiados intrigantes no sentido de que se pode assimilar com estas histórias um pouco de como viviam os monges,<sup>35</sup> suas relações afetivas, o ambiente psicológico, as inimizades e contendas, o imaginário religioso em que se aninhavam e também seus fantasmas. Serão citados e comentados três destes episódios em que o Diabo intervém na narrativa da vida anselmiana enquanto ainda exercia o cargo de prior.

A primeira aparição que se apresenta é o relato sobre um jovem chamado Osbern, recém chegado ao mosteiro, descrito da seguinte maneira por Eadmero:

[Osbern] distinguia-se pela avidez de sua mente e por sua habilidade em diferentes tipos de trabalhos manuais, características nele que mantinham uma boa promessa para o futuro. Mas suas boas qualificações foram muito

---

34 AGUIAR, C. **Com a permissão de Deus**: o papel do diabo em narrativas de milagres (Península Ibérica, séculos XIII - XIV). 2017. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2017, p. 10. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/24422>>.

35 SPINELLI, M. O Itinerário Filosófico De Anselmo De Cantuária. **Revista Portuguesa De Filosofia**, Braga, v. 64, n. 1, p. 242, 2008.

desfiguradas por seu caráter realmente difícil e também pelo ódio mordaz com o qual perseguiu Anselmo.<sup>36</sup>

Apesar deste “ódio mordaz” contra Anselmo, seu biógrafo faz questão de destacar a paciência e o amor com que ele tratara Osbern, a fim de ensiná-lo e encorajá-lo a disciplinar seus instintos, empenhando-se assim para trazê-lo ao padrão de vida monacal. Entretanto, “justo quando esperava que o jovem traria muito lucro para a igreja, Osbern foi tomado por uma grave enfermidade corporal e confinado à sua cama”.<sup>37</sup> Durante este período, o prior cuida diligentemente de seu amigo, que não resiste e padece. Então, em uma noite, Anselmo o vê em sonhos:

Osbern apareceu como um homem vindo de um desmaio ou de um sangramento excessivo. O pai [Anselmo] [pergunta]: ‘E então, filho, como vai você?’. E ele respondeu, com estas palavras: ‘Três vezes a velha Serpente se levantou contra mim e três vezes caiu para trás; e o Senhor Deus me libertou’. Quando ele falou, Anselmo acordou, abriu os olhos, e Osbern desaparecera.<sup>38</sup>

Eadmero inclui então, ao relato, a interpretação que o próprio Anselmo obteve do sonho:

A antiga Serpente, disse ele, levantou-se contra si três vezes porque o diabo acusou-o, em primeiro lugar, dos pecados que havia cometido após seu batismo e antes de ser oferecido por seus pais ao serviço de Deus no mosteiro. Em segundo, acusou-o dos pecados que cometera entre a sua oblação, feita por seus pais e sua profissão. Em terceiro, acusou-o dos pecados que havia cometido entre sua profissão e sua morte. Mas três vezes ela recuou porque descobriu que os pecados nos quais ele caíra enquanto ainda estava no mundo haviam sido apagados pela fé de seus pais ao oferecê-lo a Deus; e os pecados que ele depois cometera enquanto vivia no monastério antes de suas profissões, expiaram-se naquela profissão; e os pecados de que fora culpado após a sua profissão e antes de sua morte, redimiram-se por sua verdadeira confissão e penitência durante seu leito de morte. E assim a Serpente lamentou que a perversa astúcia com a qual ela o tinha atraído para o pecado, foi pelo julgamento justo de Deus, voltado para à sua própria cabeça, para o amontoado de sua própria condenação.<sup>39</sup>

36 Tradução livre do inglês: “*was distinguished by the keenness of his mind and by his skill in different kinds of handiwork, and he had the stuff in him which held out good promise for the future. But his good qualities were much disfigured by his really difficult character, and also by the mordant hatred with which he pursued Anselm*”. Eadmero. *Vita Anselmi...* Op. cit., I, X, p. 16.

37 Tradução livre do inglês: “*just as he was hoping that the young man would bring much profit to the church, he was seized with a serious bodily infirmity and confined to his bed*”. *Ibidem*, I, X, p. 17.

38 Tradução livre do inglês: “*Osbern appeared like a man coming round from a faint or from an excessive bleeding. To whom the Father: “Well, son, how it is with you?” And he replied, in these words: “Thrice the old Serpent rose up against me, and thrice fell back, and the the Lord God set me free.” When he had spoken, Anselm awoke, opened his eyes, and Osbern had disappeared*”. *Ibidem*, I, X, p. 18.

39 Tradução livre do inglês: “*The old Serpent, he said, rose up against him thrice because the devil accused him, firstly, of the sins which he had committed after his baptism and before he was offered by*

Neste breve relato, percebe-se que a “antiga serpente”<sup>40</sup> é um dos agentes do maligno, pois edificou-se contra Osbern, todavia, é o diabo quem o acusa propriamente, submergindo por esta faceta e remetendo aí uma de suas primeiras funções bíblicas, a do *diabolos* grego (acusador).<sup>41</sup>

Acusa-o por conta de seus pecados após o batismo, o que é relevante, pois, na sociedade medieval, este era o primeiro e único sacramento que garantia a possibilidade de a alma ascender ao Paraíso. A segunda acusação, aparentemente relacionada à vida secular anterior à clausura monacal, pode sugerir que o próprio Osbern não desejava servir à vida monástica, e um indício a essa elucubração é o grande ódio que o monge possuía contra Anselmo e a descrição de sua difícil personalidade.

Talvez a última acusação diabólica, referente a pecados que ocorreram enquanto Osbern já se havia ordenado, seja a mais temerosa, uma vez que tal comportamento profano dentro dos sagrados muros do claustro decerto seria preocupante. Mas o andamento da narrativa representa a entrada no mosteiro como salvação do jovem, evidenciando que a serpente recuara ao deparar-se primeiro com a fé dos pais de Osbern, depois com a honrosa profissão a que se submetera e, por último, com a expiação dos pecados após sua morte.

Nesse sentido é que atesta Vauchez,<sup>42</sup> a respeito de o monaquismo na Idade Média Central ter representado a mais alta das dignidades, tendo sido

---

*his parents to the service of God in the monastery; secondly, he accused him of the sins which he had committed between his oblation by his parents and his profession; thirdly, he accused him of the sins which he had committed between his profession and his death. But thrice he fell back because he found that the sins into which he had fallen while he was still in the world had been blotted out by his parents' faith in offering him to God; and the sins which he afterwards committed while living in the monastery before his profession, he found blotted out in that profession; and the sins of which he was guilty after his profession and before his death, he found to his confusion wiped out and remitted by true confession and penitence on his death-bed. And so the Serpent lamented that the wicked cunning with which he had drawn him on to sin was by God's just judgement turned back on his own head to the heaping up of his own damnation". Eadmero. **Vita Anselmi...** Op. cit., I, X, p. 18 et seq.*

40 A “antiga serpente” remete-se aqui à figura tentadora e astuta do Éden, que leva à queda antropológica, contida no relato de Genesis 3. Segundo Aguiar esse adjetivo “antigo” é importante, pois reconhece e legitima as ações do diabo inserindo-as na tradição cristã e na própria história do cristianismo, conectando-a com sua condenação ao mal após ser expulso do céu e à sedução sofrida por Eva. AGUIAR, C. **Com a permissão de Deus...** Op. cit., p. 23.

41 Link, em sua obra, procura diferenciar a etimologia das palavras relacionadas ao mal, e explica que “satã” originalmente vem da língua hebraica, que significa adversário. Com a tradução das escrituras hebraicas (o Velho Testamento) para a língua grega (a chamada Septuaginta) entre os séculos III e I antes da Era Comum, o satã hebraico foi traduzido para *diabolos*, que no grego significava acusador. LINK, L. **O Diabo: a máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 24.

42 VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 40.

alçado a um grau de superioridade em relação aos outros estados de vida, uma vez que o homem que se afastava das coisas mundanas tornava-se santo, mergulhado em rezas e voltado à salvação da alma: “Assim, é possível compreender por que muitos textos espirituais medievais apresentam a entrada no claustro como um acontecimento tão importante, se não mais, quanto o batismo”.<sup>43</sup>

Por fim, podemos observar a capacidade de identificação do mal reservada a Anselmo, discernimento esse de que apenas um homem santo poderia dispor. O prior conclui sua interpretação com uma reflexão teológica sobre o significado da “queda do diabo” na vida cotidiana. Cada vez que um monge é tentado, o diabo levanta-se – porque quando fora sentenciado ao Inferno, foi incumbido de apontar as falhas dos cristãos, de forma a acusar aqueles que não merecem serem salvos. Entretanto, a cada vez em que a tentação é superada (porque o homem que peca pode ser absolvido), os laços da mesma convertem-se em um peso que obriga o diabo a repetir a queda original.<sup>44</sup>

Outra interessante ocorrência da aparição do diabo é acerca de um “milagre” realizado por Anselmo:

Havia um tal jovem no mosteiro obstinado a nunca, de forma alguma, colocar sua mão nos órgãos genitais. O rancor do diabo, estimulado por essa determinação, fez o jovem sentir sofrimento e angústia naqueles membros pecaminosos a ponto de o fardo tornar-se intolerável. Sua carne era pesada, como se um grande peso de chumbo estivesse ligado àquela porção de seu corpo e o atraísse para baixo. Ele não pôde evitar que sua grande ansiedade aparecesse em sua aparência, e quando Anselmo perguntou qual era o problema, a causa não podia ser ocultada. O jovem foi aconselhado a colocar a mão no local enfermo para descobrir que tipo de problemas havia ali; mas isso, por vergonha, recusou-se a fazer, temendo quebrar seu voto. Então Anselmo levou consigo um dos irmãos, um homem muito velho e piedoso, e conduziu o jovem enfermo para um lugar privado, para que ele pudesse descobrir qual era a natureza de sua doença e dar-lhe o auxílio que pudesse. E qual foi a sequência? Sua carne foi encontrada completamente sadia, e eles não ficaram surpresos. Imediatamente todos os problemas causados pelo demônio cessaram e nunca mais o jovem se viu perturbado dessa maneira: o mero fato de que Anselmo, inspirado por uma piedade paterna e refletindo que para o puro todas as coisas são puras, ter olhado para ele, o livrou do sofrimento tão grande.<sup>45</sup>

43 VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental...** *Op. cit.*, p. 41.

44 PARRA, J. *La caída del demônio de Agustín a Anselmo*. In: CASTAÑEDA, F. (org.). **Tratado de la caída Del demônio**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005, p. 246.

45 Tradução livre do inglês: “*There was one such young man in the monastery who had resolved on no account to put his hand on his genital organs. The devil’s spite was stirred by this resolve, and*

Spinelli adjetiva esse relato como curioso,<sup>46</sup> ilustrando por si só e de maneira aprofundada o peso do ambiente em que os monges viviam, seu estado psicológico e sua visão de mundo cultivada. Pode-se perceber o vultuoso ascetismo empenhado pelo temor do jovem ao tocar seus órgãos genitais. A noção de que a condição carnal é má, e que se deve estar cada vez mais afastado da carnalidade pois a plena virtude exigia o domínio de si mesmo significando assim a rejeição do prazer – a sexualidade – é que levava o noviço a pecar. Segundo Vainfas,<sup>47</sup> por sua vez, a ascese era uma das principais marcas da sociedade medieval. Por isso o monge propõe a si mesmo que não tocará em suas partes, chegando ao ponto de sofrer (talvez pela falta de higiene) mas não quebra sua promessa.

Seu comportamento estava de acordo com o ideal monástico da época, de que só através de uma renúncia absoluta de si, o cristão podia tornar-se agradável a Deus. Mortificando o corpo por meio da abstinência e da continência, o sofrimento voluntário era uma das alternativas que permitia ao homem, degradado pelo pecado, restaurar na terra o estado primeiro de inocência e chegar à liberdade espiritual.<sup>48</sup> E, visto que o corpo é o centro da produção do prazer e, portanto, de atos pecaminosos, a sexualidade aparece sempre ao lado da mácula, vista como antagonista do sagrado.<sup>49</sup>

Satã, por sua vez, insere-se nesta narrativa como a provação da santidade do monge. Ele adquire aqui o papel de tentador, o qual Baschet indica ser uma de suas armas favoritas,<sup>50</sup> pois trabalha cotidianamente para

---

*he made the young man feel such pain and anguish in those members that he found the burden intolerable. For his flesh felt so heavy that it was as if a great weight of lead were attached to that part of his body drawing him downwards. He could not prevent his great anxiety showing itself in his appearance, and when Anselm asked him what was the matter, the cause could not be concealed. He was advised to place his hand on the ailing place to discover what manner of trouble was there; but this, for shame, he refused to do, fearing to break his vow. Then Anselm took with him one of the brethren, a very old and pious man, and led the ailing youth aside to a private place so that he might discover what was the nature of his disease and give him such aid as he could. And what was the sequel? His flesh was found altogether sound, and they were not a little astonished. Immediately all this trouble caused by the devil ceased and never again was the young man vexed in this way: the mere fact that Anselm, inspired by a fatherly pity and reflecting that to the pure all things are pure, had looked on him freed him from so great a distress".* Eadmero. **Vita Anselmi...** *Op. cit.*, I, X, p. 23 et seq.

46 SPINELLI, M. O Itinerário Filosófico De Anselmo De Cantuária... *Op. cit.*, p. 243.

47 VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1992, p. 8.

48 VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental...** *Op. cit.*, p. 52.

49 MAZIOLI, A. **O Livro das confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV**. 2018. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Espírito Santo, 2018, p. 82. Disponível em: <<http://www.historia.ufes.br/pt-br/pos-graduacao/PPGHIS/detalhes-da-tese?id=9706>>.

50 BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C (org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 323.

desviar os bons do caminho reto; sendo o agente do desencorajamento e da perversão doutrinal. Duby,<sup>51</sup> por sua vez, afirma: “O mal existe e age livremente, tem o poder de seduzir os homens e de infestar seu espírito”. Entretanto, sempre perde a batalha. Neste relato, quem o liberta da terrível aflição é a figura santificada de Anselmo, concluindo-se, como faz Baschet que “nos relatos hagiográficos, o diabo é o oponente que valoriza o triunfo do santo herói sobre ele. Para os vivos, esses relatos servem de exemplo e mostram como se livrar dos assaltos do diabo”.<sup>52</sup>

Por último, Eadmero discorre acerca de um episódio em que Anselmo, já muito conhecido em sua comunidade na Normandia, fora chamado a discursar em diversas abadias circundantes:

as pessoas aglomeravam-se ao seu entorno vindas das mais diversas partes para buscar seus conselhos. Sua notoriedade alimentou fortemente a inveja do diabo, que tentou desvir desse propósito os fiéis por enganos secretos, se possível, ou por ameaças abertas.

Por exemplo, havia um certo cavaleiro chamado Cadulus, que uma noite estava vigiando e orando a Deus, quando ouviu o diabo, passando-se pela voz de seu escudeiro, gritando e fazendo um alvoroço fora da igreja onde encontrava-se, lamentando que seu alojamento havia sido saqueado por ladrões que apreenderam e levaram seus cavalos e todos os seus bens, os quais nunca seriam recuperados, a menos que ele viesse rapidamente. Mas o cavaleiro, pensando ser um mal maior deixar de rezar do que perder seus bens, não fez nenhum movimento. Nisso o diabo, enraivecido com o desprezo com que fora tratado, transfigurou-se um urso, pulou de cabeça pelo telhado da igreja e caiu diante do devoto homem, esperando perturbá-lo em seu momento de oração, pelo horror e barulho de sua queda. Mas o cavaleiro, tomado por sua fé, permaneceu quieto e enfrentou o monstro sem movimento. Depois do ocorrido, o homem quis construir sua vida sobre fundamentos mais sacralizados, aproximando-se de Anselmo com a intenção de obter seus conselhos sobre este assunto.

Enquanto ele avançava seu caminho, o Inimigo perverso irrompeu com um grito humano ao seu lado, proferindo estas palavras: ‘Cadulus, Cadulus, onde tu estás indo?’ Interpelado, o cavaleiro parou desejando conhecer de quem era a voz que dirigia-se a si, e o diabo repetiu suas palavras, dizendo: ‘Para onde tu vais Cadulus? O que é que te obrigas tanto a visitar aquele prior hipócrita? Certamente tua reputação está muito em desacordo com o modo de vida dele. Por isso, meu conselho sincero é que tu voltes rapidamente, desvencilhando-se do risco de ser enganado por ele e ficar preso à loucura que agora o conduz. A sua hipocrisia já enganou muitos e, depois de os adular com vãs esperanças, despojou-os e deixou-os desamparados.’ Quando ouviu estas palavras e reconheceu que era o diabo quem as proferia, fortificou-se

51 DUBY, G. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 137.

52 BASCHET, J. *Diabo... Op. cit.*, p. 324.



com o sinal da cruz e continuou o seu caminho, ignorando o Inimigo. E depois? Ele ouviu Anselmo e, negando a si mesmo e renunciando ao mundo, entregou-se a uma vida religiosa tornando-se monge.<sup>53</sup>

Aqui o demoníaco reveste-se de inveja da popularidade e confiança atribuídas ao prior. Seu discernimento espiritual foi dramatizado por Eadmero nas materializações do diabo, que enfurecera-se ao ver a luz de Deus que brilhava sobre o monge. E, aparentemente sem justificação, é manifesto o esforço do diabo em aproximar-se e apossar-se do “bom homem” que estava na Igreja em oração.

Como estratégia de aproximação, a entidade assume a voz do escudeiro (uma de suas inúmeras armadilhas e metamorfoses) e tenta desviar Cadulus de suas preces, inventando mentiras acerca do roubo de seus bens. Todavia, desencaminhá-lo parece ser um trabalho árduo, pois o cavaleiro não dá atenção à encenação e persevera em sua ação – a prece, no medievo, era uma verdadeira arma contra às artimanhas demoníacas – e, desprezado, o diabo altera sua aparência para a de um urso, uma de suas características multifacetadas, objetivando distrair o homem por meio do medo e do espanto.

Após este episódio, o cavaleiro vai em direção a Anselmo e, durante seu percurso, o inimigo torna-se mais incisivo, procurando ofender e invalidar a imagem de santidade do prior. Mais uma vez renegado pelo homem, Cadulus aconselha-se com o monge e convence-se de que deve entrar para a vida monástica.

---

53 Tradução livre do inglês: “*So people crowded to him from diverse parts to seek his counsel. At this the devil was sharply pricked with envy, and he tried to turn them aside from this purpose by secret deceits if possible, or otherwise by open threats. For instance, there was a certain knight called Cadulus, who was one night keeping vigil and saying prayers to God, when he heard the devil shouting and making an uproar outside the church where he was, in a voice like that of his squire, bewailing that the lodging had been broken into by robbers who had seized and carried off the knight’s horses and all his goods, which would never be recovered unless he came quickly. But the knight made no movement, thinking it a greater evil indeed to cease praying than to lose his goods. At this the devil was grieved at the contempt with which he was treated and, turning himself into the likeness of a bear, leaped headlong through the roof of the church and landed in front of him, hoping to disturb the knight in what he was doing by the horror and noise of his fall. But the knight remained quite still and braved the monster unmoved. After this, he wished to build his life on a more holy foundation, and he approached Anselm with the intention of obtaining his advice on this matter. While he was hastening on his way, the wicked Enemy broke forth into a human cry at his side, uttering these words: ‘Cadulus, Cadulus, where are you going?’ At these words the knight stopped, wishing to know who it was who had spoken, and the devil repeated his words, saying, ‘Where are you going Cadulus? What is it that so strongly compels you to visit that hypocrite prior? Certainly his reputation is quite at variance with the manner of his life. So my earnest advice is that you should return quickly, in case you are led astray by him and are entrapped in the folly which now leads you on. For his hypocrisy has already deceived many and, having buttered them up with vain hopes, has stripped them and left them destitute.’ When he heard these words and recognised that it was the devil who spoke, he fortified himself with the sign of the cross and continued on his way, ignoring the Enemy. And what then? He listened to Anselm, and having denied himself and renounced the world, he gave himself up to a religious life, and became a monk”.* Eadmero. *Vita Anselmi...* Op. cit., I, XXV, p. 42-43.

Pode-se observar que o diabo que aparece nesta passagem relaciona-se ao que Muchembled comenta acerca da figura do demônio antes do século XII,<sup>54</sup> um personagem que não inspira um terror extraordinário e paralisante. Eadmero apresenta uma espécie de diabo humano, disforme, certamente mau e agressivo, uma condição em que poderia ser encontrável na época. Contudo, sua agitação contra Cadulus e Anselmo apenas o torna mais vivo e serve igualmente para realçar a superioridade da vida monástica, baseada no ideal de serenidade e benevolência.

## Considerações finais

Anselmo, além de considerado santo pela Igreja, fora também um homem de carreira multifacetada, do estudante leigo, o monge simples, o professor e sujeito ativo na comunidade do mundo anglo-normando, eminente estudioso e teólogo, prior, abade e, finalmente, arcebispo. Sua carreira tanto política quanto eclesiástica é notável.

A *Vita Anselmi*, longe de ser a verdade sobre o personagem histórico, é também uma interpretação da vida de Anselmo informada pela tradição da Igreja. Eadmero tinha uma série de objetivos em mente ao escrever a *Vita*: representar eventos, exaltar Anselmo como santo, defender a reputação de seu mestre, edificar o leitor através do exemplo de Anselmo e do discurso relatado.<sup>55</sup>

Os capítulos da *Vita* aqui recortados demonstram que a santidade do prior não só lhe dá a capacidade de lutar com sucesso contra os demônios que aparecem, mas de também vislumbrar as razões pelas quais a vocação monástica deve ter precedência sobre todos os outros deveres.

Por certo, o diabo é o resultado da exegese cristã para o mal. Representa assim a significação de forças hostis, dentro e fora da consciência, a destrutividade deliberada. Suas imagens muitas vezes refletem as estruturas com as quais ele estava familiarizado na sociedade do seu tempo, podendo-se entender, assim, que sua caracterização é descontínua, inclusive nos relatos de Eadmero. Ele é observado sobretudo através das ações que realiza e dos efeitos que produz. Malgrado a este fato, cabe ressaltar, como defende Delumeau,<sup>56</sup> que somente a partir da Idade Moderna é que o

54 MUCHEMBLE, R. **Uma história do diabo**: séculos XII-XX: Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 23.

55 STAUNTON, M. Eadmer's *Vita Anselmi*... *Op. cit.*, p. 14.

56 Cf. DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800 – uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

demoníaco torna-se o monstro grandioso e o temor da humanidade como um todo.

O tempo da escrita da *Vita Anselmi*, isto é, os séculos XI e XII, são o período em que, paulatinamente, o diabo passa a ocupar mais espaço na crença dos cristãos ocidentais, tornando-se uma figura mais presente no cotidiano, sem estar, entretanto, em primeiro plano, sem causar medo generalizado, como podemos atestar nos próprios relatos aqui expostos. O monge deve estar constantemente consciente do perigo do diabo, mas, pela graça divina e sua vida ascética, ele é sempre mais forte que o demônio e tem consigo a habilidade de repulsá-lo.

## Referências Bibliográficas

Fonte

Eadmero. *Vita Anselmi. The Life of St Anselm*. Edição, introdução, notas e tradução feitas por Richard Southern. Thomas Nelson and Sons: Edinburgh, 1962.

Obras de referência

AGUIAR, C. **Com a permissão de Deus: o papel do diabo em narrativas de milagres (Península Ibérica, séculos XIII - XIV)**. 2017. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/24422>>.

ARCHAMBAULT, J. **Anselm's *De Grammatico*: structure, sources, pedagogical context**. 2016. Disponível em: <<https://jacobarchambault.com/2016/05/>>.

BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J. C. (org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 319-331.

COLLINS, A. **Teacher in Faith and Virtue: Lanfranc of Bec's Commentary on Saint Paul**. Boston: Leiden, 2007.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 – uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

DUBY, G. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 2002.

EVANS, G. **Anselm**. Londres: Continuum, 1989.

EVANS, G. *Anselm's life, works, and immediate influence*. In: DAVIES, B; LEFTOW, B. **The Cambridge Companion to Anselm**. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 5-31.

FERGUSON, S; WRIGHT, D. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009.

GASPER, G. *Theology at Le Bec*. In: POHL, B; GATHAGAN, L. (org.). **A companion to the Abbey of Le Bec in the central Middle Ages**. Leiden: Brill, 2017, p. 206-227.

HICKS, L. *Recreating medieval spatial understanding and meaning at the abbey of Le Bec-Hellouin, Normandy*. **Lamop**, Paris, v. 7, p. 46-57, 2014.

LAUWERS, M. Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. **Territórios e fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 4-31, 2014. Disponível em: <<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/344>>.

LINK, L. **O Diabo**: a máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MAZIOLI, A. **O Livro das confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Espírito Santo, 2018. Disponível em: <<http://www.historia.ufes.br/pt-br/pos-graduacao/PPGHIS/detalhes-da-tese?id=9706>>.

MIATELLO, A. **Hagiografia**. E-Dicionário de Termos Literários (EDTL), coord. de Carlos Ceia, 2009. Disponível em: <<http://www.edtl.com.pt>>.

MUCHEMBLED, R. **Uma história do diabo**: séculos XII-XX: Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

PARRA, J. *La caída del demônio de Agustín a Anselmo*. In: CASTAÑEDA, F. (org.). **Tratado de la caída Del demônio**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005, p. 244-267.

PEREIRA, A. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica. **Revista de Mestrado de História**, Vassouras, v. 9, n. 10, p. 161-170, 2007.

SOUTHERN, R. **Saint Anselm and his Biographer**. New York: Cambridge

University Press, 1963.

SPINELLI, M. O Itinerário Filosófico De Anselmo De Cantuária. **Revista Portuguesa De Filosofia**, Braga, v. 64, n. 1, p. 241–273, 2008.

STAUNTON, M. *Eadmer's Vita Anselmi: a reinterpretation*. **Journal of Medieval History**, Elsevier, v. 23, n. 1, p. 1-14, 1997. Disponível em: <[https://doi.org/10.1016/S0304-4181\(96\)00025-5](https://doi.org/10.1016/S0304-4181(96)00025-5)>. Acesso em: 06 mar. 2020.

THOMSON, R. M. **The life of Gundulf, Bishop of Rochester**. Toronto: Centre for Medieval Studies, 1977.

VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1992.

VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VAUGHN, S. *Anselm of Le Bec and Canterbury: Teacher by Word and Example, Following the Footprints of His Ancestors*. In: POHL; B; GATHAGAN, L. (org.). **A companion to the Abbey of Le Bec in the central Middle Ages**. Leiden: Brill, 2017, p. 57-93.

# *O processo de latinização da liturgia em Santiago de Compostela (séc. XI-XII)*

Jordano Viçose<sup>1</sup>

As relações entre a Igreja de Santiago de Compostela e a Igreja de Roma não foram amistosas nos três primeiros quartéis do século XI. A desarticulação entre as duas sés era manifestada pelos costumes divergentes e pelos rituais próprios celebrados em grande parte da Península Ibérica no período anterior ao processo de latinização litúrgica iniciado em 1080.<sup>2</sup> Nos anos subsequentes à implantação do rito romano em território ibérico, as relações assumiram o tom do respeito anteriormente questionado e requerido pela santa sé.<sup>3</sup> A chancela papal consistia, para Compostela, em uma poderosa fonte de legitimação às suas pretensões eclesiásticas. A aproximação entre as duas Igrejas atendeu, indubitavelmente, a interesses recíprocos. A cúria pontifícia e a corte régia eram as instâncias nas quais o bispo de Santiago deveria atuar em benefício do alargamento do seu poder *senhorial-episcopal*.<sup>4</sup>

1 Doutorando em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo - UFES. Nossa pesquisa de doutoramento intitulada *Revoltas urbanas em Santiago de Compostela (séc. XII): aspirações à urbe realenga* recebe o fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: jordanovicose@gmail.com

2 Por latinização litúrgica entendemos a incorporação, em determinada liturgia local, dos ritos, práticas e costumes eclesiásticos romanos. O termo liturgia, segundo Ferguson, diz respeito à vida corporativa de adoração e louvor: música, oração, sacramentos e outros atos públicos de adoração, que exercem influência sobre as atitudes, ações e estilo de vida dos adoradores. FERGUSON, S. B; WRIGHT, D. F. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 378.

3 O rito romano representa, para a Igreja Católica Romana, a ortodoxia litúrgica.

4 O poder do bispo de Santiago não se reduzia a questões de ordem estritamente religiosa.

## **Da insubordinação: o olhar da *Historia Compostelana* sobre o período anterior a latinização litúrgica**

No concílio de Reims, em 1049, por arrogar-se o título de apostólico, qualificação própria do pontífice romano, o bispo de Santiago de Compostela, Crescônio (1035-1066) foi excomungado pelo papa recém-eleito Leão IX (1049-1054). Provavelmente o bispo compostelano levou em consideração o fato de sua igreja possuir as relíquias de um apóstolo de Jesus de Nazaré assim como havia em Roma, não cabendo, portanto, o estabelecimento de uma relação hierárquica entre as duas sés, mas de igualdade.<sup>5</sup> Apesar do anátema, Crescônio não só permaneceu no governo da Igreja de Santiago, como também não deixou de se valer do título de apostólico, isto é, a Igreja de Roma não conseguiu fazer cumprir o que ela determinou a princípio: o apartamento do bispo de Compostela das suas atividades pastorais.

O papado, palavra ainda carecedora de sentido no século XI, estava distante de ser o centro deliberativo inquestionável das comunidades cristãs. O poder do papa longe de ser um fim em si mesmo exercia-se de forma descentrada, díspar e maleável. Caso queiramos enxergar uniformidade nas ações do aparelho administrativo papal, “consistência nos seus princípios, continuidade na sua orientação, a regularidade da rotina e o fluido impecável da maquinaria institucional”,<sup>6</sup> estaremos querendo transportar para o século XII a mentalidade burocrática dos estados oriundos do século XIX.

A relação de rivalidade entre a Igreja de Santiago de Compostela e a Igreja de Roma, ancorada e fomentada pelos poderes e interesses locais, denotam o regionalismo que caracterizou o mundo medieval. Foquemos

---

O exercício da sua autoridade era uma simbiose de funções senhoriais e episcopais; além de chefe imediato da religião cristã, seu poder exercia-se sobre homens e terras confiados a ele por intermédio da sua condição de governante do senhorio de Santiago. Para um aprofundamento sobre o conceito de poder senhorial-episcopal, ver: ALVARO, B. G. *As veredas da negociação: uma análise comparativa das relações entre os senhorios episcopais de Santiago de Compostela e Sigüenza com a monarquia castelhano-leonesa na primeira metade do século XII*. 2013. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2013.

5 Segundo a tradição cristão-católica a igreja de Roma possui as relíquias de dois apóstolos de Cristo: Pedro e Paulo.

6 FLETCHER, R. A. *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*. Santiago de Compostela: Galaxia, 1993, p. 238.

nosso olhar não em direção a um papado que ordena e é obedecido, mas na pluralidade dos poderes decisórios envolvidos. “Durante a primeira metade do século XI, o papado esteve inextricavelmente preso a um forte enraizamento político regional”,<sup>7</sup> impedindo-o de se relacionar de forma mais intensa com as distantes localidades do mundo ocidental cristão. Fletcher destaca que “em finais do século X e princípios do XI a igreja de Galícia não tinha relações com papas”.<sup>8</sup> Agucemos o olhar para um primeiro caso de antagonismo envolvendo o bispo Compostelano Diego Gelmírez (1101-1140) e o papa Pascoal II (1099-1118) quando o primeiro buscava a honra do arcebispado para a sua igreja e teve os seus desejos freados pelo segundo. O motivo de tal infortúnio, segundo a *Historia Compostelana*, era que:

A igreja romana temia, em efeito, que a igreja compostelana, apoiada em tão grande apóstolo e após obter os direitos da dignidade eclesiástica, assumisse topo e o privilégio do senhorio entre as igrejas ocidentais e, como a igreja de Roma presidia e dominava as outras igrejas por causa de um apóstolo, assim também a igreja Compostelana presidisse e dominasse a outras igrejas por causa de seu apóstolo.<sup>9</sup>

Atentemo-nos, pois apesar do indeferimento papal ser já em tempos de Gelmírez, por conseguinte posterior aceitação do rito romano, as razões da negativa trazem à tona mágoas passadas. Não obstante, não é nossa intenção defender a argumentação endossada pelos elaboradores da *Compostelana* de que a Igreja de Roma possuía temor em relação às pretensões eclesiásticas de Compostela. Apesar de ser possível tal interpretação, nosso entendimento caminha na direção de perceber as divergências antecedentes a adesão da liturgia romana, pois o fundamento para não conceder a dignidade pedida por Gelmírez se sustentava, sobretudo na falta de obediência prestada pelos bispos de Compostela ao bispo de Roma.

O período de insubmissão é identificado pela *HC* aos tempos precedentes a latinização do rito. Podemos observar inclusive uma similitude com o papado dito reformador do período, pois a visão proposta pelos próprios

7 RUST, L. D. **Colunas de São Pedro**: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011, p. 152.

8 FLETCHER, R. A. **A vida e o tempo de Diego Xelmírez...** *Op. cit.*, p. 296.

9 “La iglesia romana temía, en efecto, que la iglesia compostelana, apoyada en tan gran apóstol y tras obtener los derechos de la dignidad eclesiástica, asumiera la cumbre y el privilegio del señorío entre las iglesias occidentales y, como la iglesia de Roma presidía y dominaba a las otras iglesias por causa de un apóstol, así también la iglesia de Compostela presidiese y dominase a las otras iglesias por causa de su apóstol”. *Historia Compostelana*. Introdução, tradução, notas e índices de FALQUE REY, E. Madrid: Akal, 1994, p. 302.



agentes históricos era a de que a partir de 1049 a Igreja de Roma até então corrupta e decadente, por ser governada por mãos laicas, passou a ser purificada e reformada por Leão IX (1049-1054) e seus sucessores apontados pelo imperador teutônico. A mesma linha de raciocínio é fornecida pela *HC* ao retratar o período anterior à aprovação do rito romano como oficial, os clérigos de Compostela são chamados de “grosseiros” e “praticamente não estavam submetidos a nenhuma disciplina eclesiástica”.<sup>10</sup>

Mesmo quando Gelmírez assume o governo da igreja de Compostela, os costumes hispânicos ainda se constituem um problema da ordem do dia. A orientação ultra-pirenaica dos elaboradores da *HC* não lhes permitiu emitir juízo diferente sobre os clérigos de Santiago: “totalmente ignorantes dos ofícios eclesiásticos”,<sup>11</sup> e sobre os seus costumes os comentários recriminadores foram: “sem barba feita, as vestes descosturadas e variadas, os pés com calçados pontiagudos e coisas deste teor ao modo dos cavaleiros”.<sup>12</sup> O *registrum* apresenta uma imagem negativa do período que antecedeu a latinização litúrgica, caracterizando-o como tempos de domínio da rudeza e ignorância, principalmente, dos clérigos. Napassagem a seguir isso pode ser observado:

E não é de admirar, sendo por aquele tempo quase toda Espanha rude e ignorante, pois nenhum bispo dos hispânicos rendia então algum serviço ou obediência a nossa mãe, a santa igreja romana. Espanha seguia a lei toledana, não a romana, porém depois que Afonso, rei de boa lembrança, entregou aos hispânicos a lei romana e os costumes romanos, desde então, esquecidas por completo as trevas da ignorância, começaram a se desenvolver entre os hispânicos as forças da Santa Igreja.<sup>13</sup>

A *HC* sendo uma obra oficial coordenada pelos olhos atentos de Gelmírez não poderia emitir juízos diferentes em relação ao período anterior a entrada da liturgia romana em território ibérico: Gelmírez

10 *Historia Compostelana... Op. cit.*, p. 110.

11 *Ibidem*, p. 555.

12 *Ibidem*, p. 300.

13 “Y no es de admirar, siendo por aquel entonces casi toda España ruda e ignorante, pues ningún obispo de los hispanos rendía entonces algún servicio u obediencia a nuestra madre la santa iglesia romana. España seguía la ley toledana, no la romana, pero después que Alfonso, rey de buena memoria, entregó a los hispanos la ley romana y las costumbres romanas, desde entonces, borradas por completo las tinieblas de la ignorancia, empezaron a desarrollarse entre los hispanos las fuerzas de la Santa Iglesia.” *Ibidem*, p. 297. A *Historia Compostelana* traz em outras passagens dizeres semelhantes: “en la iglesia del referido Apóstol cultivó con el arado de la disciplina a los clérigos, que allí vivían como brutos animales, los adornó con la honestidad de costumbres, y sometidos al yugo del rigor les obligó a esforzarse en estudio escolar” *Ibidem*, p. 195. Encontramos, igualmente, no *registrum* as seguintes informações: “puesto que la iglesia de Santiago era en aquellos tiempos ruda y sin disciplina, se dedicó [Diego Gelmírez] a trasplantar allí [Santiago de Compostela] las costumbres de las iglesias de Francia” *Ibidem*, p. 300.

tinha clareza dos benefícios que o papa poderia chancelar em seu favor. A aproximação entre a Igreja de Santiago e a Igreja de Roma tornou-se uma constante após o início do processo de latinização da liturgia. Chama-nos a atenção ainda o protagonismo régio, sustentado pela *HC*, na alteração do rito. Assunto ao qual voltaremos.

As contrariedades se somavam. A Igreja de Roma não admitia a evangelização da Península Ibérica desde Jerusalém pelo apóstolo Tiago, tampouco era ponto pacífico na cúria romana a presença dos restos mortais desse discípulo de Jesus em terras galegas. Gregório VII (1073-1085) em missiva enviada em 1073 “reconhecia a obra evangelizadora de São Paulo em terras hispânicas e também a de seus sucessores os Sete Varões Apostólicos”.<sup>14</sup> A mensagem do papa era bastante clara: tratava-se de vincular a evangelização dos territórios ibéricos a Paulo, e não a Tiago. Retirar ou minimizar a importância desse último na pregação do evangelho em terras hispânicas feria, diretamente, o bispocompostelano, visto que comprometia um dos seus principais trunfos na busca de poder: a origem apostólica da Igreja de Compostela.

Os desentendimentos e o distanciamento entre as igrejas ibéricas e Roma na primeira metade do século XI, excetuando as da Marca Hispânica, fizeram até mesmo o papa Alexandre II (1061-1073) temer um potencial “independentismo” que os reinos ibéricos poderiam alcançar com a *Reconquista*, levando-o a motivar os cristãos do outro lado dos Pirineus a também participarem de tal empreendimento.<sup>15</sup> Essa atitude demonstra o receio do pontífice com o pensamento unificador da Reconquista, afinal seria uma união dos cristãos peninsulares e não de toda a Cristandade. É preciso salientar que outras preocupações também moviam a ação do papa, entre elas a pressão islâmica em *Al-Andalus* conduzida pelos almorávidas, pois caso ultrapassassem os limites territoriais do norte da Península Ibérica seriam uma ameaça eminente a Roma e aos demais reinos cristãos.

As disputas e negociações formavam a base dos confrontos enfrentados pela Igreja de Roma na sua busca para se tornar a cabeça das igrejas e o seu

14 AYALA MARTÍNEZ, C. de. *Sacerdocio y Reyno en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII – XII*. Madrid: Sílex, 2008, p. 311.

15 A Reconquista foi um processo iniciado no século XI que tinha como meta a recuperação, pelos cristãos, dos territórios ibéricos perdidos para o Islão. Para uma compreensão mais abrangente sobre a formação da concepção de cruzada, veja: FLORI, J. *La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Trotta, 2003, p. 271. Já para uma análise do caso ibérico indicamos: VALDEÓN BARUQUE, J. *La Reconquista el concepto de España: unidad diversidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.

bispo a voz apostólica na terra a qual todos se curvariam. A latinização da liturgia se tornou importante elemento nesse contexto de uma Igreja romana não limitada à Península Itálica – sua inserção espacial –, mas, uma Igreja atuante que estendia a sua presença sobre todo o Ocidente. A *História Compostelana* é a principal fonte que temos disponível para o estudo das representações produzidas pelo período sobre a alteração litúrgica na Igreja de Santiago de Compostela. A obra possui como principal característica a contemporaneidade dos autores aos feitos narrados. Os escritores da *HC* participaram, em grande medida, dos eventos que descreveram: a palavra *história* assume aqui o seu significado original, ver com os próprios olhos.

Além disso, o objetivo central dos elaboradores do *registrum* era o de construir uma história engrandecedora dos feitos do bispo e, posteriormente, arcebispo de Santiago, Diego Gelmírez. O livro II da *HC*, dedicado aos logros do arcebispado de Gelmírez, narra, entre outros acontecimentos, a maneira como o bispo conquistou a dignidade metropolitana para a sua sé. Na sua busca pelo título de metropolitano, o bispo foi interpelado pelo papa Pascoal II com as seguintes palavras:

até agora a igreja Compostelana foi uma igreja soberba e arrogante conosco, até agora viu a igreja romana não como sua senhora, mas como igual e esteve ao seu serviço contra a sua vontade.<sup>16</sup>

Os dizeres atribuídos pela crônica a Pascoal II, novamente, repreenderam o comportamento dos bispos da Igreja de Santiago de Compostela, apontando para a soberba e arrogância deles. No entanto, na sequência o papa afirma:

todavia, posto que este bispo [Gelmírez] nos mostra tanta humildade e tanta submissão, já que a humildade tudo vence, se perseverar em sua humildade e em sua submissão, adiante poderá alcançar seu desejo com nosso consentimento.<sup>17</sup>

A *HC* deve ser interpretada como uma hagiografia de Gelmírez, seus elaboradores não pouparam esforços para apresentá-lo como balizador e definidor dos “vãos altos” dados pela Igreja de Santiago de Compostela na sua ascensão eclesiástica verificada na primeira metade do século XII. Dizendo isso não queremos afirmar que os escritores da *HC* criaram um quadro inexistente de tempestades anterior ao período de Gelmírez para depois glorificar os anos dourados com a sua subida ao trono de Tiago,

---

<sup>16</sup> *Historia Compostelana... Op. cit.*, p. 302.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 302.

todavia, é o de sustentar que as relações entre a Igreja de Santiago e a Igreja de Roma tiveram uma guinada no seu pontificado.

Tomemos outro relato da *Compostelana* que, dessa vez, notifica a presença de um legado papal na Galiza. Não sabemos o seu nome e nem a data precisa da sua estadia na *finisterrae*. De acordo com o *registrum*:

Quando veio a Galícia [legado], enviou à frente os seus mensageiros, segundo convinha, a Compostela para ver o bispo daquele lugar. Porém o bispo compostelano, após haver chamado a um dos tesoureiros da Igreja de Santiago: ‘Olhe – disse – aí está um cardeal da igreja romana. Lembra-te o quanto te obsequiou em Roma, na mesma medida o obsequie em Compostela. E quanto o serviu a igreja romana, de igual maneira lhe sirva a igreja compostelana’.<sup>18</sup>

Girardo, um dos autores da *HC*, ainda acrescenta que as palavras dirigidas ao representante do papa estavam carregadas de grande arrogância. Certamente, não escapa aos olhos à rispidez e o sentimento de vingança que estava imbuída a fala do bispo de Iria-Compostela. Fernando Lopez Alsina sugere que a causa do desafeto deveu-se à utilização do título de apóstolico pelo bispo Crescônio.<sup>19</sup> O cardeal romano foi mal recebido, pois assim também o teria sido o legado compostelano em sua viagem a corte papal para dar explicações a Leão IX dos argumentos que justificavam o uso daquela designação pelo bispo de Santiago. A vinda do legado papal, segundo a *HC*, tinha por objetivo ver “que ciência, que religião e que costume eclesiástico havia ali”.<sup>20</sup> Seu propósito, provavelmente, era a introdução do *officium romanum* nas terras hispânicas que, de acordo com o papa Gregório VII (1073-1085), em virtude do priscilianismo, do arianismo e da intensa presença muçulmana a verdadeira religião predicada pelos apóstolos havia se corrompido.<sup>21</sup>

De acordo com Lopez Alsina,

18 Cuando vino a Galicia, envió delante a sus mensajeros, según convenía, a Compostela para ver al obispo de aquel lugar. Pero el obispo compostelano, tras haber llamado a uno de los tesoreros de la iglesia de Santiago: “Mira – dijo – ahí está un cardenal de la iglesia romana. Ve y cuanto te obsequió en Roma, en la misma medida obséquiale en Compostela. Y cuanto te ha servido la iglesia romana, de igual manera sírvale la iglesia compostelana” *Historia Compostelana... Op. cit.*, p. 297 *et seq.*

19 LOPEZ ALSINA, F. et al. (coord.). **O século de Xemírez**. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2013, p. 306.

20 *Historia Compostelana... Op. cit.*, p. 297.

21 O arianismo e o priscilianismo foram doutrinas cristãs desenvolvidas ao longo do século IV. Enquanto a primeira defendia uma separação hierárquica da trindade negando a consubstancialidade, a segunda advogava as ideias de pobreza e austeridade. Ambas foram consideradas heréticas, respectivamente, nos concílios de Nicéia, em 325, e Zaragoza, em 380. AYALA MARTÍNEZ, C. de. **Sacerdocio y Reyno en la España Altomedieval...** *Op. cit.*, p. 311.

Gregório VII seguia questionando o estatuto apostólico da sede compostelana, a predicação do apóstolo Tiago no Ocidente, a presença do seu corpo em Compostela e a vigência da liturgia hispânica e desejava a plena integração da Hispânia em uma Cristandade ocidental, colocada sob a plena jurisdição pontifícia e dos seus legados apostólicos.<sup>22</sup>

A visita do legado papal visava negociar a alteração da liturgia em solo ibérico, por consequência, com esses dados podemos afirmar que o período da sualegacia antecedeu a supressão do rito hispânico pelo monarca Afonso VI (1072-1109) em 1080, após concílio celebrado em Burgos. Sabemos que naquela assembleia se fez presente o bispo compostelano Diego Peláez (1070-1088) que, segundo o medievalista Carlos de Ayala Martínez,<sup>23</sup> era um dos bispos defensores da tradição hispânica e, portanto, desfavorável ao câmbio litúrgico. A HC nos dá poucas informações sobre Peláez, advertindo-nos apenas da sua prisão a mando do rei Afonso, provavelmente, em 1087; levando-nos a acreditar na hipótese de que o seu aprisionamento, em alguma medida, esteve ligado à resistência mantida frente às “novidades” rituais romanas.<sup>24</sup>

## ***“A la voluntad de los reyes se doblan los cuernos de las leyes”*: a autoridade monárquica na latinização litúrgica dos reinos Hispânicos**

Afonso VI foi favorável à latinização da liturgia em seus reinos e as fontes hispânicas dos séculos XII e XIII foram categóricas ao atribuírem o protagonismo exercido pelo monarca tanto na adesão ao rito romano

22 Gregorio VII seguía cuestionando el estatuto apostólico de la sede compostelana, la predicción del apóstol Santiago en Occidente, la presencia de su cuerpo en Compostela y la vigencia de la liturgia hispánica y deseaba la plena integración de Hispania en una Cristiandad occidental, colocada bajo la plena jurisdicción pontificia y de sus legados apostólicos. LOPEZ ALSINA, F. et al. (coord.). **O século de Xemirez...** Op. cit., p. 307.

23 AYALA MARTÍNEZ, C. de. **Sacerdocio y Reyno en la España Altomedieval...** Op. cit., p. 312 et seq.

24 A Historia Compostelana sugere que o motivo da prisão de Diego Peláez está relacionado há um possível envolvimento dele em um complô contra o rei Afonso. Já Montenegro dá a entender que a prisão de Peláez e o seu despojamento da dignidade episcopal teve a ver com asua eleição feita por Sancho II, irmão mais velho de Afonso VI. De forma geral a HC apresenta uma imagem negativa de Diego I acentuando que “vivió hasta tal punto entregado a las preocupaciones del mundo que no adapto, como era sudeber, su vida interior a la norma del hábito eclesiástico”. Já o *Liber Santi Iacobi*, concede-lhe outra caracterização, reconhecendo-o como “esfozadíssimo guerrero y generoso varón”. *Historia Compostelana...* Op. cit., p. 299; MONTENEGRO, J. *El cambio de rito en los reinos de León e Castilla según las crónicas*. In: MARTÍNEZ SOPENA, P; RODRIGUES, A. (org.). **La construcción medieval de la memoria regia**. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 2011, p. 78; *Historia Compostelana...* Op. cit., p. 77; *Liber Sancti Iacobi* ‘Codex Calixtinus’. MORALEJO et al. (org.) Reedición X. Carro Otero. Pontevedra: Xunta de Galicia, 1992, p. 570.

quanto na supressão do rito hispânico. Afonso se tornou irreduzível diante das pressões contrárias a alteração ritual, de acordo com Rubio Sadia,<sup>25</sup> ele “estava disposto a impor sua vontade, passando por cima de qualquer resistência”. Uma das crônicas mais próximas temporalmente do câmbio litúrgico é a *Crónica delobispo Don Pelayo de Oviedo* (doravante CP), escrita em princípios do século XII, nela temos sinais da posição preeminente assumida pelo rei Afonso na introdução do rito romano em seus territórios. Segundo a CP:

Então o rei Afonso enviou, rapidamente, legados a Roma ao papa Hildebrando, chamado Gregório VII. Fez, portanto, isso porque quis ter o rito romano em todo seu reino. Assim, pois, o recordado papa enviou a Espanha o seu cardeal Ricardo, abade de Marselha. O qual celebrou um concílio na cidade de Burgos e confirmou o rito romano em todo o reino do rei Afonso. No ano de 1076.<sup>26</sup>

Notemos que o papa enviou seu cardeal às terras hispânicas somente depois de Afonso ter enviado legados à santa sé. Ele age segundo a sua vontade. O rei desejava, segundo a CP, que o rito romano fosse implantado em todo seu reino, ficando-nos claro a atribuição de tal feito ao monarca. De acordo com Adeline Rucquoi,<sup>27</sup> Afonso era herdeiro do modelo teodosiano da qual a tradição hispânica derivou; seu poder supremo era exercido “sobre seu reino, o *imperium*, e fazia dele defensor *fidei*, ou seja, o *pontifex maximus* da religião oficial”. O poder espiritual estava, nesse caso, submetido ao poder temporal. No que diz respeito a imposições proveniente de Roma nas fontes hispânicas, Rubio Sadia esclarece:

Não há menção alguma de pressão por parte do pontífice romano, que se limita a confirmar a iniciativa real por meio de um legado. Esse dado historiográfico está em consonância com o espírito europeísta de Afonso, para quem a adoção do rito romano podia ser um fator de aproximação e abertura para os demais reinos da Cristandade, igual à entrada dos monges cluniacenses e dos peregrinos que recorriam ao caminho compostelano.<sup>28</sup>

25 RUBIO SADIA, J. P. *El cambio de rito en Castilla: su iter historiográfico en los siglos XII y XIII. Hispania Sacra*, Madrid, v. 58, n. 117, 2006, p. 20.

26 “Entonces el rey Alfonso envió rápidamente legados a Roma al papa Hildebrando, llamado Gregorio VII. Hizo, por tanto, esto porque quiso tener el rito romano en todo su reino. Así pues, el recordado papa envió a España a su cardenal Ricardo, abad de Marsella. El cual celebró un concilio en la ciudad de Burgos y confirmó el rito romano en todo el reino del rey Alfonso. En la era de 1076”. *Ibidem*, p. 13.

27 RUCQUOI, A. *Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana. Medievalismo*, n. 20, 2010, p. 122.

28 “No hay mención alguna de presión por parte del pontífice romano, que se limita a confirmar la iniciativa real por medio de un legado. Este dato historiográfico está en consonancia con el espíritu europeísta de Alfonso, para quien la adopción del rito romano podía ser un factor de acercamiento y apertura hacia los demás reinos de la Cristiandad, al igual que la entrada de los monjes cluniacenses y de los peregrinos que recorrían el camino compostelano”. RUBIO SADIA, J. P. *El cambio de rito en*

Afonso tinha por objetivo integrar a Península Ibérica ao Ocidente cristão. Até então considerada como um mundo à parte, o Caminho de Santiago se transformou em uma das principais rotas pelas quais os contatos se estabeleceram entre a península e os demais reinos da Cristandade. O Caminho possibilitou a circulação de homens, mercadorias e ideias enriquecendo culturalmente a região.

A *HC* não entra em pormenores sobre a situação gerada, naquele momento, nos reinos de Afonso VI devido à alteração do rito, constatando apenas que em tempos do bispo Diego Peláez “o rito toledano foi esquecido e foi aceito o rito romano”.<sup>29</sup> Cabe recordar que a cidade de Toledo ainda estava por ser conquistada do domínio muçulmano, feito ocorrido em 1085. Daí o porquê de chamar o rito hispânico de toledano ou moçárabe.

Além do mais, para a Igreja de Santiago, relacionar o território toledano ao centro do moçarabismo era um trunfo importante a favor de uma das suas causas: a primazia das Igrejas hispânicas. Toledo era a antiga capital do reino visigodo e por uma lógica histórica seria a capital dos reinos afonsinos e centro da religião cristã em território ibérico. Apesar das investidas feitas por Compostela, o bispo de Toledo acabou por receber o título de primaz quando a sede do apóstolo Tiago estava vacante.

Na *Crônica Najerense* (doravante *CN*), produzida na segunda metade do século XII, existem informações semelhantes às encontradas na *CP*, no entanto, além do trecho que se refere à adesão ao ofício romano nos reinos de Afonso VI, encontram-se relatos de dois ordálios ocorridos na cidade de Burgos em 1077. Segundo a *Najerense*:

Assim, pois, o mencionado rei Afonso,<sup>30</sup> após assumir o governo dos reinos, envia uma embaixada a Roma ao papa Hildebrando, quem recebia o nome de Gregório VII, para que implantasse a celebração do rito romano em todo seu reino. Então o papa acordou com seu cardeal Ricardo, abade marselhês, e o enviou à Hispânia; esse celebrou na cidade de Burgos um concílio de bispos e nobres e mandou que o ofício divino se celebrasse segundo o rito romano em todo o reino do rei antes mencionado.<sup>31</sup>

---

Castilla... *Op. cit.*, p. 14.

<sup>29</sup> *Historia Compostelana... Op. cit.*, p. 77.

<sup>30</sup> Alfonso VI, o bravo (1072-1109).

<sup>31</sup> “*Así pues, el mencionado rey Alfonso, tras asumir el gobierno de los reinos, envía una embajada a Roma al papa Aldebrando, quien recibía el sobrenombre de Gregorio VII, para que implantara la celebración por rito romano en todo su reino. Entonces el papa se acordó de su cardenal Ricardo, abad marsellés, y lo envió a Hispania; éste celebró en la ciudad de Burgos un concilio de obispos y nobles y mandó que el oficio divino se celebrara según el rito romano en todo el reino del rey antes mencionado*”. RUBIO SADIA, J. P. *El cambio de rito en Castilla... Op. cit.*, p. 17 et seq.

Na era 1115, o Domingo de Ramos [9 de abril de 1077], em Burgos lutaram dois cavaleiros, um do rei Afonso em defesa da lei de Roma e o outro castelhano, Lope Martínez de Matanza, em defesa da lei de Toledo; e foi vencido o cavaleiro do rei. Ademais, enquanto eles estavam ainda lutando, acendeu-se um grande fogo no meio da praça e lançaram nele dois missais, um que continha o ofício romano e o outro que continha o ofício toledano, com a seguinte condição: que fosse implantado o ofício do missal que saísse intacto do fogo. Porém quando o toledano deu um grande salto fora do fogo, a ponto do rei, irado, devolvê-lo ao fogo de pontapé dizendo: ‘A vontade dos reis se dobram os chifres das leis’.<sup>32</sup>

A prática de ordálios havia sido proibida pelo papa Alexandre II em 1070, no entanto como nos apresenta a CN, sua execução se conservava como qualificadora da vontade ou não de Deus diante da situação posta em dúvida, apesar de Afonso ter se negado a aceitar os seus resultados. Na primeira situação o cavaleiro do rei e a favor do rito romano saiu derrotado e de maneira não menos desfavorável aos desígnios monárquicos, o missal toledano saiu ileso do fogo. Relato semelhante ao apresentado pela *Najerense* acerca dos juízos de Deus pode ser encontrado na *Primera Crónica General de España* (doravante PCGE) escrita cerca de um século depois. De acordo com ela:

El logo foram escolhidos os dois cavaleiros para que lutassem, um da parte do rei e pelo ofício de França, e outro da parte da cavalaria e do povo pelo ofício de Toledo. E assim como entraram esses dois cavaleiros no cerco, o do rei foi vencido. [...] aqueles livros foram colocados na fogueira; o livro do ofício francês começou a incendiar, quando isso aconteceu ele deu um salto sobre todas as chamas saindo da fogueira, e todos que viram isso louvaram a Deus por aquele milagre que ali se mostrou; e o livro do ofício de Toledo permaneceu na fogueira, porém sem nenhum dano.<sup>33</sup>

32 “En la era 1115, el Domingo de Ramos [9 de abril de 1077], en Burgos lucharon dos caballeros, uno del rey Alfonso en defensa de la ley de Roma y el otro castellano, Lope Martínez de Matanza, en defensa de la ley de Toledo; y fue vencido el Caballero del rey. Además, mientras ellos estaban aún luchando, se encendió un gran fuego en medio de la plaza y se echaron en él los dos misales, el uno que contenía el oficio romano y el otro que contenía el oficio toledano, con esta condición: que se implantara el oficio del misal que saliera indemne del fuego. Pero como quiera que el toledano dio un gran salto fuera del fuego, al punto el rey, airado, lo devolvió al fuego de una patada diciendo: ‘A la voluntad de los reyes se doblan los cuernos de las leyes’”. RUBIO SADIA, J. P. *El cambio de rito en Castilla... Op. cit.*, p. 18.

33 “Et fueron y luego dados dos caualleros escollechos que lo lidiassen, ell uno de parte del Rey por ell oficio de França, ell otro de parte de la caualleria et del pueblo por ell oficio de Toledo. Et assi como entraron estos dos caualleros en el cerco, el del Rey fue luego uençudo; et el pueblo fazie su alegría por que el cauallero dell oficio de Toledo uenciera. [...] aquellos dos libros fueron puestos en la foguera; et el libro dell oficio frances quexauase con el fuego et quieresse apegar a el, et el libro estonces dio salto sobre todas las llamas, et saliosse de la foguera ueyendolo todos; et alabaron a Dios por aquel miraglo tan grand que alli dennara mostrar; et el libro dell oficio de Toledo finco en la foguera sin todo danno, de guisa que en ninguna cosa non le contanxo el fuego nin le fizo mal ninguno”. *Primera Crónica General de España*. MENENDEZ PIDAL, R. (ed.). Madrid: Gredos, 1955, p. 542 et seq. [v. II]



A consagração das narrativas dos ordálios pode ser entendida como símbolo da resistência peninsular mantida frente à imposição da latinização da liturgia. Rubio Sadia adverte-nos,<sup>34</sup> para não “menosprezar essa narração. Atrás do material literário podemos perceber aspectos históricos da situação real que se gerou a raiz do mandato de Afonso VI de importar uma liturgia estrangeira”. Rubio Sadia,<sup>35</sup> ainda afirma não saber de qual fonte foi extraída o trecho referente aos juízos de Deus, já Julia Montenegro sustenta que “o autor da *Najerense* se inspirou, direta ou indiretamente, em uma fonte extra-hispânica”,<sup>36</sup> provavelmente a *Crônica Malleacense* para escrever seu relato. Segundo ela

os juízos de Deus põem em manifesto, talvez de forma figurada, certa resistência nos reinos de Afonso VI ao câmbio de rito; uma resistência que não aludem às fontes mais próximas aos acontecimentos, porém que sem dúvida existiu.<sup>37</sup>

No que se refere, particularmente, a *PCGE*, a primeira obra ibérica escrita em língua vulgar, isto é, não escrita em latim, vislumbramos que, além de selecionar a narrativa dos ordálios, os seus elaboradores mantiveram-na em sua essência com a finalidade, possivelmente, de conservar a posteridade o empenho mantido pelos peninsulares contra a supressão do rito local. A *Primera Crónica* caracteriza-se como a primeira tentativa textual de construir uma história da Península Ibérica. A elaboração de um passado comum já era entendida como base para dar conformidade a povos distintos.

Podemos identificar tanto a luta entre os cavaleiros, quanto o ato de lançar os missais de ambos os ofícios na fogueira, como sinais das resistências que parte da população mantinha frente à tentativa de extinção da liturgia hispânica. Como sustenta Ayala Martínez,<sup>38</sup> importantes bispos, bem como monastérios, tornaram-se centros de resistência que laboravam pela tradição peninsular. Sendo os setores populares inflamados pelos clérigos adeptos ao rito hispânico para combaterem contra a alteração ritual, “ainda que este fenômeno não deva ser generalizado e nem exagerado”.<sup>39</sup>

---

34 RUBIO SADIA, J. P. *El cambio de rito en Castilla...* Op. cit., p. 21.

35 *Ibidem*, p. 19.

36 MONTENEGRO, J. *El cambio de rito en los reinos de León e Castilla según las crónicas...* Op. cit., p. 73.

37 *Ibidem*.

38 AYALA MARTÍNEZ, C. de. *Sacerdocio y Reyno en la España Altomedieval...* Op. cit., p. 316.

39 RUBIO SADIA, J. P. *El cambio de rito en Castilla...* Op. cit., p. 21.

A PCGE relatou as resistências contra a supressão da liturgia hispânica da seguinte forma:

E juntaram-se no dia marcado o rei, o primado [Bernardo] e o legado [Ricardo] e grande número de clérigos e de populares, juntos discutiam e deliberavam sobre muitas coisas, posicionaram-se de maneira contrária [a implantação do rito] o povo, os clérigos e a cavalaria para que não mudasse o ofício de Espanha.<sup>40</sup>

Apesar do posicionamento contrário vindo de diferentes grupos sociais, Afonso VI estava disposto a levar a cabo a latinização da liturgia. Na *Primera Crónica* temos narrado o seu comportamento diante do milagre da fogueira. Segundo a obra:

Mas o rei Afonso, como era de grande coração e obstinado seguiu o que começou e o que era da sua vontade, e os homens não podiam ir de contra ele, nem se espantou por aquele milagre que aconteceu, nem se moveu pelos pedidos que o fizeram, não desistiu daquilo que queria; mas ameaçando de morte aos que contrariassem, a uns mataria, a outros desfaria de suas terras, mandou tomar o ofício da França e que o usassem.<sup>41</sup>

O que estava por trás do desejo régio de implantar o rito romano? Legitimidade. Afonso carecia de apoio para governar. Os seus primeiros anos como rei de Leão foram turbulentos e a morte de sua mãe, a rainha viúva Sancha I (1037-1067), revelou-se dramática: as relações entre ele e seu irmão mais velho Sancho II (1065-1072) culminaram com a morte do segundo. Fernando I (1035-1065) havia dado a Sancho, o governo de Castela, a Afonso, o governo de Leão, e a García, o governo da Galiza, no entanto, insatisfeito com a divisão feita pelo pai após a convocação de uma Cúria Régia em 1063, Sancho iniciou sua luta pela reunificação dos reinos. Apesar de ter conseguido isso em 1072, poucos meses foram suficientes para o seu infortúnio, durante o cerco que havia imposto a cidade de Zamora, Sancho morre.

A latinização litúrgica da Península Ibérica encontrou em Afonso VI seu principal interessado. A unidade das dioceses ibéricas representaria a unidade do seu reino. O monarca desejava ser o único rei das terras

---

40 *Et ayuntaronse en dia puesto el rey et el primado [Bernardo] et el legado [Ricardo] et grand muchedumbre de la clerezia et del pueblo, et contendieron et departieron sobrello mucho, parandosse contra ellos la clerezia et la caualleria et el pueblo firmemientre que se non mudasse ell officio de Espanna el que essa ora era. Primera Crónica General de España... Op. cit., p. 542.*

41 *Mas el rey don Alfonso, como era de grand coracon et porfioso et sigue lo que començara et que su uoluntat era, que los omnes non le podien desuiar ende, nin se espanto por aquel miraglo que allí contecie, nin se mouio por ruego quel fiziessen, nin se quiso dexar de lo que el querie; mas menazando de muerte a los que contrallassen, a los unos que los matarie, a los otros que los desfarie de toda su tierra, mando tomar ell officio de Francia et que usassendell. Ibidem, p. 543.*

hispânicas e em decorrência julgava ser necessário o estabelecimento de uma única fé, sob um único rito. O apoio do bispo de Roma contribuiria para o fortalecimento do seu poder e o reconhecimento da sua hegemonia peninsular.<sup>42</sup> O papado era uma força importante para a legitimação de Afonso, todavia, a recíproca também é válida. Naquele momento, Gregório VII vivia uma série de adversidades, em virtude dos cercos e campanhas comandadas contra ele por Henrique IV.

Os esforços direcionados pela monarquia visando ao apoio das dioceses peninsulares em prol da sua legitimação não foram menos desgastantes. Em tese doutoral, Bruno Gonçalves Álvaro, faz um estudo comparativo entre as dioceses de Santiago de Compostela e Sigüenza no que se refere, sobretudo, à relação senhorial-episcopal entre essas e a monarquia castelhana-leonesa em finais do século XI e na primeira metade do século XII. Segundo Álvaro,<sup>43</sup> as doações de senhorios se constituíram no principal meio pelo qual o monarca atuava para obter as bases da sua legitimação e, ao mesmo tempo, almejar a obediência dos episcopados. Foi elaborada uma complexa rede de vínculos para garantir o governo e a conseqüente manutenção do *status quo* da monarquia.<sup>44</sup> Afonso VI recebeu o apoio de grande parte dos bispos dos territórios sob seu comando e esses também o favoreceram nas suas pretensões políticas entre as quais estava a latinização da liturgia.

No entanto, chama a atenção que, diferente das crônicas supracitadas, as cartas enviadas entre 1073 e 1077 por Gregório VII (1073-1085) a Afonso, apresentam uma versão diferente: teria sido o papa o responsável por pressionar o rei a aderir ao rito romano. Além de não reconhecer a evangelização dos territórios ibéricos por Tiago, o pontífice romano

insistia sobre o princípio da união necessária de todos os fiéis baixo a única autoridade da Igreja de Roma, união que se manifestava na adoção de um mesmo rito, o romano; os que se opunham a Igreja-mãe eram cismáticos, infieis e hereges.<sup>45</sup>

Como já citado, o papa atribuía a frutificação da doutrina priscilianista e ariana, bem como a entrada dos muçulmanos em solo ibérico o desenvolvimento de práticas litúrgicas diferentes das praticadas em Roma. A ortodoxia ensinada pelos apóstolos havia sido contaminada por outros valores que deterioravam a verdadeira liturgia. Com essa tese, o

42 AYALA MARTÍNEZ, C. de. *Sacerdocio y Reyno en la España Altomedieval...* Op. cit., p. 309.

43 ALVARO, B. G. *As veredas da negociação...* Op. cit., p. 7.

44 *Ibidem*, p. 7.

45 RUCQUOI, A. *Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana...* Op. cit., p. 106.

papa “não descartava uma intervenção pessoal na Península com a qual implicitamente se retomava o tema de sua ‘reconquista pontifícia’” caso não houvesse a adesão ao rito romano.<sup>46</sup>

O tema *reconquista pontifícia* (também tratado em carta) alertou ao monarca “que o *regnum Hispanie* desde a antiguidade era propriedade da Igreja de Roma” e, portanto, deveriam vigorar os direitos de São Pedro sobre a península, cabendo a ele na condição de *rex* atender aos seus pedidos.<sup>47</sup> O medievalista Gordo Molina,<sup>48</sup> salienta que as pretensões do papa eram apenas “de ordem espiritual, Gregório VII buscou somente o reconhecimento geral de sua autoridade como possuidor do poder das chaves”. A latinização litúrgica do território ibérico era, extremamente, relevante para Roma, pois “a liturgia era muito mais que a forma de um rito, era a expressão da unidade e do reconhecimento da liderança de Roma e do seu bispo sobre o conjunto da cristandade”.<sup>49</sup> Gregório, via na “restauração do rito romano nessas terras como capital e decisivo para a instauração da reforma e a entrada dos reinos hispânicos na órbita de influência da Igreja de Roma”.<sup>50</sup>

A leitura unilateral proposta pelos historiadores dedicados ao direito canônico e institucional sobre o período que se inicia com Leão IX (1049-1054) e vai até Inocêncio III (1198-1216) no qual a sé Romana toma para si o controle da Cristandade por meio de um programa reformador tem na pena dos dois últimos citados historiadores mais uma de suas provas. A Igreja de Roma aparece como baluarte do cristianismo enquanto as demais Igrejas satélites políticos. O papado como centro decisório e o seu entorno como periferia que acata. No entanto, o jogo político que estava envolvido o câmbio litúrgico era mais complexo, pois se por um lado Afonso convivia com a pressão local em defesa do rito hispânico, por

46 AYALA MARTÍNEZ, C. de. *Sacerdócio y Reyno en la España Altomedieval...* Op. cit., p. 317.

47 Gregório VII, certamente, sustentava-se na falsa doação de Constantino elaborada em meados do século VIII que outorgava ao papa autoridade sobre Roma, Itália e o conjunto do Ocidente. Foi “divulgada pela primeira vez em 755, quando Pepino, rei dos francos, concluiu uma campanha militar para defender o território papal de incursões lombardas, confirmando o documento. Este continuou sendo sempre citado em apoio às reivindicações papais de autoridade temporal na Itália, até que Lourenço Valia demonstrou, em 1440, ser um documento espúrio”. LOYN, H. R. Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 254; AYALA MARTÍNEZ, C. de. *Sacerdócio y Reyno en la España Altomedieval...* Op. cit., p. 314.

48 GORDO MOLINA, Á. G. *Papado y monarquía en el reino de León. Las relaciones político religiosas de Gregorio VII y Afonso VI en el contexto del Imperium Legionense y de la implantación de la reforma pontifical en la Península Ibérica.* *Studi Medievali*, Spoleto, v. 3, n. 2, 2008, p. 529.

49 AYALA MARTÍNEZ, C. de. *Sacerdócio y Reyno en la España Altomedieval...* Op. cit., p. 307.

50 GORDO MOLINA, Á. G. *Papado y monarquía en el reino de León...* Op. cit., p. 528.

outro, Gregório era sufocado pela nova ascensão de Henrique IV (1084-1105). Além de ver seu poder ser posto à prova, o papa somente alcançaria seus interesses na Península Ibérica caso seus legados obtivessem êxito nas negociações junto aos agentes políticos da monarquia. A ordem sofre transformações, pois não falamos de imposição, ordenamento papal, mas de negociação.

Os legados formavam uma estrutura política polinuclear, na qual participam ativamente. “Mais do que um simples subordinado, um legado era um partícipe efetivo da condução da Sé Romana. Era um ativo co-realizador de sua autoridade e dos seus direitos”.<sup>51</sup> Para além de “transmitir a viva voz que ecoava de Roma, os legados passavam a redizê-la com suas próprias palavras, segundo seu próprio entendimento”.<sup>52</sup> Não é de se estranhar, portanto, as divergências entre o papa e seus legados as quais se constituíram um traço marcante dos pontificados ditos reformadores. Vejamos o caso envolvendo o abade Ricardo.

Ricardo - monge da abadia de São Victor de Marselha e legado papal - foi enviado à corte de Afonso VI no ano de 1078 para resolver a questão litúrgica e implantar o rito romano nos seus reinos. Já em 1080, Ricardo tornou-se abade de Marselha, porém, sete anos depois foi excomungado, junto a Hugo de Lyon, pelo papa Victor III (1086-1087) no sínodo realizado em Benevento “em razão de orgulho e ambição pela sé apostólica”.<sup>53</sup> Com a morte repentina de Victor III, Ricardo recobrou seu cargo e já em março de 1088 estava exercendo suas tarefas legatinas na Península Ibérica e firmando doações à santa sé.<sup>54</sup> Depois de poucos meses presidiu como “vigário da santa Igreja romana de Deus” o concílio de Husillos acompanhado dos arcebispos Bernardo de Toledo (1085-1128) e Pedro de Aix para, entre outras deliberações, julgar o caso envolvendo o bispo da Igreja de Santiago de Compostela, Diego Peláez, aprisionado por Afonso VI. O novo revés vem a seguir.

Destituído da dignidade pontifical, Paláez foi a Roma reaver sua situação junto ao papa. Apesar de não favorável à sua causa, Urbano II (1088-1099) desaprovou a atitude do seu legado. De acordo com a *HC*,

o papa Urbano e a santa igreja romana o repreenderam e censuraram [Ricardo] especialmente por haver condenado no juízo prévio ao mencionado bispo de Compostela que foi preso e por tê-lo deposto

51 RUST, L. D. *Colunas de São Pedro...* *Op. cit.*, p. 208.

52 *Ibidem*, p. 224.

53 RUST, L. D. *Colunas de São Pedro...* *Op. cit.*, p. 172.

54 RUCQUOI, A. *Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana...* *Op. cit.*, p. 112.

injustamente, por isso ele mesmo foi privado também da legacia por ter se atrevido a tais coisas.<sup>55</sup>

Pouco afeito a investidura laica, Urbano II não viu com bons olhos a destituição de Peláez nem tampouco a nomeação de Pedro, abade de Cardeña, ao posto de bispo de Santiago de Compostela, sem a anuência papal. Seja como for, Pedro morreu pouco tempo depois.

De abade de um dos principais centros monásticos do Ocidente à excomunhão, Ricardo viu seu prestígio ir do céu ao inferno. Todavia, estamos discorrendo sobre política papal: a frieza dos procedimentos jurídicos se moderava no calor da fala. Poderíamos também dizer, pautados na tradição hispânica, que “à vontade dos reis dobram os chifres das leis” ou sermos mais enfáticos e afirmar que a vontade do papa estava acima das normativas no que se referiu à política desenvolvida junto aos seus legados. No entanto, não sejamos imprudentes, pois a “postura decisória se nutria da escrita, sem dúvida. Mas igualmente da vocalidade, das inclinações pessoais, da força dos costumes ou de premissas pontuais, locais”.<sup>56</sup> Além disso, Ricardo não negociava com o papado, mas com a monarquia. A deposição de Peláez, provavelmente, foi em função de um pedido de Afonso VI, que

aconselhado pelo cardeal Ricardo, doou a Santa Sé o monastério toledano de *San Servando*, cujo patrimônio incrementou, com a condição de que estivesse baixo o poder do abade de São Vitor de Marselha, em troca de um senso anual de dez moedas de ouro para a Santa Sé.<sup>57</sup>

O monarca valia-se de um poderoso e recorrente instrumento político chamado dádiva.<sup>58</sup> Afonso dava ao abade um monastério e a Roma ouro esperando ser retribuído no concernente ao despojamento de Peláez. Essa aproximação entre Afonso e Gregório VII, por intermédio de Ricardo, foi fundamental para legitimar as pretensões do rei no concernente à destituição do bispo de Santiago, além de culminar na adesão à latinização litúrgica.

<sup>55</sup> “*papa Urbano y la santa iglesia romana le reprendieron y censuraron [Ricardo] especialmente por haber condenado en el juicio previo al mencionado obispo de Compostela a que fuera aprehendido y por haberle depuesto injustamente, por ello él mismo fue privado también de la legacia con la que se había atrevido a tales cosas*”. *Historia Compostelana... Op. cit.*, p. 78.

<sup>56</sup> RUST, L. D. *Colunas de São Pedro... Op. cit.*, p. 196.

<sup>57</sup> MONTENEGRO, J. *El cambio de rito en los reinos de León e Castilla según las crónicas... Op. cit.*, p. 82.

<sup>58</sup> O conceito de dádiva está relacionado à dinâmica do dar, receber e retribuir. Ele foi aqui usado tendo como referência o estudo feito pelo antropólogo Marcel Mauss, ver: MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. In: **Antropologia e Sociologia**. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.

Todavia, não nos titubeamos a responder à questão que se impõe: quais foram as consequências da latinização litúrgica para a igreja compostelana?

## Considerações finais

A latinização da liturgia da Península Ibérica atendeu preeminentemente aos desejos monárquicos e, no caso, compostelano, a consagração do rito romano foi fundamental para a aproximação entre a Igreja de Santiago e a Igreja de Roma possibilitando a chancela papal para as dignidades eclesiásticas desejadas por Compostela. Os recursos do bispado compostelano, advindos das peregrinações ao santuário jacobeu, promoveram a sua prosperidade e, em grande medida, os meios para se alcançar as honrarias que expandiram o seu poder senhorial-episcopal.

Parece-nos, dessa forma, desenharem-se dois momentos distintos: o que antecede a latinização litúrgica e o que a sucede. Anterior à adesão ao rito romano observamos Compostela e Roma, relacionalmente, distantes; posteriormente, os laços se estreitam e os benefícios são recíprocos. Por outras palavras, a latinização da liturgia rompe o afastamento entre as duas sés e a rivalidade observada no período anterior a tal processo deixa de estampar as páginas da *HC*, sobretudo após a ascensão de Diego Gelmírez como bispo de Santiago.

Os elogios póstumos dedicados pela *HC* a Gelmírez ilustram, satisfatoriamente, a forma como ele queria ser visto pela posteridade no referente ao seu trabalho pela exaltação da igreja de Compostela junto à igreja romana, como também o seu esforço por melhorar a formação intelectual do cabido catedralício compostelano respaldada nos cânones e costumes romanos. De acordo com a obra:

Esse [Diego Gelmírez], pois, honrou tão fielmente sua igreja e a instruiu com seus costumes que como a lua é mais brilhante que as estrelas, assim a elevou brilhantemente pela graça de Deus entre todas, com exceção da igreja de Roma, senhora da igreja universal que peregrina na terra, e de outras semelhantes a essa. Também regou as mentes incultas dos cônegos que encontrou pouco regrados e sem o espírito da sabedoria, com a chuva da doutrina aos que se seguiram fez isso por meio da divina clemência distinguidos pela doutrina e pela virtude.<sup>59</sup>

---

59 *Éste* [Diego Gelmírez], *pues, honró tan fielmente su iglesia y la instruyó con sus costumbres que como la luna es más brillante que las estrellas, así la elevó brillantemente por la gracia de Dios entre todas, con excepción de la iglesia de Roma, señora de la iglesia universal que peregrina en la*

Isenção metropolitana, *pallium*,<sup>60</sup> dignidade metropolitana e legacia papal, essas foram às principais dignidades eclesiásticas alcançadas pela igreja compostelana entre a década final do século XI e as duas primeiras décadas do século XII, momento em que Diego Gelmírez esteve inextricavelmente a ela ligado. Fruto das articulações de suas lideranças, do seu enriquecimento, do apoio monárquico e da aristocracia local,

o sepulcro de Compostela e o culto ao Santo Apóstolo [Tiago] possibilitaram uma autêntica revolução na história eclesiástica espanhola, com transcendentais repercussões na história política: Compostela, que nunca havia sido sede episcopal, vem desbancando – desde o século IX – a sua sede Iria; mais tarde a metropolitana Braga, e o arcebispo de Santiago será legado Apostólico sobre as províncias de Braga e Mérida; disputará junto a Toledo a primazia da Igreja espanhola e tratará de impor a toda a Cristandade sua condição de Sede Apostólica; esforça-se em propagar a crença da predicação de São Tiago em Espanha e logra que seja aceita a do encontro dos seus restos.<sup>61</sup>

A ascensão eclesiástica da Igreja de Compostela foi concomitante ao desenvolvimento do caminho terrestre ao sepulcro de Tiago. O bispo Gelmírez ao lado da monarquia castelhano-leonesa foram os principais responsáveis pela exaltação do apóstolo e pela promoção do seu culto. As peregrinações, além de enriquecerem o bispado compostelano, provocaram a circulação de religiosos comprometidos com a latinização litúrgica dos reinos ibéricos.

---

*tierra, y de otras semejantes a ésta. También regó as mentes incultas de los canónigos que encontró poco morigerados y sin sal de sabiduría, con la lluvia de la doctrina y a los que le siguieron les hizo por medio de la divina clemencia distinguidos por la doctrina y la virtud. Historia Compostelana... Op. cit., p. 575.*

60 O *pallium* é um signo de autoridade que se outorga aos prelados que estão à frente de províncias eclesiásticas integradas por várias dioceses. Ele é materializado em uma estola de lã branca com seis cruces negras de seda.

61 *"o sepulcro de Compostela y el culto al Santo Apóstol supusieran una autentica revolución en la historia eclesiástica española, con transcendentales repercusiones en la historia política: Compostela, que nunca había sido sede episcopal, va desplazando – desde el siglo IX – a su sede Iria; más tarde a la metropolitana de Braga, y el arzobispo de Santiago será legado Apostólico sobre las provincias de Braga y Mérida; disputará a Toledo la primacia de la Iglesia española y tratará de imponer a toda la Cristiandad su condición de Sede Apostólica; se esfuerza en propagar la creencia de la predicación de Santiago en España y logra que sea aceptada la del hallazgo de sus restos".* MARÍA LACARRA, J. *Espiritualidad del culto y de la peregrinación a Santiago antes de la primera cruzada. Atii del IV Convegno storico internazionale*, Tosi, 1963, p. 143-144.



## Referências Bibliográficas

### Fontes medievais impressas

*Historia Compostelana*. Introdução, tradução, notas e índices de Falque Rey, E. Madrid: Akal, 1994.

*Liber Sancti Iacobi 'Codex Calixtinus'*. MORALEJO *et al.* (org.) Reedição X. Carro Otero. Pontevedra: Xunta de Galicia, 1992.

*Primera Crónica General de España*. MENENDEZ PIDAL, R. (ed.). Madrid: Gredos, 1955. [v. II].

### Edição bíblica consultada

*A bíblia de Jerusalém*. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*. São Paulo: Paulus, 1985.

### Obras de referência

ALVARO, B. G. **As veredas da negociação**: uma análise comparativa das relações entre os senhorios episcopais de Santiago de Compostela e Sigüenza com a monarquia castelhano-leonesa na primeira metade do século XII. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2013.

AYALA MARTÍNEZ, C. de. **Sacerdócio y Reyno en la España Altomedieval**. *Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII - XII*. Madrid: Sílex, 2008.

FERGUSON, S. B; WRIGHT, D. F. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009

FLETCHER, R. A. **A vida e o tempo de Diego Xelmírez**. Santiago de Compostela: Galaxia, 1993.

FLORI, J. **La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano**. Madrid: Trotta, 2003.

GORDO MOLINA, Á. G. *Papado y monarquía en el reino de León. Las relaciones político religiosas de Gregorio VII y Afonso VI en el contexto del*

*Imperium Legionense y de la implantación de la reforma pontifical en la Península Ibérica.* **Studi Medievali**, Spoleto, v. 3, n. 2, p. 519-559, 2008.

LOPEZ ALSINA, F. *et al.* (coord.). O século de Xemírez. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2013.

LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MARÍA LACARRA, J. *Espiritualidad del culto y de la peregrinación a Santiago antes de la primera cruzada.* **Atii del IV Convegno storico internazionale**, Tosi, 1963.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: **Antropologia e Sociologia**. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTENEGRO, J. *El cambio de rito en los reinos de León e Castilla según las crónicas.* In: MARTÍNEZ SOPENA, P; RODRIGUES, A. (org.). **La construcción medieval de la memoria regia**. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 2011.

RUBIO SADIA, J. P. *El cambio de rito en Castilla: su iter historiográfico en los siglos XII y XIII.* **Hispania Sacra**, Madrid, v. 58, n. 117, p. 9-35, 2006.

RUCQUOI, A. *Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana.* **Medievalismo**, n. 20, p. 97-122, 2010.

RUST, L. D. **Colunas de São Pedro**: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011.

VALDEÓN BARUQUE, J. **La Reconquista el concepto de España: unidad diversidad**. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.



# *O antijudaísmo sob a ótica da teoria do estigma (Castela, séc. XIII-XV)*

Kellen Jacobsen Follador<sup>1</sup>

## **Introdução**

Estigma é entendido como uma característica negativa inerente ou conferida a uma pessoa ou a um grupo. Até o presente momento, esse conceito não foi utilizado para analisar o antijudaísmo no Ocidente medieval, pois, de modo geral, a historiografia aborda o antijudaísmo e os ataques sofridos pelas comunidades judaicas enquanto uma consequência dos estereótipos e preconceito dos cristãos contra a minoria. Mas, como argumentaremos a seguir, estigma é diferente de estereótipo e preconceito. Por isso, acreditamos ser importante olhar para o antijudaísmo no medievo a partir do conceito de estigma e do suporte teórico que as pesquisas já desenvolvidas sobre o tema podem nos oferecer.

Quanto ao reino de Castela, igualmente não há estudos que usem o conceito de estigma como uma via interpretativa para o antijudaísmo. Consequentemente, há uma lacuna sobre a evolução do processo de estigmatização dos judeus em uma perspectiva geográfica, temporal e tributária das conexões culturais com outros territórios do Ocidente medieval.

Com base no exposto, o objetivo desse capítulo é apresentar o conceito e a teoria sobre estigma e processo de estigmatização como uma via para a análise do antijudaísmo no reino de Castela entre os séculos XIII e XV. O artigo está dividido em duas partes, para além da introdução e

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda em História pela Universidade Estadual de Campinas; kellenjf@gmail.com

considerações finais. Na primeira, há a apresentação de alguns estudiosos e teses importantes para o desenvolvimento de pesquisas acerca do processo de estigmatização. Na segunda parte do capítulo, argumentamos – de modo inicial – sobre pontos importantes para a aplicabilidade do conceito na análise do antijudaísmo no reino de Castela.

## **Estigma: conceito e proposta teórica**

Erving Goffman foi o precursor na elaboração do conceito de estigma e de pesquisas acerca do processo de estigmatização. Sua obra *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* foi lançada em 1963 e até hoje continua sendo referência básica para qualquer pesquisa que busque utilizar o conceito de estigma e o suporte teórico que se construiu em torno do tema.

Goffman conceitua estigma como um atributo intrínseco ou atribuído e que se torna a causa da estigmatização de um indivíduo ou grupo em específico.<sup>2</sup> O autor acredita que o estigma reduz a pessoa ao atributo – nesse caso, negativo –, ignorando todas as demais especificidades do indivíduo, neutralizando as qualidades positivas e minando sua identidade, que passa a ser vista por aqueles que o estigmatizam como uma identidade deteriorada.<sup>3</sup> A identidade se torna deteriorada porque o estigma se impõe às demais características do indivíduo no processo de interação social.

Desde o surgimento da obra de Goffman, muito tem se estudado sobre o processo de estigmatização, principalmente na área da saúde e por sociólogos. No primeiro caso, para pesquisas voltadas para determinadas minorias, como grupos de dependentes químicos, doentes mentais ou portadores de algumas doenças em específico, como o HIV. Os sociólogos geralmente estudam algum aspecto relacionado a grupos estigmatizados por sua escolha sexual ou profissional, como grupos LGBT e profissionais do sexo, respectivamente.

Goffman aborda três tipos de estigmas:<sup>4</sup> 1) abominações do corpo; 2) culpas de caráter individual; 3) e estigmas tribais, de raça, nação e religião. Os pesquisadores que estudam o processo de estigmatização continuam utilizando as categorias de Goffman, que apenas receberam alguns acréscimos nos últimos cinquenta anos, como o esquema de Jones

---

2 GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 3.

3 *Ibidem*, p. 63.

4 *Ibidem*, p. 14.

que possui seis variedades de estigma:<sup>5</sup> 1) se a marca que gera o estigma é ou não visível; 2) se ela evolui e se torna pior ou se mantém estática com o passar do tempo; 3) se ela interrompe as relações cotidianas dos estigmatizados com os não-estigmatizados; 4) se causa repulsa estética; 5) se é congênita ou imutável; 6) se oferece perigo aos não-estigmatizados.

Outros estudiosos aprimoraram as pesquisas em aspectos já mencionados por Goffman, como os aspectos temporais e geográficos, uma vez que alguns estigmas têm um recorte temporal e espacial específicos, fazendo parte da cultura e da história de determinada região em determinada época.<sup>6</sup>

A noção do que constitui o estigma é geralmente compartilhada por membros de uma sociedade, que possuem conhecimentos em comum sobre o significado de um atributo e o estigma relacionado a ele. De acordo com Becker e Arnold,<sup>7</sup> apesar de “o conceito de estigma ser universal, as percepções sobre o que constitui o estigma variam de uma sociedade para outra”, e um estigma em um determinado período pode ser visto como a norma em outro. Logo, o estigma encontra-se interligado ao contexto cultural, sendo um reflexo da cultura. Quanto a isso, determinados atributos, como a epilepsia, podem ser vistos como uma benção dos deuses ou uma possessão demoníaca, como era tida na sociedade cristã medieval.<sup>8</sup>

Outros buscaram estudar a reação das pessoas frente aos estigmatizados, se elas sentiam aversão, simpatia, piedade ou medo daqueles indivíduos ou grupos marcados por algum estigma.<sup>9</sup> Quanto ao medo, Coleman destaca que nas sociedades onde o termo estigma não era usado,<sup>10</sup> “o sentimento *medo* é o que representa a repulsa ou curiosidade que as pessoas possuem daqueles que se encaixam em um perfil e que são estigmatizados”. No Ocidente medieval, por exemplo, as pessoas tinham medo dos leprosos por causa da doença e, conseqüentemente, do estigma que carregavam.

5 Cf. JONES, E; FARINA, A; HASTOF, A; MARKUS, H; MILLER, D.T; SCOTT, R. A. (ed.). **Social Stigma: the psychology of marked relationships**. New York: Freeman and Company, 1984.

6 Cf. HEATHERTON, R; HEBL, M; HULL, J. (ed.). **The Social Psychology of Stigma**. New York: Guildford Press, 2000.

7 BECKER, G; ARNOLD, R. *Stigma as a social and culture construct*. In: AINLAY, S. C; BECKER, G; COLEMAN, L. M. A. (ed.). **The Dilemma of Difference. A multidisciplinary view of stigma**. New York: Plenum, 1986, p. 40.

8 *Ibidem*, p. 41 et seq.

9 Cf. KATZ, I. *Some Thoughts About the Stigma Notion*. **Personality and Social Psychology Bulletin**, New York, v. 5, 1979.

10 COLEMAN, L. M. *Stigma: an enigma demystified*. In: AINLAY, S. C; BECKER, G; COLEMAN, L. M. A. (ed.). **The Dilemma of Difference. A multidisciplinary view of stigma**. New York: Plenum, 1986, p. 223-225.

Em outros casos, a exemplo de alguns profissionais estigmatizados – não somente, mas coveiros, açougueiros e prostitutas – havia medo do contato físico devido à “transmissão” por associação, comum entre familiares e amigos mais próximos, pois a rejeição ao estigmatizado geralmente afeta a todos do círculo social mais próximo. Quando a estigmatização ocorre com um grupo inteiro, como os judeus, a “transmissão” por associação é intrínseca e indissolúvel.

Elias e Scotson trabalham o conceito de estigmatização a partir da ideia de uma “sociodinâmica da estigmatização”,<sup>11</sup> na qual um grupo tem condições de lançar infâmia e epítetos que conferem um sentimento de inferioridade e desonra sobre o grupo adversário, tido como “outro”. São termos “que só fazem sentido no contexto de relações específicas entre estabelecidos e *outsiders*”. Tais denominações são usadas pelos grupos dominantes como uma tática para manter sua hegemonia e as fontes de poder existentes na sociedade e para excluir os grupos estigmatizados da disputa pelo poder.<sup>12</sup>

De acordo com Becker e Elias e Scotson,<sup>13</sup> outro fator que também pode levar à estigmatização é o desrespeito às regras sociais. Conforme os autores, todos os grupos sociais possuem regras e quando burladas sistematicamente os faltosos tendem a ser vistos como *outsiders*. Para Becker,<sup>14</sup> a “culpa” pelo desvio não está no possível transgressor, mas nos “grupos sociais [que] criam o desvio ao fazer regras cuja infração constitui desvio”.

Uma vertente bem explorada dos estudos acerca da estigmatização é a que busca traços em comum entre grupos historicamente estigmatizados. Solomon aponta três traços em comum entre os grupos estigmatizados:<sup>15</sup> 1) esses grupos executam funções como intermediários sociais; 2) suas características físicas e fluídos corporais são associados com a sujeira; 3) e são submetidos a normas que institucionalizam a estigmatização.

Levando-se em consideração Solomon,<sup>16</sup> durante a Idade Média os judeus eram tidos como intermediários sociais pelas funções que desempenhavam

---

11 ELIAS, N; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 23 *et seq.*

12 *Ibidem*, p. 27; SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: *Idem* (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 81.

13 BECKER, H. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 15; ELIAS, N; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders**... *Op. cit.*, p. 26.

14 BECKER, H. **Outsiders**... *Op. cit.*, p. 22.

15 SOLOMON, H. M. *Stigma and Western culture*. In: AINLAY, S. C; BECKER, G; COLEMAN, L. M. A. (ed.). **The Dilemma of Difference**. *A multidisciplinary view of stigma*. New York: Plenum, 1986, p. 70 *et seq.*

16 Cf. SOLOMON, H. M. *Stigma and Western culture*... *Op. cit.*

como comerciantes, coletores de impostos, usurários, médicos e tradutores. Inversamente aos costumes judaicos ligados à purificação do corpo, dos alimentos e utensílios ritualísticos – dada a realidade da época, práticas que hoje também são classificadas como sanitárias – surgiram estigmas que associavam os judeus à sujeira. Além disso, os judeus eram submetidos a normas que institucionalizavam a estigmatização, como leis que buscavam reprimi-los e mantê-los afastados dos cristãos, a exemplo da obrigatoriedade de portar um sinal identificatório, de morar em bairros separados, etc.

Quanto ao antijudaísmo no reino de Castela, os autores, de modo geral, ressaltam que os judeus sofriam com a estereotipagem e o preconceito por parte dos cristãos. Porém, de acordo com Iyiola Solanke,<sup>17</sup> o conceito *estigma* é diferente dos conceitos *estereótipo* e *preconceito*, usualmente trabalhados por historiadores que estudam o antijudaísmo em Castela.

Para a autora, não podemos confundir o estigma com estereótipo e preconceito. Segundo Solanke,<sup>18</sup> a estereotipagem é uma forma de categorização usada pelos seres humanos para organizar todo um processo de acúmulo de informação que se prolonga por toda a vida. O problema é que os estereótipos são classificações generalizantes e negativas e que não refletem a realidade de uma situação, apenas uma representação negativa dela.

Logo, a estereotipagem é uma resposta cognitiva do ser humano que nem sempre resulta na resposta conativa da estigmatização, isso é, numa resposta que é acompanhada por uma ação. Por exemplo, o ato de a pessoa X olhar para uma pessoa Y e julgá-la com base em determinada classificação consiste em estereotipagem, mas, se a pessoa X também atravessa a rua por medo, significa que há um estigma sobre o indivíduo Y. Dessa forma, o processo de estigmatização é mais complexo e envolve uma prerrogativa para a ação que não é necessária na estereotipagem.

Por sua vez, o estigma também é diferente do preconceito, apesar de o estigma ser uma condição que gera preconceito e discriminação, visto que as pessoas estigmatizadas sempre são alvo de preconceito. Solanke,<sup>19</sup> argumenta que o preconceito é uma atitude ou pensamento negativo em relação ao outro, num nível que pode ser apenas pessoal, e que não necessariamente recebe apoio dos demais membros da sociedade. Por outro lado, o estigma está imbricado na estrutura e relações sociais. Outro fator

17 Cf. SOLANKE, I. **Discrimination as Stigma. A Theory of Anti-discrimination Law.** Portland: Hart Publishing, 2017.

18 *Ibidem*, p. 21 *et seq.*

19 *Ibidem*.



que diferencia ambos é o apoio social e as relações de poder relacionadas com a propagação do estigma. Por estar inserido na estrutura e transitar pelas relações sociais, é vital para a fixação de um estigma que ele seja compartilhado por membros de uma sociedade, que se utilizam dele para marcar determinados grupos que, por ventura, – mas não necessariamente – disputam o poder e o controle sobre os bens materiais e simbólicos dessa sociedade.

Apesar de os estigmatizados sofrerem com a estereotipagem e o preconceito, essa não é necessariamente uma via de mão dupla, e, nem todo indivíduo que é estereotipado ou sofre preconceito carrega consigo um estigma. Por isso, acreditamos que há a necessidade de analisar o antijudaísmo no reino de Castela com o suporte da teoria do estigma, para que se esclareça o que pode ser considerado estereótipo, preconceito e estigma, para que seja traçada a evolução dessas representações e sentimentos ao longo do tempo e para que seja possível compreender como se inseriam – ou não – na estrutura social e relações interconfessionais.

## O processo de estigmatização dos judeus em Castela: notas introdutórias

Dentre as primeiras obras que buscaram analisar de maneira ampla a história do judaísmo espanhol, desde a chegada das primeiras comunidades judaicas em I d. C.<sup>20</sup> até a expulsão em 1492, encontra-se Amador de los Ríos, que, apesar de superado em muitos aspectos, continua sendo uma referência obrigatória para os estudos acerca da história judaica na Península Ibérica.<sup>21</sup> Décadas após a publicação de Amador de los Ríos foram publicadas outras obras de destaque, como: Neuman, Baer, Lacalle Salinas, Caro Baroja, Suárez Fernández, Cantera Montenegro, Beinart, Valdeón Baroque, Montes Romero-Camacho e Pérez.<sup>22</sup>

---

20 Provavelmente, a chegada de um contingente mais significativo remonta ao período após a destruição do Segundo Templo em Jerusalém (70 d.C.), no entanto não há condições documentais para atestar o momento exato. SUÁREZ BILBAO, F. *El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*. Madrid: Dykinson, 2000, p. 15.

21 Cf. AMADOR DE LOS RÍOS, J. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1876. [3 v.]

22 Cf. NEUMAN, A. A. *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*. Philadelphia: The Jewish Publication Society Of America Philadelphia, 1944. [2 v.]; BAER, Y. *A History of the jews in christian Spain*. Illinois: Varda, 2001. [2 v.]. A primeira edição desta obra data de 1961; LACALLE SALINAS, J. M. *Los judíos españoles*. Barcelona: Sayma, 1961; CARO BAROJA, J. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid, Arión, 1962. [3

No que se refere ao antijudaísmo, destacamos as obras de Parkes, Mitre Fernández, Orfali Levi e Valle Rodríguez que possuem um caráter mais geral de análise do antijudaísmo no medieval.<sup>23</sup> Na mesma vertente, mas com um direcionamento para a Espanha medieval, encontram-se as obras de León Poliakov, Cantera Montenegro e Monsalvo Antón que discutem os preconceitos antijudaicos que atrelavam os judeus a uma representação negativa.<sup>24</sup> Essa representação encontra-se registrada em diferentes manifestações artísticas visuais, conforme Rodríguez Barral.<sup>25</sup> Algumas obras também contribuem para a análise do antijudaísmo sob uma perspectiva dos conflitos sociais na Baixa Idade Média, como Wolff, MacKay, Valdeón Baruque, Monsalvo Antón, Nirenberg e Ruiz.<sup>26</sup>

As obras listadas acima são leituras obrigatórias para qualquer estudioso que queira investigar o antijudaísmo na Espanha medieval. Entretanto, não há abordagens que tratam do fenômeno como processo de estigmatização. Como decorrência, também não há estudos que revelem

---

v.]; CANTERA MONTENEGRO, E. *Los judíos en la Edad Media hispana*. In: *Idem. Cuadernos de Investigación medieval*. Madrid: A-Z, Ediciones y Publicaciones, 1986. [n. 5]; SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: RIALP, 1988; BEINART, H. *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre, 1992; VALDEÓN BARUQUE, J. *Judíos y conversos en la Castilla medieval*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000; MONTES ROMERO-CAMACHO, I. *Los Judíos en la Edad Media española*. Madrid: Arco Libros, 2001; PÉREZ, J. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.

23 PARKES, J. *The conflict of the Church and the Synagogue. A study on the origins of antisemitism*. New York: Hermon Press, 1974; MITRE FERNÁNDEZ, E. *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*. Madrid: Akal, 1980; ORFALI LEVI, M. *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*. Barcelona: Riopiedras, 1998; VALLE RODRÍGUEZ, C. *El mundo judío*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976.

24 Cf. POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte*: História do anti-semitismo I. São Paulo: Perspectiva, 1979; *Idem. De Maomé aos Marranos*: História do anti-semitismo II. São Paulo: Perspectiva, 1996; CANTERA MONTENEGRO, E. *La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media*. In: CARRASCO MANCHADO, A. I; RÁBADE OBRADÓ, M. P. (coord.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008; MONSALVO ANTÓN, J. M. *El enclave infiel: el ideário del "otro" judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla*. In: LÓPEZ OJEDA, E. (coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

25 Cf. RODRÍGUEZ BARRAL, P. *La imagen del judío en la España Medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Girona: Universitat de Girona, 2008.

26 Cf. WOLFF, P. *The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not? Past and Present*, Oxford, n. 50, p. 4-18, 1971; MACKAY, A. *Popular Movements and pogroms in fifteenth-century Castile. Past and Present*, Oxford, n. 55, p. 33-67, 1972; VALDEÓN BARUQUE, J. *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid: Siglo XXI, 1979; MONSALVO ANTÓN, J. M. *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985; NIRENBERG, D. *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península, 2001; RUIZ, T. F. *Spain's Centuries of Crisis, 1300-1474*. Oxford: Blackwell, 2007.

como os estigmas imputados aos judeus surgiram e foram transmitidos geográfica e temporalmente.

O antijudaísmo não é estático e a diversificação dos estigmas corrobora esse dinamismo na longa duração, por isso é importante compreender o processo de estigmatização e o surgimento de novos estigmas a partir de um espaço temporal e geográfico mais amplo. Para tanto, a difusão e a diversificação dos estigmas são fundamentais para entender tal dinâmica, dependente das trocas culturais com outros territórios.

Suárez Fernández, León Telo, Pérez e Monsalvo Antón mencionam que a presença de mercenários estrangeiros que chegavam à Península Ibérica a partir do século XII devido à Reconquista pode ter auxiliado na divulgação de estórias (libelos acusatórios, mitos) ou incentivado a violência (saques, ataques) contra os judeus.<sup>27</sup> Cohen, Simon e Viera destacam, no mesmo sentido de difusão de estórias e incentivo à violência simbólica, o papel da ordem franciscana e da ordem dominicana a partir do século XIII.<sup>28</sup> Os religiosos destas ordens passaram a estudar o Talmude e a interpretá-lo em discordância com o Antigo e Novo Testamento, contribuindo para o acirramento do antijudaísmo no Ocidente medieval, inclusive nos territórios castelhanos. As propostas de Franco Junior,<sup>29</sup> apesar de não estudar o antijudaísmo, auxiliam na reflexão sobre as trocas culturais, pois o autor defende que no século XIII guerreiros, monges e peregrinos chegavam a Castela de diferentes territórios do Ocidente cristão e tiveram papel importante como transmissores de práticas, costumes e conhecimentos. Além dos indivíduos que, por motivos distintos, chegavam a Castela, destacamos a importância das ordens religiosas e ordens militares religiosas em território castelhano no século XII, assim como a maior difusão dos livros a partir do século XIII.

---

27 Cf. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. **Judíos españoles en la Edad Media**. Madrid: RIALP, 1988; LEÓN TELLO, P. *Um aire de éxito: la judería*. In: CARDILLAC, L. (dir.). **Toledo, siglos XII y XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia**. Madrid: Alianza, 1992, p. 131-143; PÉREZ, J. *Los judíos en España...* Op. cit; MONSALVO ANTÓN, J. M. *El enclave infiel...* Op. cit.

28 COHEN, J. **The Friars and the Jews**. *The evolution of medieval anti-judaism*. Ithaca: Cornell University, 1982; SIMON, L. J. *Intimate Enemies: Mendicant-Jewish Interaction in Thirteenth-Century Mediterranean Spain*. In: McMICHAEL, S. J; MYERS, S. E. **Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance**. Brill: Boston, p. 53-80, 2004; VIERA, D. J. *The Evolution of Franciscan Eiximenis's Attitudes Toward Judaism*. In: McMICHAEL, S. J; MYERS, S. E. **Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance**. Brill: Boston, p. 147-160, 2004.

29 Cf. FRANCO JÚNIOR, H. **Peregrinos, monges e Guerreiros**: Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

Ao contrário do que ocorreu em outras partes da Europa,<sup>30</sup> no reino de Castela entre os séculos XI e XIII houve apenas alguns episódios esporádicos e pouco documentados de ataques coletivos – violência física e moral – contra os judeus,<sup>31</sup> e, mesmo nesses casos, as violências eram em grande parte praticadas por exércitos mercenários que lutavam na guerra de Reconquista.<sup>32</sup> Isso não significa dizer que não existissem em Castela estereótipos, preconceito e a estigmatização dos judeus. Pelo contrário, existiam e se intensificavam a cada século, influenciando negativamente nas relações interconfessionais e na legislação vigente.

De modo geral, a hostilidade aos judeus em Castela teve como principal base – porém, não única – as divergências religiosas.<sup>33</sup> Os cristãos admitiam a presença dos pecadores judeus na esperança de um dia eles reconhecerem seu erro e aceitarem a Verdade Cristã. Por outro lado, apesar dessa esperança na conversão, os cristãos acreditavam que enquanto os judeus não se convertessem, deveriam permanecer à margem, confinados e reduzidos ao espaço de suas judiarias, sem maior influência na política e na sociedade cristã.

Desse modo, a estigmatização sofrida pelos judeus era em parte um reflexo da orientação moral e religiosa seguida pelos cristãos, que tinham condições físicas e simbólicas de *marcar a diferença* entre si e os judeus, considerados como “outros”. Monsalvo Antón destaca que, apesar de os judeus formarem um grupo social e economicamente diversificado,<sup>34</sup> a figura de judeu estereotipada pelos cristãos “parece ser idêntica” em diferentes momentos, regiões e grupos sociais do reino, interpretação que é compartilhada por Moore.<sup>35</sup> De camponeses iletrados à alta nobreza, de laicos a religiosos, o repertório antijudaico transitava em meio aos diferentes grupos sociais, independentemente da situação econômica e social daqueles que o

30 Entre os séculos XI e XIII as comunidades judaicas localizadas no Ocidente medieval – com exceção daquelas estabelecidas na Península Ibérica – passaram por momentos muito difíceis, relacionados principalmente às Cruzadas. Os cruzados atacaram as comunidades judaicas por onde passavam – principalmente na França e no Império Germânico – e obrigavam os judeus a escolherem entre a conversão ao catolicismo ou a morte. Centenas de judeus morreram e não mais que trinta a quarenta por cento da população judaica atingida nas Cruzadas conseguiu sair ileso e viva dos ataques as suas comunidades. STOW, K. R. **Alienated minority: the Jews of medieval Latin Europe**. Cambridge: Harvard University, 1992, p. 102.

31 Violência moral é entendida aqui como difamação, calúnia e injúria contra a vítima.

32 A Península Ibérica foi ocupada pelos muçulmanos em 711 e o período de batalhas que levou à expansão do território ocupado por grupos cristãos ficou conhecido na historiografia como Reconquista e estendeu-se dos séculos VIII ao XV. Cf. LEÓN TELLO, P. *Um aire de éxito: la judería...* Op. cit.

33 SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. **Judíos españoles en la Edad Media...** Op. cit., p. 16.

34 MONSALVO ANTÓN, J. M. *El enclave infiel...* Op. cit., p. 114.

35 MOORE, R. I. **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250**. Oxford: Blackwell, 2007, p. 85.

reproduziam. Logo, ser socialmente compartilhado é uma das principais características que elevam um “pré-conceito” à categoria de estigma.

O próprio fato de não seguirem a religião dominante, fazia com que os judeus fossem considerados juridicamente desiguais, uma vez que nem sequer eram considerados súditos, senão servos do rei.<sup>36</sup> Essa situação se fundamentava no fato de a comunidade política ser compreendida como uma “projeção da cristandade na ordem temporal, de forma que somente os batizados eram considerados parte dela”.<sup>37</sup>

Juridicamente desiguais e excluídos da cristandade, os judeus eram vistos como responsáveis pela morte de Jesus Cristo. Até o século XII, o antijudaísmo reproduzido no reino de Castela tinha por base a acusação de deicídio, a negação de Jesus Cristo como o Messias,<sup>38</sup> e os cânones restritivos dos concílios papais e episcopais. Esse repertório reforçava os estigmas de deicida e usurário, que, por sua vez, eram alimentados por uma representação estereotipada acerca dos judeus.

A partir do século XII o antijudaísmo existente em Castela foi potencializado principalmente por quatro fatores: (1) o aumento da comunidade judaica, considerada como uma alteridade confessional e um enclave infiel em meio aos cristãos; (2) a representação negativa relacionada à cobrança de impostos e à prática da usura; (3) a inferioridade jurídica e religiosa dos judeus perante os cristãos e (4) a intensificação de uma propaganda antijudaica que identificava os judeus com o mal e os considerava como pecadores inatos.<sup>39</sup>

---

36 A concepção de que os judeus eram servos do rei e propriedade do tesouro real existia desde o século XI, mas transformou-se em lei sob o foro de Teruel (1176), concedido por Afonso VIII (1158-1214). A partir de então, os judeus se encontravam sob jurisdição régia e eram tributados em troca de proteção. Por vezes essa relação entre a coroa e a comunidade judaica era questionada pela Igreja e pelas cortes que representavam as cidades. A Igreja questionava principalmente a proteção e os privilégios concedidos aos judeus e as cortes reclamavam em grande parte dos cargos, da função de prestamistas e dos impostos pagos à coroa e não ao município. Com o passar das décadas, principalmente a partir de meados do século XIII, a coroa tendeu a ceder aos pedidos das cortes e da Igreja (papado e episcopado castelhano) em detrimento da proteção e benefícios judaicos. RUIZ GÓMEZ, F. *Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval*. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congreso Inter-nacional en Ribadavia*, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 118.

37 CANTERA MONTENEGRO, E. *La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media...* Op. cit., p. 299.

38 Os judeus consideravam abominável a ideia de um messias crucificado, conforme 1 Coríntios 1, 23. A incompatibilidade das noções cristológicas atribuídas à pessoa de Jesus com suas características messiânicas abria uma distância insuperável entre a doutrina cristã e os princípios religiosos judaicos. Para os judeus, Jesus Cristo não personificava as características messiânicas conforme as profecias contidas na Bíblia Hebraica.

39 MONSALVO ANTÓN, J. M. *El enclave infiel...* Op. cit., p. 172 et seq.

As obras *Adversus Iudaeos*,<sup>40</sup> escritas a partir do século XIII, são um exemplo do recrudescimento do antijudaísmo. Essas obras tinham condições de influenciar o âmbito social e simbólico, respectivamente, na criação de leis antijudaicas, no cotidiano e nas relações estabelecidas entre cristãos e os judeus,<sup>41</sup> e na formação de um sistema simbólico de representação no qual os judeus são tidos como uma alteridade à identidade cristã.

Para Woodward,<sup>42</sup> o social e o simbólico referem-se a dois processos diferentes da construção e manutenção da identidade de um grupo, que se utiliza da marcação da diferença para impor a distinção entre ele e os “outros”. A marcação simbólica dá sentido às práticas, às relações sociais e permite identificar indivíduos propensos à estigmatização e à exclusão social. Nesse sentido, a marcação da diferença ocorria de forma física e simbólica. As leis suntuárias que apontavam o modo como os judeus deveriam se vestir no intuito que eles fossem mais facilmente identificados em meio aos cristãos ou mesmo a imposição de uma marca identificatória na roupa, como exigia o IV Concílio de Latrão, são formas de marcar fisicamente a diferença entre judeus e cristãos. A marcação simbólica da diferença pode ser percebida na insistente representação dos judeus como pecadores ou como “povo testemunha”, “povo errante”, que foi preterido por Deus no momento que não aceitou Jesus Cristo como o Messias. A marcação da diferença física ou simbólica contribuía para a representação negativa dos judeus e reforçava a identidade cristã (povo eleito, escolhido por Deus) em detrimento da alteridade judaica (povo que perdeu a herança divina, pecador, renegado por Deus).

A partir da marcação da diferença, identificamos padrões que comporiam a identidade cristã e seu oposto, a alteridade judaica. A identidade e a alteridade se configuram em representações sociais que dizem muito sobre o poder simbólico, social e político de seus detentores.

---

40 Tradição literária que desenvolveu temas relacionados ao antijudaísmo a partir dos séculos I e II d.C, principalmente sob os gêneros diálogos, sermões e epístolas. A Península Ibérica também teve seus representantes nesse ramo literário, como: *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Afonso de Huesca (1062-1140); *Pugio Fidei* do dominicano Raimundo Martí (ca.1220-1284); escrito em língua vernácula, *Mostrador de Justicia* de Afonso de Valhadolide (1270-1346); *De iudaicis erroribus ex Talmut* de Jerônimo de Santa Fé (s/d-1419); *Scrutinium Scripturarum* do dominicano Paulo de Santa Maria (1350-1435); e a obra do franciscano Alonso de Espina (c. 1412-1464),  *Fortalitium Fidei*. Destes seis Apologistas antijudaicos, quatro eram judeus que se converteram ao cristianismo: Pedro Alfonso de Huesca, Alfonso de Valhadolide, Jerônimo de Santa Fé e Paulo de Santa Maria.

41 RUEATHER, R. R. **Faith and Faticide**. *The Theological Roots of Anti-Semitism*. Minnesota: The Seabury, 1974, p. 176.

42 WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 14; 19.

É nesse contexto de disputas simbólicas e materiais, que a representação negativa dos judeus fornece subsídios para a estigmatização desta minoria.

## Considerações finais

Foram apresentadas neste capítulo, algumas notas introdutórias sobre a possibilidade de se analisar o antijudaísmo no reino de Castela sob a ótica da teoria do estigma. Na primeira parte, apresentamos o conceito de estigma cunhado por Erwin Goffman e como sua proposta inicial foi enriquecida por outros pesquisadores que se debruçam sobre diferentes formas de estigmatização. Na segunda parte do capítulo, discutimos algumas questões pertinentes àquilo que acreditamos ser o processo de estigmatização dos judeus em Castela.

Ressaltamos que as propostas defendidas nesse texto não estão finalizadas e ainda há muito a ser discutido sobre o uso da teoria do estigma para se analisar o antijudaísmo no medievo. De todo modo, para se compreender a estigmatização dos judeus castelhanos entre os séculos XIII e XV é preciso transpor barreiras geográficas e cronológicas, buscando indícios e conectando vivências, histórias e representações oriundas de outras regiões do Ocidente medieval, pois acreditamos que as investigações acerca do antijudaísmo no medievo não podem se limitar a fronteiras geográficas, políticas e culturais, mas devem estar pautadas pelas conexões e intercâmbios que possam expandir o horizonte interpretativo dos historiadores.

Embora diferentes historiadores mencionem uma possível influência de cristãos originários de outros reinos ocidentais sobre o acirramento do antijudaísmo em Castela, há uma lacuna quanto à consequência das trocas culturais sobre as práticas, costumes e sobre o sistema simbólico de representação que, juntos, propiciaram a diversificação dos estigmas imputados aos judeus nos territórios castelhanos.

Desse modo, ao invés de estudar a estigmatização dos judeus no reino de Castela a partir de um olhar direcionado exclusivamente a esse espaço, devemos compreender as conexões que existiam entre Castela e os demais territórios do Ocidente medieval, e se tais conexões resultavam em circulação de ideias que pudessem, por exemplo, influenciar na estigmatização dos judeus castelhanos.

Seguindo a lógica de que as trocas culturais tinham considerável peso na difusão de estigmas, o reino da França e o Império Germânico – por exemplo

– poderiam ter contribuído com o processo de estigmatização dos judeus em Castela porque nessas regiões de além Pirineus passaram a existir a partir do século XI massacres de comunidades judaicas; no século XII, libelos acusatórios que levaram à construção de mitos antijudaicos; e no século XIII, antijudaísmo clerical, oriundo especialmente de ordens religiosas, que era difundido por meio de sermões e de pregação para as multidões e de obras doutrinárias para os mais instruídos. Esses três fatores poderiam, por intermédio das trocas culturais, influenciar no processo de estigmatização dos judeus, transmitindo informações acerca de estigmas que já existiam em outras localidades cristãs e levando à diversificação dos estigmas em Castela.

É preciso entender como o antijudaísmo em Castela se transforma ao longo do tempo, e a diversificação dos estigmas é crucial para a compreensão dessa dinâmica, pois, trata-se de um processo não linear em relação ao tempo e ao espaço.

## Referências Bibliográficas

- AINLAY, S. C; BECKER, G; COLEMAN, L. M. A. (ed). **The Dilemma of Difference**. *A multidisciplinary view of stigma*. New York: Plenum, 1986.
- AMADOR DE LOS RIOS, J. **Historia social, politica y religiosa de los judíos de España y Portugal**. Madrid: Aguilar, 1876. [3 v.]
- BAER, Y. **A History of the jews in christian Spain**. Illinois: Varda, 2001. [2 v.]. A primeira edição desta obra data de 1961.
- BECKER, G; ARNOLD, R. *Stigma as a social and culture construct*. In: AINLAY, S. C; BECKER, G; COLEMAN, L. M. A. (ed.). **The Dilemma of Difference**. *A multidisciplinary view of stigma*. New York: Plenum, 1986.
- BECKER, H. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BEINART, H. **Los judíos en España**. Madrid: Mapfre, 1992.
- CANTERA MONTENEGRO, E. *La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media*. In: CARRASCO MANCHADO, A. I; RÁBADE OBRADÓ, M. P. (coord.). **Pecar en la Edad Media**. Madrid: Sílex, 2008.
- CANTERA MONTENEGRO, E. *Los judíos en la Edad Media hispana*. In: *Idem*. **Cuadernos de Investigación medieval**. Madrid: A-Z, Ediciones y Publicaciones, 1986. [n. 5].



CARO BAROJA, J. **Los judíos en la España moderna y contemporânea.** Madrid, Arión, 1962. [3 v.]

COHEN, J. **The Friars and the Jews.** *The evolution of medieval anti-judaism.* Ithaca: Cornell University, 1982.

COLEMAN, L. M. *Stigma: an enigma demystified.* In: AINLAY, S. C; BECKER, G; COLEMAN, L. M. A. (ed.). **The Dilemma of Difference.** *A multidisciplinary view of stigma.* New York: Plenum, 1986.

ELIAS, N; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRANCO JÚNIOR, H. **Peregrinos, monges e Guerreiros:** Feudoclericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

GOFFMAN, E. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HEATHERTON, R; HEBL, M; HULL, J. (ed.). **The Social Psychology of Stigma.** New York: Guildford Press, 2000.

JONES, E; FARINA, A; HASTOF, A; MARKUS, H; MILLER, D. T; SCOTT, R. A. (ed.). **Social Stigma:** *the psychology of marked relationships.* New York: Freeman and Company, 1984.

KATZ, I. *Some Thoughts About the Stigma Notion.* **Personality and Social Psychology Bulletin,** New York, v. 5, 1979.

LACALLE SALINAS, J. M. **Los judíos españoles.** Barcelona: Sayma, 1961.

LEÓN TELLO, P. *Um aire de éxito: la judería.* In: CARDILLAC, L. (dir.). **Toledo, siglos XII y XIII.** *Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia.* Madrid: Alianza, 1992, p. 131-143.

MACKAY, A. *Popular Movements and pogroms in fifteenth-century Castile.* **Past and Present,** Oxford, n. 55, p. 33-67, 1972.

MITRE FERNÁNDEZ, E. **Judaísmo y Cristianismo.** *Raíces de um gran conflicto histórico.* Madrid: Akal, 1980.

MONSALVO ANTÓN, J. M. *El enclave infiel: el ideário del “otro” judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla.* In: LÓPEZ OJEDA, E. (coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión.* **XXII Semana de Estudios Medievales,** Nájera, del 1 al 5 de

agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

MONSALVO ANTÓN, J. M. **Teoría y evolución de un conflicto social.** *El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media.* Madrid: Siglo XXI, 1985.

MONTES ROMERO-CAMACHO, I. **Los Judíos en la Edad Media española.** Madrid: Arco Libros, 2001.

MOORE, R. I. **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250.** Oxford: Blackwell, 2007.

NEUMAN, A. A. **The Jews in Spain.** *Their social, political and cultural life during the Middle Ages.* Philadelphia: The Jewish Publication Society Of America Philadelphia, 1944. [2 v.]

NIRENBERG, D. **Comunidades de violencia.** *La persecución de las minorías en la Edad Media.* Barcelona: Península, 2001.

ORFALI LEVI, M. **Talmud y Cristianismo.** *Historia y causas de um conflicto.* Barcelona: Riopiedras, 1998.

PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue.** *A study on the origins of antisemitism.* New York: Hermon Press, 1974.

PÉREZ, J. **Los judíos en España.** Madrid: Marcial Pons, 2005.

POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte:** História do anti-semitismo I. São Paulo: Perspectiva, 1979.

POLIAKOV, L. **De Maomé aos Marranos:** História do anti-semitismo II. São Paulo: Perspectiva, 1996

RODRÍGUEZ BARRAL, P. **La imagen del judío en la España Medieval.** *El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas.* Girona: Universitat de Girona, 2008.

RUETHER, R. R. **Faith and Faticide.** *The Theological Roots of Anti-Semitism.* Minnesota: The Seabury, 1974.

RUIZ GÓMEZ, F. *Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval.* In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congresso Inter-nacional en Ribadavia,* 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 111-152.

RUIZ, T. F. **Spain's Centuries of Crisis, 1300-1474.** Oxford: Blackwell, 2007.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: *Idem* (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SIMON, L. J. *Intimate Enemies: Mendicant-Jewish Interaction in Thirteenth-Century Mediterranean Spain*. In: McMICHAEL, S. J; MYERS, S. E. **Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance**. Brill: Boston, 2004.

SOLANKE, I. **Discrimination as Stigma. A Theory of Anti-discrimination Law**. Portland: Hart Publishing, 2017.

SOLOMON, H. M. *Stigma and Western culture*. In: AINLAY, S. C; BECKER, G; COLEMAN, L. M. A. (ed.). **The Dilemma of Difference. A multidisciplinary view of stigma**. New York: Plenum, 1986.

STOW, K. R. **Alienated minority: the Jews of medieval Latin Europe**. Cambridge: Harvard University, 1992.

SUÁREZ BILBAO, F. **El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV**. Madrid: Dykinson, 2000

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. **Judíos españoles en la Edad Media**. Madrid: RIALP, 1988.

VALDEÓN BARUQUE, J. **Judíos y conversos en la Castilla medieval**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

VALDEÓN BARUQUE, J. **Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV**. Madrid: Siglo XXI, 1979.

VALLE RODRÍGUEZ, C. **El mundo judío**. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976.

VIERA, D. J. *The Evolution of Francisc Eiximenis's Attitudes Toward Judaism*. In: McMICHAEL, S.J; MYERS, S. E. **Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance**. Brill: Boston, 2004.

WOLFF, P. *The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not?* **Past and Present**, Oxford, n. 50, p. 4-18, 1971.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2013.

## *[In]Conciliáveis:*

religião e fé no *Guia dos Perplexos* de Maimônides (1190 E.C.)

Layli Oliveira Rosado<sup>1</sup>

### **Introdução**

São inegáveis o desenvolvimento intelectual e a circulação de ideias durante a Idade Média, resultado direto do embate entre as três religiões monoteístas, das descobertas e das traduções da filosofia grega e da literatura polêmica que floresceu entre os séculos X e XIV. No entanto, ainda que tenha existido um profícuo espaço para a prática e o exercício intelectual, não se pode perder de vista que o ambiente era de profundo radicalismo, com perseguições e conversões forçadas, que permeavam a maioria das regiões do Sul da Europa e do Norte da África, especialmente no que tange à minoria religiosa judaica.

Salienta-se, em concordância com Andre Chouraqui,<sup>2</sup> que a legislação política e dominante vigente servia para convencer os muçulmanos de que os judeus integravam a comunidade de uma “subespécie” que deveriam aceitar e respeitar, ressalvada sua posição inferior, com o objetivo de cumprir com os ensinamentos do profeta Maomé. Isto é, a ideia de que haveria “tolerância”, seja ela política, social ou cultural, consiste, de fato,

1 Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em História Social das Relações Políticas, Bacharel em História e em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), com estudos que versam sobre História Judaica, História da Arte e História e Filosofia do Direito. | Endereço eletrônico: laylirosado@gmail.com.

2 CHOURAQUI, A. N. *Between East and West: a history of the jews of North Africa*. Illinois: Varda Books, 2001, p. 47.

numa “tolerância desdenhada”, na qual se rememora cotidianamente o *status* de categoria de povo inferior.

No entanto, superado esse entendimento, destaca-se que um dos fatores para o desenvolvimento cultural nas regiões dominadas pelos muçulmanos se deu, a grosso modo, pela circulação de ideias e pessoas, e pelo acesso aos textos produzidos na Antiguidade. Esses últimos foram traduzidos, num primeiro momento, para o árabe e para o siríaco, permitindo que filósofos dessas regiões recepcionassem esse conhecimento e começassem a produzir comentários e compêndios sobre a filosofia grega. De fato, tais traduções foram iniciadas pelos árabes e muçulmanos em comunidades diversas, na Europa e no Norte da África, por volta do século X.<sup>3</sup>

Assim, ao alcance dos letrados, fossem eles muçulmanos ou judeus, estavam a ciência e a filosofia que haviam sido produzidas no período Antigo.<sup>4</sup> Isso é crucial para a compreensão do pensamento maimonidiano, visto que seu ponto de partida e sua fonte são os filósofos árabes e muçulmanos, os quais são fundamentais para a sua formação intelectual. Não obstante, a recepção dos trabalhos de Aristóteles não ocorreu de forma direta. Não há comprovação de que Maimônides tenha lido efetivamente os escritos gregos, mas sim aqueles produzidos pelos estudiosos árabes e muçulmanos, os quais afirmavam abordar concepções e perspectivas platônicas e aristotélicas.<sup>5</sup> De maneira geral, trata-se de uma longa linha de recepção, apropriação e difusão de conhecimento no decorrer da história.<sup>6</sup>

Segundo Nachman Falbel,<sup>7</sup> o pensamento maimonidiano utiliza-se do aporte da lógica inerente à filosofia grega no intuito de explicar e demonstrar fundamentos da religião judaica. Isto é, um dos objetivos primários de Maimônides era demonstrar a possível conciliação entre razão e fé judaica na interpretação das Escrituras Sagradas. Todavia, ele não foi o primeiro, nem

---

3 As chamadas casas de sabedoria em muito facilitaram o acesso à filosofia produzida na Antiguidade. No entanto, cumpre destacar que o árabe, durante a Idade Média, abrange um conjunto de dialetos. Cf. CHOURAQUI, A. N. **Between East and West: a history of the jews of North Africa**. Illinois: Varda Books, 2001.

4 Cf. BEN-SASSON, H. H. (org.). **A History of the jewish people**. 12 ed. Massachusetts: Harvard, 2002; FRANK, D. H.; LEAMAN, O. (org.). **Cambridge companion to medieval Jewish philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 2002.

5 Cf. GUTTMANN, J. **A filosofia do Judaísmo: a história da filosofia judaica desde os Tempos Bíblicos até Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

6 Cf. CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão, 1990; *Idem*. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010; CHAMBERS, I. **Border Dialogues: Journeys in Post-Modernity**. Londres: Routledge, 1990.

7 Cf. FALBEL, N. Aristotelismo e a polêmica maimonidiana. **Leopoldianum**, Santos, v. XI, n. 32, p. 59-70, dez. 1984.

o único, a tentar aproximar religião e filosofia grega (neoplatônica), visto que tal pretensão já existia no pensamento judaico medieval desde o século X. Destaca-se, efetivamente, a significativa contribuição maimonidiana para esse diálogo, especialmente no seio do Judaísmo, tendo em vista as recepções e polêmicas geradas pelos seus escritos.

## Maimônides

Moisés ben Maimon, também muito conhecido como Maimônides, nasceu por volta de 1134 E.C., em Córdoba, na região da Andaluzia. Na literatura rabínica, ficou conhecido pelo acróstico Rambam,<sup>8</sup> e há uma lenda em torno do seu nascimento na tradição judaica. Acredita-se que o profeta Elias enviou uma mensagem ao seu pai, Rabi Maimon ben Iossef, dizendo que ele deveria ir a Córdoba e que o seu filho, após casar-se com a filha do açougueiro, iria escrever a “segunda lei do povo judeu”.<sup>9</sup>

Quando Maimônides tinha treze anos, por volta de 1148, Córdoba foi dominada pelos Almôades. Como a família Maimon não se converteu, foi obrigada a abandonar a cidade, e acabaram vagando por territórios da Andaluzia por cerca de dez anos. Em suas correspondências pessoais é frequente o Rambam mencionar esse período de instabilidade e intolerância. Gerard Haddad explica que Maimônides mencionava que continuava sendo “um homem da Hispânia cujo prestígio havia sido rebaixado ao exílio”.<sup>10</sup>

Após o período de exílio, por volta de 1164 E.C., a família de Maimônides se fixou em Fustat.<sup>11</sup> Ainda que estivesse vagando em exílio, foi durante esse longo período que Maimônides sedimentou seus estudos, assimilando a literatura rabínica e talmúdica, a astronomia e a filosofia grega, através das traduções e dos comentários realizados pelos árabes. Com o falecimento de seu pai e de seu irmão, Maimônides recusou a oferta de receber da comunidade pelo exercício de mestre e juiz da comunidade judaica de Fustat, pois ele condenava que um rabino ou um funcionário religioso fosse sustentado pelos fiéis. Por isso, exerceu a medicina, área em que também logrou considerável proeminência.

A atividade de Maimônides como médico e como líder espiritual e intelectual local o permitiu deixar um legado de escritos em diversas áreas,

8 A palavra “Rambam” vem das iniciais do seu nome: Rabi Moisés ben Maimon.

9 KOOGAN, A; ROSS, R (org.). **Enciclopédia judaica**. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

10 HADDAD, G. **Maimônides**. São Paulo: Liberdade, 2003.

11 Região onde atualmente é o Cairo.

dentre elas medicina, filosofia e teologia. Além disso, seu destaque entre os sábios estudiosos da Torá e do Talmude de seu tempo o propiciou exercer a posição de guia incontestável da comunidade judaica do Egito, ou seja, *nagid*, em 1177 E.C. O Rambam exercia, assim, importante papel na vida pública dos judeus na comunidade em que vivia e em regiões circunvizinhas.

A função de *nagid* permitia que Maimônides exercesse a proteção das comunidades judaicas que estivessem sob sua influência, bem como favorecia o desenvolvimento cultural judaico. De tal prestígio e reconhecimento na prática da medicina, ocupou, também, o cargo de médico da corte de Saladino. Com o passar dos anos, o Rambam conciliou os estudos talmúdicos e rabínicos, com os da filosofia, a vida pública e a medicina. Ao fim da sua vida, vem a falecer por volta de 1204 E.C., sendo enterrado em Tiberíades.<sup>12</sup>

Dos seus estudos, três escritos se destacam: o *Comentário sobre a Mishná* (1168 E.C.), o *Mishné Torá* (1180 E.C.), e o *Guia dos Perplexos* (1190 E.C.). O primeiro é fruto dos seus estudos acerca do Talmude de Jerusalém<sup>13</sup> e da *Mishná*. Foi a primeira grande obra de exegese talmúdica realizada por Maimônides, na qual propõe expor a essência da Lei oral judaica. Com o avanço de seus estudos sobre a filosofia, o Rambam escreveu sua segunda grande obra supracitada, a qual constitui um código de catorze volumes em que procura sistematizar a Lei Oral e conceituar alguns dos princípios filosóficos que julgava relevante.

A medida que o aporte filosófico passou a ganhar mais espaço no pensamento maimonidiano, ele passou a se dedicar em demonstrar os princípios que apresentou no *Mishné Torá* de forma ainda mais racional. O resultado desse estudo culminou no seu principal escrito, o *Guia dos Perplexos*,<sup>14</sup> o qual segue sendo considerado como um marco do pensamento especulativo e da filosofia judaica durante a Idade Média.

## O Guia dos Perplexos

O *Guia dos Perplexos*,<sup>15</sup> escrito originalmente em árabe, foi terminado por volta de 1190 E.C. e posteriormente traduzido por Samuel ibn Tibbon

---

12 Cidade situada ao Norte de Israel.

13 O Talmude de Jerusalém, ou Talmud Yerushalmi, foi compilado em Israel por volta dos séculos IV e V E. C.

14 O título original no árabe é Dalalat al-Ha'irin. Foi traduzido para o hebraico por Samuel ibn Tibbon como Moré Nevuchim.

15 Tendo em vista o original em árabe, o presente estudo se faz com cotejamento de traduções no hebraico, no inglês, no francês e no espanhol. A utilização de referências na língua inglesa se faz, tão somente, para facilitar a reprodução, e por ser o idioma mais utilizado academicamente.

(c. 1150 – 1232), por volta de 1202 e 1213 E.C. Sendo considerado uma leitura difícil, é nele que Maimônides propõe demonstrar a conciliação entre filosofia grega e a religião judaica.

A motivação inicial que levou o Rambam a escrever o *Guia* foi uma correspondência que recebeu de seu pupilo, Rabi Joseph ibn Aknin (c. 1150 – c. 1220), o qual levantava questões acerca da tradição judaica. Junto à introdução do *Guia* está a carta de resposta ao seu pupilo, a quem Maimônides dedica seu trabalho e que seria um exemplo de um indivíduo perplexo que precisa de um guia ou um orientador (*Guia, Intr.*).<sup>16</sup>

O *Guia dos Perplexos* foi escrito com o objetivo primário de servir de orientação para alcançar o verdadeiro conhecimento divino. Segundo Maimônides,

O objetivo desse tratado é ilustrar um homem religioso que foi educado para acreditar na verdade da nossa santa Lei, que conscientemente cumpre seus deveres morais e religiosos, e ao mesmo tempo foi venturoso em seus estudos filosóficos (*Guia, Intr.*).<sup>17</sup>

O esclarecimento sobre o objetivo é seguido pela explicação do autor para a escolha do título de seu escrito. Conforme suas palavras,

Até pessoas esclarecidas são aturdidadas se compreendem essas passagens em seu significado literal, mas eles são inteiramente retirados de suas perplexidades quando explicamos a metáfora, ou meramente sugerimos que os termos são figurativos. Por essa razão eu intitulei esse livro de *Guia dos Perplexos* (*Guia, Intr.*).<sup>18</sup>

Dito isso, Maimônides esclarece que não pretendia que seu escrito cessasse todas as dúvidas que permeiam a tradição judaica, mas que propunha resoluções para parte das dificuldades. De maneira geral, no *Guia dos Perplexos*, o Rambam irá defender que as escrituras sagradas devem ser compreendidas de maneira alegórica, e não literal. Tais alegorias somente podem ser decifradas mediante a ajuda da filosofia e da metafísica.

A obra está dividida em três volumes, com cento e setenta e seis capítulos. O primeiro volume tece análises sobre certas expressões bíblicas, no intuito de servir de introdução para o estudo da questão em torno dos atributos

16 Cf. *Guia, Intr.*

17 “The object of this treatise is to enlighten a religious man who has been trained to believe in the truth of our holy Law, who conscientiously fulfils his moral and religious duties, and at the same time has been successful in his philosophical studies”. Cf. *Guia, Intr.*

18 “Even well informed persons are bewildered if they understand these passages in their literal signification, but they are entirely relieved of their perplexity when we explain the figure, or merely suggest that the terms are figurative. For this reason I have called this book Guide for the Perplexed”. Cf. *Guia, Intr.*



de Deus. O segundo volume, por sua vez, trata das provas da existência de Deus e da crença na Profecia. Nesses primeiros dois volumes, o Rambam também disserta sobre a unicidade de Deus e a prova de Sua existência, o que acreditava que deveriam ser compreendidas como duas verdades absolutas. Por fim, o terceiro volume é dedicado à questão escatológica e à afirmação de que os judeus não deveriam buscar uma causa final para o Universo.

Nachman Falbel afirma que o Rambam pretendia demonstrar a existência uma identidade essencial entre a filosofia produzida pelos gregos e a tradição judaica.<sup>19</sup> Essa identidade, segundo o pensamento maimonidiano, deveria ser compreendida por aquele que pretendia iniciar os estudos sobre os mistérios divinos. Ainda de acordo com Nachman Falbel,<sup>20</sup> possivelmente essa foi a maior contribuição do *Guia dos Perplexos*. Por conseguinte, concorda-se com Léon Dujovne,<sup>21</sup> quem defende que é no *Guia* que Maimônides manifesta sua fidelidade ao Judaísmo e a profundidade de seu conhecimento ao dissertar sobre questões a partir de um sistema filosófico, religioso, metafísico e ético.

Nesse sentido, Maimônides declarou que não há oposição entre filosofia grega e o ensinamento rabínico, e sim um apoio mútuo e necessário. Para tanto, tentou demonstrar uma harmonização de conceitos e ideias, a qual era dirigida, em essência, aos estudiosos versados em conhecimento nas disciplinas profanas e religiosas. Entretanto, muitos estudiosos ainda não concordavam com a possível conciliação entre ciência e filosofia com os escritos bíblicos, talmúdicos e rabínicos, ideia essa vista com muita desconfiança durante o século XII.<sup>22</sup>

Em uma alegoria, Maimônides defende que:

o significado oculto, inclusive no sentido literal, é similar a uma pérola perdida em um quarto escuro, cheio de móveis. É certo que a pérola está na sala, mas o homem não consegue a enxergar ou saber onde ela se encontra. É como se a pérola não mais estivesse em sua posse, pois, como já foi dito, não lhe dá nenhum benefício até que ele acenda uma luz (*Guia, Intr.*).<sup>23</sup>

---

19 Cf. FALBEL, N. Aristotelismo e a polêmica maimonidiana... *Op. cit.*

20 *Ibidem*, p. 65.

21 Cf. DUJOVNE, L. **Maimônides**. São Paulo: Federação Israelita de São Paulo, [s.d.].

22 Cf. GUINSBURG, J. (org.). **Do estudo e da oração**: súmula do pensamento judeu. São Paulo: Perspectiva, 1968; FALBEL, N. Aristotelismo e a polêmica maimonidiana... *Op. cit.*; LE GOFF, J; SCHMITT, J. (org.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Edusc, 2006. [v. I]

23 “the hidden meaning included in the literal sense of the simile to a pearl lost in a dark room, which is full of furniture. It is certain that the pearl is in the room, but the man can neither see it nor know where it lies. It is just as if the pearl were no longer in his possession, for, as has been stated, it affords him no benefit whatever until he kindles a light”. Cf. *Guia, Intr.*

Para o Rambam, a luz que acende o quarto escuro é a filosofia, a qual seria um instrumento ou um meio que levaria o homem em direção à devida compreensão dos mistérios religiosos. Em outras palavras, a filosofia grega passa a ser vista como fundamental para o entendimento da verdade divina.

Destarte, no *Guia dos Perplexos*, Maimônides pretendeu demonstrar que as Escrituras Sagradas e o Talmude podem harmonizar com a filosofia aristotélica se forem interpretados de forma correta, isto é, alegoricamente. Harry Wolfson defende que Maimônides foi um verdadeiro aristotélico medieval e analisou a religião judaica à luz de conceitos filosóficos aristotélicos.<sup>24</sup>

Não obstante, o *Guia* não foi bem recebido nas camadas intelectuais mais conservadoras do Judaísmo, gerando intenso debate e polêmicas, seja pelas conceituações realizadas ou pelos posicionamentos que Maimônides adotou. Em 1232 E.C., alguns opositores das concepções maimonidianas denunciaram o escrito aos dominicanos, o qual foi queimado em praça pública.<sup>25</sup> Isso ocorreu, em larga medida, pois nos séculos XII e XIII havia uma crescente reação antirracionalista e mística se desenvolvendo no seio do pensamento religioso judaico.

## Entre Religião Judaica e Filosofia Grega

O pensamento maimonidiano parte do pressuposto de que é possível existir entre a religião judaica e a filosofia grega uma relação de identidade. Isto é, Maimônides entende a filosofia como o instrumento que viabiliza o verdadeiro entendimento sobre os mistérios divinos. Por isso, o estudo da filosofia se faz indispensável como um meio fundamental para atingir o nível intelectual que as verdades religiosas exigem.

24 A sustentação de que Maimônides seria um aristotélico medieval é muito comum na historiografia judaica da década de 1960 e 1970. Estudos mais recentes indicam que não se trata de recepção pura do aristotelismo, mas sim de uma mescla deste com um neoplatonismo, tendo em vista que ocorre uma recepção mediante as traduções e os comentários realizados por árabes e muçulmanos, especialmente após o século X. Dessa forma, não se trata de uma leitura pura dos trabalhos de Aristóteles como se faz pensar. Para maiores informações sobre historiografia judaica, conferir André Sena, e sobre a recepção do aristotelismo na filosofia judaica, conferir Oliver Leamen e Julius Guttman. Cf. WOLFSON, H. **Maimonides and Halevi: a study in typical Jewish attitudes towards Greek philosophy in the Middle Ages**. In: TWERSKY, I; WILLIAMS, G. (org.). *Studies in the history of philosophy and religion*. Cambridge: Harvard University, 1977, p. 297. [v. 2]; GUTTMANN, J. *A filosofia do Judaísmo... Op. cit*; LEAMEN, O. (org.). **Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 2006; SENA, A. L. P. *Da sinagoga ao parlamento: do santuário à nação. A historiografia judaica moderna em questão*. In: LEWIN, H. (org.). **Judaísmo e modernidade: múltiplas inter-relações** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

25 HADDAD, G. Maimônides... *Op. cit*.

Nessa esteira, destacam-se alguns de seus posicionamentos no intuito de evidenciar os pilares do seu pensamento, de maneira que permitam compreender, ainda que brevemente, concepções que demonstram a conciliação entre filosofia grega e religião judaica. Para tanto, o *Guia dos Perplexos* é o eixo deste estudo, tendo em vista o seu caráter filosófico e didático, especialmente voltado para os estudiosos versados tanto em matéria de Lei judaica, quanto em filosofia.

De início, o Rambam sustenta que alguns indivíduos concluíram, erroneamente, que Deus poderia ser corpóreo devido às passagens bíblicas que mencionam termos como “imagem” ou “semelhança”. Destarte, acreditaram nessa visão achando que se a rejeitassem negariam a existência de Deus.<sup>26</sup> Por isso, Maimônides explica que,

O termo ‘zelem’, por outro lado, significa a forma específica, isto é, o que constitui a essência de uma coisa, ela é o que ela é; a realidade de uma coisa na medida em que é esse ser particular. No homem, a ‘forma’ é a constituição que lhe dá a percepção humana.<sup>27</sup>

Segundo esse posicionamento, Maimônides propõe que a menção da “semelhança” ocorre para tornar compreensível ao homem, pois essa é a sua capacidade de percepção intelectual, e não que o ser divino seria corpóreo. O Rambam se aproxima dos filósofos antigos ao mensurar que os indivíduos possuem intelecto humano, e que isso nada tem a ver com o divino ser corpóreo ou não. Depreende-se a partir disso a demonstração de Maimônides sobre a incorporeidade de Deus, um dos pilares fundamentais do Judaísmo.<sup>28</sup>

O instituto de que Deus é incorpóreo é a base para Maimônides trabalhar a concepção de que os verbos que são aplicados em relação a Deus devem ser interpretados figurativamente. Por exemplo, quando a passagem diz “E Deus viu que era bom”, essa percepção não era com os olhos, mas sim pelo intelecto.<sup>29</sup> O mesmo em relação à matéria, como a palavra “trono”. Para ele, não há que se falar em Deus suportado por um objeto material, visto que é incorpóreo. Logo, no caso, o “trono” significa dizer que a grandiosidade faz parte da essência de Deus.<sup>30</sup>

26 Cf. *Guia I, II*.

27 “The term *zelem*, on the other hand, signifies the specific form, viz., that which constitutes the essence of a thing, whereby the thing is what it is; the reality of a thing in so far as it is that particular being. In man the ‘form’ is that constituent which gives him human perception”. Cf. *Guia, I, I*.

28 A incorporeidade de Deus está elencada nos Treze Princípios da Fé, conforme se lê “3. Creio plenamente que o Criador é incorpóreo e que está isento de qualquer propriedade antropomórfica”.

29 Cf. *Guia I, IV*.

30 Cf. *Guia I, XIV*.

Interpretação semelhante, é feita ao termo “rocha”. Quando em referência a Deus, esse termo também possui sentido figurativo e faz menção à ideia de “origem” ou “derivação”.<sup>31</sup> Essa é uma das concepções que servirão de base para Maimônides afirmar que Deus é a origem e a causa eficiente de todas as coisas e de si mesmo. Conforme o Rambam:

A partir deste último significado do termo, outro significado figurativo foi posteriormente derivado, a saber, ‘raiz e origem’ de todas as coisas [...] É no último sentido que o Todo-Poderoso é chamado de ‘rocha’, sendo ele a origem e a causa eficiente de todas as coisas posteriores a Ele.<sup>32</sup>

Nesse sentido, há que se interpretar da mesma forma palavras que signifiquem aproximação ou contato nas Escrituras Sagradas e que estejam empregadas no intuito de estabelecer uma relação entre Deus e qualquer ser. Essas, entendidas de forma figurativa, fazem referência a uma aproximação espiritual ou a uma compreensão intelectual.<sup>33</sup> Em suas palavras,

o Supremo é incorpóreo e, conseqüentemente, ele não se aproxima ou chega perto de alguma coisa, nem pode aproximar-se ou tocá-Lo; pois quando um ser é sem corporeidade, não pode ocupar espaço, e toda ideia de abordagem, contato, distância, conjunção, separação, toque ou proximidade é inaplicável a tal ser.<sup>34</sup>

Maimônides foi alvo de críticas e suscitou diversas polêmicas no Judaísmo devido às suas concepções e à sua forma de expô-las. Geralmente não trazia maiores informações sobre suas fontes, limitando-se a mencionar seus próprios trabalhos, as Escrituras Sagradas, o Talmude, e demais estudiosos que admirava e concordava. Um outro debate fundamental, e que tangencia a questão em torno da conciliação entre filosofia grega e religião judaica, permeia a sua defesa de que os textos sagrados deveriam ser interpretados alegoricamente, como o faz no trecho:

Você, sem dúvida, conhece o ditado talmúdico, que inclui em si todos os vários tipos de interpretação ligados ao nosso assunto. Ele diz assim: ‘A Torá fala de acordo com a linguagem do homem’, ou seja, expressões, que podem ser facilmente compreendidas e apreendidas por todos, são

31 Cf. Guia I, XVI.

32 “From this latter meaning of the term another figurative notion was subsequently derived, viz. ‘the root and the origin’ of all things. [...] It is in the latter sense that the Almighty is called ‘rock’, He being the origin and the causa efficiens of all things besides Himself”. Cf. Guia I, XVI.

33 Cf. Guia I, XVIII.

34 “the Supreme is incorporeal, and consequently He does not approach or draw near a thing, nor can aught approach or touch Him; for when a being is without corporeality, it cannot occupy space, and all idea of approach, contact, distance, conjunction, separation, touch, or proximity is inapplicable to such a being”. Cf. Guia I, XVIII.

aplicadas ao Criador [...] porque para a multidão de pessoas não é fácil conceber a existência, a menos que em conexão com um corpo, e o que não é um corpo nem conectado com um corpo não tem para eles existência.<sup>35</sup>

Afirmção semelhante ele faz no *Livro da Sabedoria* e em outros documentos. No primeiro volume do código, ele diz que “Todas estas expressões são adaptadas à capacidade mental do ser humano, que tem uma percepção clara apenas do universo material. A Torá fala na língua dos homens. Todas estas frases são metafóricas”.<sup>36</sup> Destarte, para ele, a Torá está estruturada por expressões que são facilmente compreendidas pelos indivíduos estudiosos e sábios, mas também por aqueles que possuem grau de instrução inferior.

Maimônides entendia que a descrição dos atributos de Deus, que implicavam que Ele era corpóreo, objetivava apenas manifestar e afirmar a Sua existência, visto que o povo, pouco letrado e atingido por diversas dificuldades políticas e sociais, não conceberia facilmente a existência sem que houvesse algum tipo de conexão com um corpo humano.<sup>37</sup> Maimônides afirma que:

Por isso, seria supérfluo se dilatar sobre esse assunto, se não fosse pela massa das pessoas, que estão acostumadas a tais ideias. Tornou-se necessário exagerar sobre o assunto, como tentamos, para o benefício daqueles que estão ansiosos para adquirir a perfeição, para remover deles as noções que cresceram com eles desde os dias da juventude.<sup>38</sup>

De acordo com Harry Wolfson,<sup>39</sup> assim como “Yehudá Haleví (c. 1070 - 1141”, Maimônides desenvolve, também, essa concepção de necessidade das alegorias e que são elas que atribuem a Deus um estado de perfeição. Ora, para ele, não é possível encontrar uma passagem sequer que faça menção a um defeito. Segundo Maimônides,

Tudo o que consideramos como um estado de perfeição também é atribuído a Deus, como expressando que Ele é perfeito em todos os aspectos, e que

---

35 “You, no doubt, know the Talmudical saying, which includes in itself all the various kinds of interpretation connected with our subject. It runs thus: [35] ‘The Torah speaks according to the language of man,’ that is to say, expressions, which can easily be comprehended and understood by all, are applied to the Creator. [...] because the multitude of people do not easily conceive existence unless in connection with a body, and that which is not a body nor connected with a body has for them no existence”. Cf. *Guia I*, XXVI.

36 Cf. *Mishné Torá, Livro da Sabedoria, Leis Fundamentais da Torá*, 1:9.

37 Cf. *Guia I*, XXVI.

38 “It would have been superfluous thus to dilate on this subject, were it not for the mass of the people, who are accustomed to such ideas. It has been necessary to expatiate on the subject, as we have attempted, for the benefit of those who are anxious to acquire perfection, to remove from them such notions as have grown up with them from the days of youth”. Cf. *Guia I*, XXVI.

39 WOLFSON, H. *Maimonides and Halevi... Op. cit.*

nenhuma imperfeição ou deficiência pode ser encontrada Nele. Mas não se atribui a Deus qualquer coisa que a multidão considere um defeito ou desejo; assim, ele nunca é representado como comendo, bebendo, dormindo, estando doente, sendo violento e coisas do gênero.<sup>40</sup>

Já Julius Guttmann leciona que é possível verificar,<sup>41</sup> na demonstração de Maimônides sobre os atributos de Deus, a conjunção da filosofia aristotélica com a neoplatônica. O Rambam afirma que o estado de perfeição de Deus só é possível de compreensão pelos humanos se for atribuída em relação aos próprios humanos. Ele afirma que, sendo Deus perfeito, entender sua perfeição em relação a nós trata-se de um alto degrau de imperfeição em relação a Ele. Contudo, se o homem acreditar que as perfeições humanas estão ausentes em Deus, iria considerá-lo imperfeito,<sup>42</sup> o que é uma blasfêmia para o Rambam. Ele acreditava que:

O objetivo principal de toda pessoa inteligente deve ser negar a corporeidade de Deus e acreditar que todas essas percepções eram de um caráter espiritual, e não de caráter material. Observe isso e considere-o bem.<sup>43</sup>

Maimônides defendia que existem certos objetos de percepção que, para a mente humana, estão dentro do escopo de sua natureza e qualidade, podendo ser compreendidas. Contudo existem na realidade alguns objetos que a mente não pode de nenhuma maneira compreender. Além disso, há coisas que a mente compreende em parte, mas continua ignorante em outras partes.<sup>44</sup> Isso varia de indivíduo para indivíduo e há um limite para todos. Por isso, é possível existirem coisas, para além do limite, que são reconhecidas como inacessíveis à compreensão humana. O Rambam definiu como quatro as causas que impedem o homem de descobrir as verdades:

Há uma diferença considerável entre uma pessoa e outra a respeito dessas faculdades, como é sabido pelos filósofos [...] Alexander Aphrodisius disse que existem três causas que impedem os homens de descobrir a verdade exata: primeiro, arrogância e vaidade; em segundo lugar, a sutileza, profundidade e dificuldade de qualquer assunto que esteja sendo examinado; em terceiro lugar, ignorância e falta de capacidade para compreender o que pode ser

40 “Whatever we regard as a state of perfection, is likewise attributed to God, as expressing that He is perfect in every respect, and that no imperfection or deficiency whatever is found in Him. But there is not attributed to God anything which the multitude consider a defect or want; thus He is never represented as eating, drinking, sleeping, being ill, using violence, and the like”. Cf. Guia I, XXVI.

41 GUTTMANN, J. **A filosofia do Judaísmo...** Op. cit.

42 Cf. Guia I, XXVI.

43 “The primary object of every intelligent person must be to deny the corporeality of God, and to believe that all those were of a spiritual not of a material character. Note this and consider it well”. Cf. Guia I, XXVIII.

44 Cf. Guia I, XXXI.

compreendido. [...] No momento, há uma quarta causa não mencionada por ele [...] a saber, hábito e treinamento. Naturalmente, gostamos do que estamos acostumado e somos atraídos por isso.<sup>45</sup>

Quanto às noções a respeito da corporeidade de Deus e questões metafísicas, para Maimônides, o hábito corresponde à quarta causa que impede o homem de atingir o conhecimento verdadeiro. Ele diz que muitos judeus estão acostumados com as tradições e interpretações que eram feitas até então.<sup>46</sup> Contudo, o Rambam afirmava que não era possível ensinar a metafísica para qualquer aluno, pois dependia muito da capacidade intelectual dele. Era necessário ser um aluno inteligente e que tivesse êxito em estudos preliminares da Moral, da Lógica, da Matemática e da Física.<sup>47</sup>

Apesar de a Metafísica não estar acessível para todos, Maimônides diz ser indispensável que todos sejam informados da crença de que Deus é Um, e que ninguém além dele é para ser adorado.<sup>48</sup> A unicidade de Deus é, de fato, uma verdade absoluta para o Rambam. Trata-se de um instituto irrevogável. Em suas palavras,

Pois da mesma forma que todas as pessoas devem ser informadas, e até mesmo as crianças devem ser treinadas na crença de que Deus é um, e que ninguém além dele deve ser adorado, assim deve ser ensinado pela simples autoridade de que Deus é incorpóreo; que não há semelhança de qualquer maneira entre Ele e Suas criaturas; que a Sua existência não é como a existência de Suas criaturas, [...] Sua sabedoria não é como a sabedoria da busca dos homens, e que a diferença entre Ele e Suas criaturas não é meramente quantitativa, mas absoluta. [...] Isso basta para a orientação de crianças e de pessoas comuns que devem acreditar que existe um Ser perfeito, incorpóreo, não inerente a um corpo como força nele - Deus, que está acima de tudo e de todos.<sup>49</sup>

---

45 *“There is a considerable difference between one person and another as regards these faculties, as is well known to philosophers. [...] Alexander Aphrodisius said that there are three causes which prevent men from discovering the exact truth: first, arrogance and vainglory; secondly, the subtlety, depth, and difficulty of any subject which is being examined; thirdly ignorance and want of capacity to comprehend what might be comprehended. [...] At the present time there is a fourth cause not mentioned by him, because it did not then prevail, namely, habit and training. We naturally like what we have been accustomed to, and are attracted towards it”.* Cf. *Guia I, XXXI.*

46 Especialmente pelas academias rabínicas. Nesse ponto, insta salientar que a Controvérsia Maimonidiana, iniciada por volta de 1180 E.C., teve como ponto chave a crítica do Rambam aos sábios das academias rabínicas responsáveis pela interpretação da Lei, os gueonim. O seu posicionamento no Guia não é apenas religioso, mas também político. Maimônides vive um momento de profundas perseguições, polêmicas intelectuais e de transformações. No âmbito da organização social das comunidades judaicas, os líderes espirituais locais, os negidim, contavam com uma proeminência cada vez maior.

47 Cf. *Guia I, XXXIII, XXXIV.*

48 Cf. *Guia I, XXXV.*

49 *“For in the same way as all people must be informed, and even children must be trained in the belief that God is One, and that none besides Him is to be worshipped, so must all be taught by simple*

Sendo assim, para Maimônides, em verdade, não há como se dizer nada que indique as características ou as propriedades essenciais de Deus. Quando se menciona que Ele possui “alma” é no sentido de que está vivendo, ou quando se afirmar que realizou alguma “ação” ou “fala”, significa que houve influência emanada Dele. Nesse sentido, locomoção quer dizer vida, sensação quer dizer percepção, toque é para indicar ação e discurso significa a inspiração divina dos profetas. Isso ocorre para tornar clara na mente dos indivíduos a noção de existência, que Ele criou tudo e que possui conhecimento de tudo aquilo que foi criado.<sup>50</sup>

O Rambam conclui, partindo desses pressupostos, que só há unidade se houver incorporeidade. Uma vez que, para ele, para uma coisa ser corpórea ela não deve ser simples, deve ser composta de forma e matéria, o que são duas coisas separadas por definição, e sua extensão seria algo divisível.<sup>51</sup> Nesse ponto, Maimônides inclui uma crítica ao pensamento cristão. Ele afirma que aqueles que acreditam que Deus é Um e que possui inúmeros atributos assumem o mesmo que declarar que Deus é Um, mas que possui a pluralidade em seus pensamentos. É isso que ocorre na doutrina cristã, segundo o Rambam, uma vez que eles dizem que Deus é um e três, em que os três são um.<sup>52</sup>

Partindo desses pressupostos, Maimônides conclui que a crença na unidade de Deus é admitir que Ele seja uma única substância, sem composição plural ou pluralidades de elementos. Isso torna claro, para ele, o problema de assumir atributos positivos à essência de Deus. Em sua crítica, o Rambam afirmou que existem cinco meios de definir algo por meio dos atributos positivos: 1) o objeto é descrito pela sua definição – explicação do nome, e Deus não pode ser descrito dessa forma (não existe causa anterior a Sua existência), nenhuma definição pode ser dada a Deus; 2) objeto é descrito por parte da sua definição – inapropriada para Deus, pois seria falar de uma parte de Sua essência, o que seria considerar Sua essência sendo composta; 3) o objeto é descrito por algo diferente de sua verdadeira essência (relata uma qualidade) – mas Deus não pode ser qualificado, Ele não possui qualidades resultantes de emoções

---

*authority that God is incorporeal; that there is no similarity in any way whatsoever between Him and His creatures; [...] His wisdom not like the wisdom of the wisest of men; and that the difference between Him and His creatures is not merely quantitative, but absolute [...] This suffices for the guidance of children and of ordinary persons who must believe that there is a Being existing, perfect, incorporeal, not inherent in a body as a force in it – God, how is above us all”.* Cf. Guia I, XXXV.

50 Cf. Guia I, XLVI.

51 Cf. Guia I, XLVII.

52 Cf. Guia I, L.



ou condições físicas; 4) o objeto é descrito pela sua relação com outro objeto – mas não existe relação entre Deus e o tempo, ou espaço, ou qualquer outra criatura criada por Ele (são duas coisas de tipo diferente); e, por fim, 5) o objeto é descrito pelas suas ações – essa é apropriada para o Criador, pois esses atributos estão separados das essências daquilo que se quer descrever.<sup>53</sup>

Dessa maneira, os atributos qualificados a Deus nas Escrituras fazem referência às Suas ações ou indicam a perfeição absoluta; nunca fazem menção à Sua essência. Em outras palavras, a presença dos atributos essenciais em Deus – conhecidos como Existência, Vida, Poder, Sabedoria e Vontade – não tem o mesmo significado quando aplicada aos humanos. Aqui, novamente, é verificável a doutrina aristotélica, pois Maimônides indica que isso se dá pelo fato de Deus não ser uma substância a qual adquiriu existência através de um acidente, diferentemente dos humanos.<sup>54</sup> Segundo Maimônides,

Sua existência é sempre absoluta, e nunca teve um novo elemento ou um acidente Nele. Consequentemente Deus existe sem possuir o atributo da existência. Da mesma forma, Ele vive, sem possuir o atributo da vida; sabe, sem possuir o atributo do conhecimento; é onipotente sem possuir o atributo da onipotência; é sábio, sem possuir o atributo da sabedoria; tudo isso se reduz a uma e à mesma entidade; não há pluralidade Nele.<sup>55</sup>

Por fim, é destacável a doutrina dos atributos negativos de Deus. Para Maimônides, esses são os verdadeiros atributos de Deus, pois não incluem quaisquer noções incorretas ou deficiência em referência ao Criador, enquanto que os atributos positivos incorrem em politeísmo e são inadequados, conforme o raciocínio do Rambam. Sendo assim, são os atributos negativos que permitem direcionar a mente humana para as verdades em que se deve acreditar em relação a Deus, permitindo o maior conhecimento possível sobre o divino sem implicar em pluralidade.<sup>56</sup>

Através desse sistema, não há que se dizer o que Deus “é” ou “possui”, mas sim o que ele “não é” ou “não possui”, visto que toda afirmação é feita em relação à perfeição humana, a qual é inferior à perfeição Dele. Dizer

---

53 Cf. *Guia I, LII*.

54 Cf. *Guia I, LVI*.

55 “His existence is always absolute, and has never been a new element or an accident in Him. Consequently, God exists without possessing the attribute of existence. Similarly He lives, without possessing the attribute of life; knows, without possessing the attribute of knowledge; is omnipotent without possessing the attribute of omnipotence; is wise, without possessing the attribute of wisdom; all this reduces itself to one and the same entity; there is no plurality in Him”. Cf. *Guia I, LVII*.

56 Cf. *Guia I, LVIII*.

que “não é” algo em relação aos homens é estar mais próximo da verdade divina.<sup>57</sup> Por exemplo,

Uma pessoa pode saber com certeza que é um ‘navio’ no que tange a existência, mas ele pode não saber que nome é aplicado para esse objeto, [...] uma segunda pessoa, então, descobre que o navio não é acidental; uma terceira, que isso não é um mineral; uma quarta, que não é uma planta que cresce na terra; uma vez que não é um corpo cujas partes são unidas pela natureza; uma quinta, que não é um corpo cujas partes estão juntas naturalmente; uma sexta, que não é um objeto plano, como placas ou portas; uma sétima, que não é uma esfera; uma oitava, que não é apontado; uma nona que não é redondo; nem equilátero; uma décima, que não é sólido. É claro que esta décima pessoa quase chegou à noção correta de ‘navio’ pelos atributos negativos acima.<sup>58</sup>

A partir da doutrina dos atributos negativos de Deus, Maimônides afirma que a cada atributo negativo adicional se avança em direção ao conhecimento verdadeiro de Deus. Com base nisso, existem três tipos de homens: 1) os que estão próximos do Senhor, pois estudam e aprendem conhecimentos sobre Ele, acreditando na incorporeidade; 2) os que estão mais ou menos próximos, pois possuem dúvidas, se questionam se Ele é incorpóreo ou não; e 3) os mais distantes de Deus, uma vez que acreditam na corporeidade de Deus. Assim, a doutrina da perfeição aristotélica, segundo Julius Guttmann,<sup>59</sup> é verificável quando o Rambam afirma:

Você deve ter em mente que, afirmando qualquer coisa sobre Deus, você está distante Dele em dois aspectos; primeiro, o que quer que você afirme, é apenas uma perfeição em relação a nós; em segundo, não é possível adicionar nada a Sua essência; Sua essência inclui todas as suas perfeições, como mostramos.<sup>60</sup>

De maneira geral, Maimônides acredita que Deus não pode ser objeto da compreensão humana completa e que somente Ele pode compreender

57 Cf. Guia I, LIX.

58 “A person may know for certain that a ‘ship’ is in existence, but he may not know to what object that name is applied [...] a second person then learns that the ship is not an accident; a third, that it is not a mineral; a fourth, that it is not a plant growing in the earth; a fifth, that it is not a body whose parts are joined together by nature; a sixth, that it is not a flat object like boards or doors; a seventh, that it is not a sphere; an eighth, that it is not pointed; a ninth, that it is not roundshaped; nor equilateral; a tenth, that it is not solid. It is clear that this tenth person has almost arrived at the correct notion of a “ship” by the foregoing negative attributes”. Cf. Guia I, LX.

59 GUTTMANN, J. **A filosofia do Judaísmo...** Op. cit.

60 “You must have in mind, that by affirming anything of God, you are removed from Him in two respects; first, whatever you affirm, is only a perfection in relation to us; secondly, He does not possess anything superadded to this essence; His essence includes all His perfections, as we have shown”. Cf. Guia I, LXI.

a Si mesmo. Para ilustrar isso, o Rambam utiliza-se da analogia do Sol, que não pode ser observado pelos olhos dos homens, pois são fracos para aguentarem os raios.<sup>61</sup> Para ele,

Na contemplação de Sua essência, nossa compreensão e conhecimento revelam-se insuficientes; na análise das Suas obras, como elas necessariamente resultam de Sua vontade, o nosso conhecimento revela-se ignorante, e no esforço para exaltá-lo em palavras, todos os nossos esforços no discurso são meramente fracos e fracassados.<sup>62</sup>

O pensamento maimonidiano acredita que a passagem “Eu sou o que sou”,<sup>63</sup> significa dizer que Deus é aquele Ser que possui a existência absoluta.<sup>64</sup> Somado a isso, Deus é também a causa primária, sendo responsável pela origem de quatro causas: substância, forma, agentes e causa final.<sup>65</sup> Aqui, é perceptível, também, a aplicação dos ensinamentos dos gregos no seu raciocínio lógico. Para ele, Deus é a “causa” de todos os eventos no universo, sendo somente ele o Criador.

Além disso, a doutrina da emanção aristotélica também é abordada quando Maimônides afirma que é a partir da existência de Deus que tudo existe, e Ele mantém a existência de tudo através do processo de emanção. Ou seja, se Deus não existisse, o universo também não, uma vez que ele é o agente, a forma e o fim.<sup>66</sup> O Rambam faz menção aos filósofos ao dizer que:

Esta é a razão pela qual os filósofos não apenas o chamam de ‘o Criador’, mas também de ‘Causa’. [...] Deus, no entanto, é Ele mesmo o formador do Universo, como já mostramos, e é Ele quem causa sua continuidade e permanência. [...] Agora você entende a grandeza do erro em que eles caíram na sua suposição de que Deus é apenas o Agente, e não o Fim ou a Forma.<sup>67</sup>

Criticando o entendimento das outras religiões monoteístas sobre as concepções aqui elencadas, Maimônides defende que os objetos dos muçulmanos consistem em nada além de teorias fundadas em proposições retiradas das obras de estudiosos gregos e sírios. No entanto, os muçulmanos se opuseram ao sistema dos filósofos e refutaram

---

61 Cf. *Guia I*, LXI.

62 “*In the contemplation of His essence, our comprehension and knowledge prove insufficient; in the examination of His works, how they necessarily result from His will, our knowledge proves to be ignorance, and in the endeavor to extol Him in words, all our efforts in speech are mere weakness and failure*”. Cf. *Guia I*, LVIII.

63 Êxodo, 3:14.

64 Cf. *Guia I*, LXIII.

65 Cf. *Guia I*, LXIX.

66 Cf. *Guia I*, LXIX.

67 Cf. *Guia I*, LXIX.

seus argumentos. Estes envolvem certos princípios referentes às três comunidades: judeus, cristãos e muçulmanos – como a *creatio ex nihilo*, a crença em milagres e outras várias doutrinas.<sup>68</sup>

Para Maimônides, os teólogos de seu tempo, sejam eles cristãos ou muçulmanos, quando analisam suas proposições, não investigam as reais propriedades das coisas. Antes de tudo, eles consideram o que pode ser a propriedade dos argumentos que devem ser provados a favor ou contra certo credo, para assim suportar ou refutar certa opinião. O verdadeiro método, para Maimônides, o qual é baseado na lógica e na prova concreta, consiste na demonstração da existência de Deus, Sua unidade e Sua incorporeidade através de argumentos filosóficos que se baseiam na teoria da eternidade do Universo. Não quer dizer que ele acredita na eternidade do Universo, uma vez que não segue os filósofos nesse ponto, mas porque, com a ajuda desse método, esses três princípios – a existência de Deus, Sua unidade e Sua incorporeidade – podem ser totalmente provados e verificados.<sup>69</sup>

## Considerações Finais

Restaram elencadas algumas das concepções de Maimônides em que é possível verificar a tentativa de harmonizar as verdades religiosas com o aporte filosófico neoplatônico e neoaristotélico. Insta salientar que a recepção dos filósofos gregos se deu a partir de traduções realizadas sob domínio muçulmano, em que diversos estudiosos árabes e muçulmanos ocuparam-se em produzir comentários e compêndios sobre a temática. Dessa forma, não há que se falar em uma recepção direta por Maimônides, mas sim que os estudos filosóficos muçulmanos contribuíram significativamente para o pensamento maimonidiano.

É a partir de seu rigor metodológico que são expostos os conceitos em seus escritos, especialmente naqueles que versam sobre teologia e filosofia. Todavia, o discurso que existe no *Guia dos Perplexos* é para um público-alvo letrado e conhecedor de tratados de filosofia e de ética. Tal discurso não se repete com frequência nas suas outras obras máximas, tendo em vista o objetivo de dialogar com as comunidades judaicas como um todo. Talvez seja essa a razão da estrutura complexa e do discurso elaborado apresentado no *Guia*, enquanto que não se verifica esse mesmo rigor técnico nas suas correspondências pessoais ou em outros de seus escritos.

68 Cf. *Guia I*, LXXI.

69 Cf. *Guia I*, LXXII.

A preocupação com os pilares fundamentais da Lei judaica e com a forma com que a tradição é mantida na Diáspora são perceptíveis nos escritos de Maimônides. No *Guia*, apesar do conteúdo exaustivo e das conceituações elaboradas, o pensamento maimonidiano está inserido num contexto de radicalismo, de perseguições e de intolerâncias político-religiosas. Portanto, o esforço de esclarecer e sistematizar a lei não é único em Maimônides e, tampouco, significa transformações na prática religiosa judaica.

## Referências Bibliográficas

### Documentação Primária

משה בן מימון. מורה נבוכים

MAIMONIDES. **A guide for the perplexed**. Trad. do árabe por FRIELANDER, M. 4 ed. Nova York: E. P. Dutton, 1904.

MAIMONIDES. **Guia de los descarriados**. Trad. do árabe por VALERA, F. México: Orion, 1947.

MAIMONIDES. **Le guide des égarés: traité de théologie et de philosophie**. Trad. do árabe por MUNK, S. Paris: Chez A. Frank, 1861.

MAIMONIDES. **The guide for the perplexed**. 2 ed. London: University of Chicago, 1974.

### Bibliografia de Apoio

AL-MAWERDI. **Les Statuts Gouvernementaux**. Règles de Droit Public et Administratif. França: Typographie Adolphe Jourdan, 1915.

ALTMANN, A. **Studies in religious philosophy and mysticism**. New York: Cornell University, 1969.

BAREKET, E. *The head of the Jews (ra'is al-yahud) in Fatimid Egypt: a re-evaluation*. **Bulletin of School of Oriental and African Studies**, v. 67, n. 2, p. 34-44, 2004.

BASHAN, E; BAREKET, E. *Nagid*. In: BERENBAUM, M; SKOLNIK, F. (org.). **Encyclopaedia judaica**. 2 ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972, p. 729-733.

- BEN-SASSON, H. H. (org.). **A History of the jewish people**. 12 ed. Massachusetts: Harvard, 2002.
- BRENNER, M. **Phophets of the past: interpreters of jewish history**. New Jersey: Princeton University, 2010.
- CHAMBERS, I. **Border Dialogues: Journeys in Post-Modernity**. Londres: Routledge, 1990.
- CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão, 1990.
- CHARTIER, R. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CHOURAQUI, A. N. **Between East and West: a history of the jews of North Africa**. Illinois: Varda Books, 2001.
- COHEN, H. **Ethics of Maimonides**. New York: University of Wisconsin, 2004.
- DAVIDSON, H. A. **Moses Maimonides: the man and his works**. London: Oxford University, 2004.
- DIAMOND, J. A. **Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in The Guide of the Perplexed**. SUNY Press, 2002.
- DRAZIN, I. **Maimonides: The Exceptional Mind**. Jerusalem: Gefen Publishing House Ltd, 2008.
- DUJOVNE, L. **Maimônides**. São Paulo: Federação Israelita de São Paulo, [s.d.].
- FALBEL, N. Aristotelismo e a polêmica maimonidiana. **Leopoldianum**. v. XI, n. 32, p. 59-70, dez. 1984.
- FATTAL, A. **Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam**. 2 ed. Beirut: Catholique, 1995.
- FRANK, D. **History of Jewish philosophy**. New York: Routledge, 1997. [v. 2]
- FRANK, D. H; LEAMAN, O. (org.). **Cambridge companion to medieval Jewish philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- GUINSBURG, J. (org.). **Do estudo e da oração: súmula do pensamento judeu**. São Paulo: Perspectiva, 1968.

GUTTMANN, J. **A filosofia do Judaísmo: a história da filosofia judaica desde os Tempos Bíblicos até Franz Rosenzweig.** São Paulo: Perspectiva, 2003.

HADDAD, G. **Maimônides.** São Paulo: Liberdade, 2003.

HALKIN, A. HARTMAN, D. **Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership.** Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.

HOFFMAN, E. **The Wisdom of Maimonides: The Life and Writings of the Jewish Sage.** Shambhala Publications, 2008.

LE GOFF, J; SCHMITT, J. (org.). **Dicionário temático do ocidente medieval.** São Paulo: Edusc, 2006. [v. I]

LEAMEN, O. (org.). **Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy.** Cambridge: Cambridge University, 2006.

MAIMÔNIDES. **Comentário da Mishná.** São Paulo: Maayanot, 2000.

MAIMONIDES. **Le livre de la connaissance.** Paris: PUF, 2004.

ROSADO, L. O. Maimônides. *In*: CENTRO DE HISTÓRIA E CULTURA JUDAICA; LEITE, E. (org.). **Filósofos Judeus.** Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2017. [v. 1]

SENA, A. L. P. Da sinagoga ao parlamento: do santuário à nação. A historiografia judaica moderna em questão. *In*: LEWIN, H. (org.). **Judaísmo e modernidade: múltiplas inter-relações** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

SHAILAT, I. **Igerot haRambam.** Maale, Israel: Adumim, 1988. [v. 2]

WOLFSON, H. *Maimonides and Halevi: a study in typical Jewish attitudes towards Greek philosophy in the Middle Ages.* *In*: TWERSKY, I; WILLIAMS, G. (org.). **Studies in the history of philosophy and religion.** Cambridge: Harvard University, 1977, p. 297–337. [v. 2]

YELLIN, D; ABRAHAMS, I. **Maimonides.** 3 ed. Illinois: Varda, 2002.

# A concupiscência da carne:

## o Pecado Original de Adão e Eva na Summa Theologiae

Pablo Gatt<sup>1</sup>

### Introdução

Na doutrina da Igreja Católica, os homens são “afetados desde antes de seu nascimento por um pecado original que limita severamente toda aspiração humana”.<sup>2</sup> Esse pecado, que causou consequências gravíssimas à natureza do homem é o pecado de Adão e Eva, símbolo de concupiscência utilizado como artifício para o controle dos corpos e da atividade sexual pelos discursos religiosos promovidos pelo Alto Clero Latino da Idade Média Central. Presente no cotidiano e imaginário dos homens do período, o conceito de Pecado Original, quando utilizada pela Instituição Religiosa, funcionou no intuito de limitar o comportamento individual a uma conduta pautada no *ethos* cristão, sendo o responsável pelo desejo desenfreado na carne, agora vista como pecadora e que provoca no sujeito cristão o desequilíbrio entre os princípios da razão pura e da vontade. Nesse sentido, o pecado de Adão e Eva fomenta na história da humanidade modificações no compreender a essência do sujeito humano, assim como será explicitado brevemente.

---

1 Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradi (Letamis). E-mail: gattpablo@gmail.com

2 TODOROV, T. **Os inimigos íntimos da democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 19.



Interpretado por diferentes visões no tempo e no espaço, o Pecado Original tem “*en el griego clasico el termino ἀμαρτία asociado con algun fallo negativo (errar un objetivo o el camino), en el Nuevo Testamento define el ‘estado de pecado’, del cual se derivan todas las acciones pecaminosas*”.<sup>3</sup> Nas inúmeras interpretações sobre o Pecado Original e anteriormente à exposição do Pecado de Adão e Eva por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*,<sup>4</sup> temos nos comentários de Filon de Alexandria, em sua obra *Alegorías de las leyes I (Legum Allegoriae I)*,<sup>5</sup> escrita entre a terceira ou quarta década do primeiro século da era cristã, a afirmação de que o homem está inclinado às causas más, sendo essa inclinação uma consequência do Pecado de Adão e Eva. Do mesmo modo, Ambrósio de Milão, dois séculos depois, em *De Paradiso 10, 47 (375)*,<sup>6</sup> atribui ao homem a mancha da imperfeição e em relação ao Pecado Original compreende que a figura feminina de Eva fora a culpada, diminuindo-se sua culpa ao assimilá-la à imagem de Maria ao dar à luz ao Salvador de forma virginal, como a corresponsável pela salvação humana, ao qual ficou decidido no Concílio de Éfeso de 431.

As exegeses dos textos bíblicos foram inúmeras durante a história do Ocidente cristão. Desde a tradução da Bíblia (*Septuaginta*) do hebraico para o grego, durante os séculos III a.C., ao findar no século I d.C., e pela tradução do grego para o latim (*Vulgata*), no final do século IV d.C., observamos modificações na escrita bíblica, seja por interesse político ou religioso. Não nos interessa aqui fazer uma linha do tempo acerca das modificações sofridas pelas traduções, mas sim analisar o Pecado Original de Adão e Eva e compreender a transgressão que ambos realizaram contra o mandamento divino, assim como as consequências do ato original.

De acordo com a *Bíblia de Jerusalém* e pela *Vulgata*,<sup>7</sup> a nomenclatura que se refere à companheira de Adão aparece apenas no livro *Liber Genesis (Gênesis: 3-20)*, descrita respectivamente por Eva ou Hava “*et vocavit Adam nomen uxoris suæ Hava eo quod mater esset cunctorum viventium.*”

---

3 MIRANDA, L. R. ¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24. *Circe*, n. 13, 2009, p. 69.

4 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

5 Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Alegorías de las leyes I*. In: MARTÍN, J. P. (ed.). *Obras completas*. Madrid: Ed. Trotta, 2009. [v. I].

6 Cf. AMBROSIO DE MILÁN. *De Paradiso*. *Introducción, traducción y notas de Augustín López Kindler*. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

7 Cf. *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 1994.

Eva, por sua vez, segundo Agostinho de Hipona no *De civitate Dei* (426),<sup>8</sup> Livro 14, capítulos 12-15, é a responsável pelo Pecado Original, em que Adão é incitado por ela a mando do Diabo, na figura da serpente, evento que marca também o surgimento da morte e do mal no mundo.

As questões em torno das consequências do Pecado Original de Adão e Eva ainda são discutidas no seio da Instituição religiosa, uma vez que a Igreja Católica realiza debates sobre o tema e acolhe uma posição sobre os inúmeros efeitos do ato primário, como foi realizado pelo Papa João Paulo II no *Catecismo da Igreja Católica* de 1999. Somos tão herdeiros do Pecado Original de Adão e Eva quanto os homens medievais, nossos desejos ainda fogem ao controle da razão ou estamos no caminho contrário ao da realização da Parusia?

A harmonia na qual estavam estabelecidas graças à justiça original, está destruída; o domínio das faculdades espirituais da alma sobre o corpo é rompido; a união entre o homem e a mulher é submetida a tensões; suas relações serão marcadas pela cupidez e pela dominação. A harmonia com a criação está rompida: a criação visível tornou-se para o homem estranha e hostil. Por causa do homem, a criação está submetida ‘à servidão da corrupção’. Finalmente, vai realizar-se a consequência explicitamente anunciada para o caso de desobediência: o homem ‘voltará ao pó do qual é formado’. A morte entra na história da humanidade.<sup>9</sup>

## O pecado original na *Summa Theologiae*

Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, reserva três questões,<sup>10</sup> para o estudo do Pecado Original de Adão e Eva, no intuito de compreender a origem desse pecado, a essência do mesmo e o sujeito do ato pecaminoso. Embora seja no *Tratado dos Vícios e Pecados* que o Aquinate se debruce mais atentamente sobre o ato original, encontramos durante toda a leitura da obra passagens que se referem ao Pecado Original, como na *Pars Prima*, em que ao trabalhar com a imagem e função do Diabo, Tomás de Aquino alude que “os homens são atualmente enganados pelas mesmas blandícias com que o foram os nossos primeiros pais”,<sup>11</sup> mencionando, assim, o momento em que Adão e Eva foram enganados pelo Diabo. Nota-se que a temática está presente em toda a obra.

8 Cf. AGUSTINI SANCTI AURELLI. *De civitate dei. Lib. XIV-XXII*. Leipzig: Lipsiae, 1987. [v. II].

9 CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Texto típico latino, *Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano*, 1997. São Paulo: Loyola, 1999, p. 113, n. 399 *et seq.*

10 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae... Op. cit.*, I-II, q. 81; 82; 83.

11 *Ibidem*, I, q. 114, a. 3.

A ideia de que o Diabo esteve presente no advento do Pecado Original é recorrente para a historiografia do tema, entretanto neste artigo nos restringiremos a uma pesquisa para além desse enfoque, visando primordialmente à construção de um Pecado Original envolto e praticado por um desejo carnal, para que assim possamos entender a concupiscência da carne e os efeitos causados por esse princípio sexual, uma vez que esses aspectos negativos foram propagados pelo *interdiscurso* religioso, não só medieval.

Outros são os tantos males que a natureza humana adquire pela primeira desobediência ao preceito de Deus. O homem, tentado pelo Diabo, deixou morrer em seu coração a confiança em seu Criador, quando desobedeceu ao seu mandamento. Foi nisto que constituiu o primeiro pecado do homem, como já bem enunciado, na desobediência, exclusivamente. Todo pecado, daí em diante, será uma desobediência a Deus, um afastamento de Deus, por não se deixar orientar por Ele, e uma falta de confiança em sua bondade.<sup>12</sup>

Ao apurar as causas do Pecado Original quanto aos seus efeitos e consequências, Tomás de Aquino afirma que “pela geração do primeiro homem o pecado entrou no mundo”,<sup>13</sup> e recorre às *Sagradas Escrituras (Romanos: 5-12)*, ao apoiar-se na afirmação de que “por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim a morte passou a todo o gênero humano, porque todos pecaram”. Nesse sentido, o *Doctor Angelicus* corrobora essa ideia ao afirmar que o batismo é necessário para as crianças, na medida em que elas precisam ser lavadas da mácula do Pecado Original, pois desde “Adão até Moisés reinou a morte, mesmo sobre aqueles que não pecaram à imitação da transgressão de Adão” (*Romanos: 5-14*).

Somente a graça de Cristo no batismo pode tirar a culpa e levar para a vida eterna. A concupiscência permanece na natureza depois do batismo, mas com a renovação da pessoa na vida da graça, pouco a pouco será transformada até a regeneração final da ressurreição.<sup>14</sup>

A prática do batismo torna-se precisa por “ser o sujeito do pecado a alma racional, concluíram que, transmitindo-se ela pelo sêmen, de uma alma maculada há de derivar outra maculada”,<sup>15</sup> uma vez que por meio da

---

12 CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA... *Op. cit.*, n. 397.

13 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*... *Op. cit.*, I-II, q. 81, a. 1.

14 HILL, J. M. *A doutrina do Pecado Original à luz da teoria da evolução em Pierre Teilhard de Chardin e Karl Rahner*. Dissertação (Mestrado em Teologia). FAJE: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2014, p. 29.

15 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*... *Op. cit.*, I-II, q. 81, a. 1.

atividade sexual concebe-se uma criança nascida em pecado, igualmente portadora dos defeitos corpóreos paternos. Assim, “os homens nascidos de Adão podem considerar-se como um só homem, por terem a mesma natureza herdada do primeiro pai”.<sup>16</sup> Esse pecado é visto como um pecado de natureza e não como um pecado de pessoa, posto que herdamos a natureza corrompida de Adão, assim como exposto na *Sagrada Escritura* (*Efésios: 2-1,5*).

Por nascerem com uma natureza humana decaída e manchada pelo pecado original, as crianças também têm necessidade do novo nascimento no Batismo para serem libertas do poder das trevas e transferidas para o domínio da liberdade dos filhos de Deus, a que todos os homens são chamados. A pura gratuidade da graça da salvação é particularmente manifesta no Batismo das crianças. Por isso, a Igreja e os pais privariam a criança da graça inestimável de se tornar filho de Deus, se não lhe conferissem o Batismo pouco depois do seu nascimento.<sup>17</sup>

Quanto à origem do Pecado Original, Tomás de Aquino a trabalhou na Questão 81,<sup>18</sup> em que considera que embora os homens tenham herdado o pecado de Adão e Eva, os pecados cometidos pelas gerações futuras não são transmitidos aos descendentes, são atos que prejudicam o próprio sujeito pecador. Assim, o Pecado Original é comum a toda natureza humana, uma vez que é transmitido de geração a geração, dado que “os méritos dos progenitores próximos não se transmite aos descendentes. Logo, nem os pecados, com maior razão”.<sup>19</sup> Esse pecado, para Tomás de Aquino, é a perda da Justiça Original, razão pela qual os homens se tornam propensos a pecar, na prática de faltas contrárias aos mandamentos divinos, pois “a justiça original era um determinado dom da graça conferido por Deus a toda a natureza humana, na pessoa do primeiro pai; e este, pelo pecado original, a perdeu”.<sup>20</sup> É pelo movimento da geração que, através da atividade sexual, a mácula original se transfere a todos descendentes de Adão.<sup>21</sup> Vale ressaltar que os *discursos* contrários à atividade sexual surgiram anteriormente ao início do Cristianismo, sendo que a religião cristã é responsável por criar mecanismos para que esses discursos penetrassem ao *imaginário* do período, resultante de *representações* negativas do corpo e de *identidades* subalternas atribuídas aos praticantes de atividades contrárias ao *discurso* religioso.

16 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae...* *Op. cit.*, I-II, q. 81, a. 1.

17 CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA... *Op. cit.*, p. 348, n. 1250.

18 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae...* *Op. cit.*, I-II, q. 81, a. 1-5.

19 *Ibidem*, I-II, q. 81, a. 2.

20 *Ibidem*, I-II, q. 81, a. 2.

21 *Ibidem*, I-II, q. 81, a. 3.

Ora, os trabalhos de Paul Veyne mostram que esses três grandes princípios de moral sexual existiam no mundo romano antes do surgimento do cristianismo, e que toda uma moral – em geral de origem estoica, baseada em estruturas sociais, ideológicas do Império Romano – havia começado, bem antes do cristianismo, a inculcar esses princípios nos habitantes do mundo romano, ou seja, nos habitantes do mundo 74 existente do ponto de vista dos europeus: nessa época, casar-se e respeitar sua mulher, fazer amor com ela para ter filhos, libertar-se o mais possível das tiranias do desejo sexual já era uma coisa aceita pelos cidadãos, pelos habitantes do Império Romano antes do surgimento do cristianismo. O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade frequentemente atribuídas a ele.<sup>22</sup>

No que concerne à essência desse pecado, Tomás de Aquino irá expor o tema na questão oitenta e dois,<sup>23</sup> ocupando-se do Pecado Original como um hábito, procurando aferir se esse pecado é igual nos descendentes de Adão e ao estudar se em um mesmo homem, há vários pecados originais, praticados por meio da concupiscência ou não.

Tomás de Aquino, por sua vez, considera o Pecado Original como um hábito nos filhos de Adão, assim como nas crianças, embora elas não o exerçam e “deste modo o pecado original é um hábito. Pois é uma disposição desordenada proveniente da desapareição daquela harmonia em que consistia a essência da justiça original”.<sup>24</sup> A falta da justiça original, que resulta na não harmonia das partes do corpo, é compreendida por Aquino como a causadora das doenças nos homens, dado que o ato de adoecer é uma das consequências do pecado de Adão e Eva.

O que é o pecado original? O que é a morte? Há um nexo causal entre o pecado e a morte? No âmbito bíblico, a morte tem uma gama de significados. No entanto, o significado que se impôs, historicamente, a partir da leitura de Rm 5,12, foi da morte física como fruto do pecado original. A morte teria entrado no mundo em relação direta com a culpa. Esta leitura foi absorvida pela teologia clássica e pelo magistério da Igreja Católica. Trata-se de uma visão fisicista que perpassa as noções do pecado original, da morte, da imortalidade paradisiaca e da vida. O pecado original, que consiste no pecado cometido por Adão, seria visto como uma autoafirmação e um ato de rebeldia da liberdade humana que teria agido prescindindo da vontade de Deus. Esse pecado, que teria ocasionado a entrada da morte física no mundo, seria transmitido dos pais para os filhos. Neste caso, se Adão, hipoteticamente, não tivesse pecado estaria isento da morte física. Assim,

---

22 FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade e política**. MOTTA, M. B. da (org.). Trad. de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2006, p. 64. [Coleção Ditos e Escritos, v. 5].

23 TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae...** *Op. cit.*, I-II, q. 82, a. 1-4.

24 *Ibidem*, q. 82, a. 1.

o pecado de Adão teria mudado à constituição da vida física que passou de imortal à mortal.<sup>25</sup>

As consequências do Pecado Original são múltiplas, sendo que entre elas está o surgimento da morte no mundo, pois “a perda da justiça original, como a da graça, constitui uma pena. Por onde, também a morte, e todas as misérias corpóreas consequentes, são penas do pecado original”.<sup>26</sup> Ademais, embora essas intenções não estivessem na vontade do pecador, as mesmas se constituem como justiça punitiva de Deus. Tomás de Aquino ainda completa essa afirmação ao esclarecer que as demais misérias do corpo não são naturais no homem, visto que

conforme à natureza não pode ser considerada pena nem mal, a todo ser é conveniente o que lhe é natural. Ora, a morte e as demais misérias do corpo são a pena do pecado original, como já se disse. Logo, não são naturais ao homem.<sup>27</sup>

O Pecado Original, portanto, é único na natureza humana, assim como exprimem as *Sagradas Escrituras (Jo: 1-29)*, em que “o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo”; uma vez que “pecado no mundo” está escrito no singular, representação de uma única mácula original, de um único reato original na natureza humana, “porque o pecado do mundo, que é o original, é um só, como expõe a Glosa a esse lugar”.<sup>28</sup> Nesse sentido, em cada homem há apenas um Pecado Original, na medida em que em todos os homens o Pecado Original se manifesta de uma única maneira, pois:

A causa da disposição corrupta chamada pecado original é só uma, a saber, a privação da justiça original, pela qual deixou a alma de estar sujeita a Deus. E, portanto, pecado original é especificamente um só, e num mesmo homem não há de existir, mais de um em número.<sup>29</sup>

Assim como existe um só lastro de pecado em todos os homens, essa transgressão se manifesta em igual na natureza humana, em que “o pecado original é o pecado da natureza, como já se disse. Ora, a natureza de todos é igual. Logo, também o pecado original”.<sup>30</sup> Esse pecado transmitido a nós como falta da justiça original revela no homem uma origem viciosa e

---

25 OLIVEIRA, R. A. Para uma interpretação da morte como consequência do pecado original. *ATeo*, v. 23, n. 61, 2019, p. 123.

26 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae... Op. cit.*, I-II, q. 85, a. 5.

27 *Ibidem*, I-II, q. 85, a. 6.

28 *Ibidem*, I-II, q. 82, a. 2.

29 *Ibidem*, I-II, q. 82, a. 2.

30 *Ibidem*, I-II, q. 82, a. 4.

que torna, do mesmo modo, a natureza humana propícia à prática do ato pecaminoso pela desordem da alma, ao separar-se da regra da razão pura, da virtude de Deus.

Foi instituído de modo que se sua razão se submetesse a Deus, nem seu corpo podia furtar-se ao império da alma, nem as virtudes sensíveis à retidão da alma: daí que sua vida fosse de certo modo imortal e impassível, porque, com efeito, não podia morrer nem padecer, se não pecasse. Mas podia pecar por sua vontade, ainda não confirmada pela aquisição do fim último, e sob este evento podia morrer e padecer... Este tão ordenado estado do homem se chama justiça original, pela qual ele estava submetido a seu superior, e a ele mesmo se sujeitavam todas as coisas inferiores, segundo o que dele se disse [Gn, 1,16]: ‘e presida aos peixes do mar, e às aves do céu’: e, entre suas partes, também a inferior se submetia à superior sem repugnância. Em verdade, este estado foi concedido ao primeiro homem não como a determinada pessoa singular, mas como ao primeiro princípio da natureza humana, de modo que por ele fosse transmitido junto com a natureza humana aos pósteros.<sup>31</sup>

No pensamento de Tomás de Aquino, vemos Adão como um gerador universal. Nesse sentido, como a natureza humana fora corrompida pelo pecado de Adão, sendo única em todos os homens e “sendo o pecado contrário à virtude, o próprio pecar do homem diminui-lhe o bem da natureza, que é a inclinação para a virtude”<sup>32</sup> Se não houvesse pecado, o homem gozaria de todos os bens que foram concedidos primeiramente a Adão e a sua natureza não estaria corrompida pela mácula do Pecado Original, ainda seria dotado da imortalidade, da impassibilidade e ainda seria portador da Justiça Original, posto que não haveria a desordem das potências da alma para com o corpo. Nas palavras do próprio *Doctor Angelicus*:

Cada ser se especifica pela sua forma. Ora, como já se disse, o pecado original se especifica pela sua causa. Logo e necessariamente, a causa do pecado original é a que lhe dá a formalidade. E como coisas opostas têm causas opostas, deve-se fundamentar a causa do pecado original pela da justiça original, que se lhe opõe. Ora, toda a ordem da justiça original estava na sujeição da vontade humana a Deus. Essa sujeição se dava, primária e principalmente, pela vontade, à qual compete mover todas as outras partes para o fim, como já dissemos. Por onde, o afastamento da vontade, de Deus, causou a desordem em todas as outras potências da alma. Portanto, a privação da justiça original, pela qual a vontade estava sujeita a Deus, é o que há de formal no pecado original; enquanto todas as outras desordens das potências da alma constituem como o elemento material desse pecado. Ora, a desordem dessas outras potências consiste, principalmente, em buscarem desordenadamente os bens mutáveis;

31 TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*, Capítulo 186. Trad. de Carlos Nougé. Porto Alegre: Concreta, 2015.

32 *Idem. Summa Theologiae... Op. cit.*, I-II, q. 85, a. 1.

e essa desordem pode receber a denominação comum de concupiscência. E portanto, o pecado original é, materialmente, concupiscência; formalmente, porém, consiste na falta da justiça original.<sup>33</sup>

Quanto ao sujeito do Pecado Original, Tomás de Aquino reserva a questão oitenta e três,<sup>34</sup> na qual faz apontamentos sobre a alma e o corpo na simbologia do pecado de Adão e Eva. Esse pecado, que nasce da liberdade finita, “de nenhum modo pode ter a carne como sujeito, mas só a alma”.<sup>35</sup> Por ser um pecado de cunho natural, em que a alma é o sujeito e a causa motora, a mesma é por essência a forma e natureza do corpo, “ela é principalmente e por essência o sujeito do pecado original”,<sup>36</sup> e por isso a necessidade do batismo.

As preocupações sobre a natureza, o ser humano e a verdade são temas recorrentes no pensamento de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, embora ambos se inspirem em doutrinas diferentes, dado que o bispo de Hipona preconiza um mundo das ideias pautado no neoplatonismo, enquanto o *Aquinate* embasa suas afirmações na defesa e ideia de um mundo material. Superadas as divergências, posto que Tomás de Aquino recorre à doutrina do naturalismo aristotélico para a escrita de sua obra *Summa Theologiae*,<sup>37</sup> o mesmo se sente confortável para citar Agostinho de Hipona ao fundamentar suas afirmações. Embora existam divergências teológicas em ambos, no que tange à questão do batismo, os dois adotam uma visão similar quanto à sua necessidade para a purgação do Pecado Original presente na natureza humana, assim como pudemos ver acima e agora na afirmação do bispo de Hipona:

É necessário que seja batizada a criança estando com vida, para que não prejudique sua alma à companhia da carne de pecado, a qual, tendo dela participado, faz com que a alma da criança não possa ter gosto por coisa alguma segundo o espírito. Esta mancha pesa também sobre a alma desprovida de corpo, a não ser que, estando no corpo, seja purificada pelo único sacrifício do verdadeiro sacerdote Mediador.<sup>38</sup>

É nítido que não vemos só em Tomás de Aquino uma preocupação com a prática do batismo no intuito de que ocorra a limpeza espiritual da criança. A citação acima remete ao bispo de Hipona na afirmação de

33 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae...* *Op. cit.*, I-II, q. 82, a. 3.

34 *Ibidem*, I-II, q. 83, a. 1-4.

35 *Ibidem*, I-II, q. 83, a. 1.

36 *Ibidem*, I-II, q. 83, a. 2.

37 *Ibidem*.

38 AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2014, Livro X, Cap. XIV, XXV.



necessidade do batismo para a limpeza da alma, mas de uma maneira diferente daquela de Aquino, Agostinho acredita que o Pecado Original de Adão e Eva fora um pecado tanto de corpo como de alma.

A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito, contrárias à carne. Penso que toda pessoa douta ou indouta não duvida que a carne a nada pode aspirar sem a alma. E por isso, a causa da concupiscência carnal não reside apenas na alma, e muito menos apenas na carne. Tem origem nas duas; ou seja, na alma, porque sem ela não se sente prazer algum, e na carne, porque sem ela não se sente o prazer carnal. Visto que o Apóstolo fala da carne que deseja contra o espírito, sem dúvida se trata do prazer carnal que o espírito recebe da carne e com a carne contra o deleite que só ele sente.<sup>39</sup>

Essa associação do Pecado Original com o corpo contribuiu para que o discurso religioso o detrate em todas as instâncias, visto que o *Aquinata* trabalha com o pecado de Adão e Eva sob a lógica da concupiscência carnal, em que “o contágio do pecado original atingiu sobretudo estas três potências: a geratriz, a concupiscível e o sentido do tacto.<sup>40</sup> Nesse sentido, o Cristianismo introduz uma grande novidade ao Ocidente, que é a transformação do Pecado Original em pecado sexual,<sup>41</sup> posto que para Tomás de Aquino, e em concordância com Agostinho de Hipona, “a concupiscência é o reato do pecado original”.<sup>42</sup>

## **A representação negativa do corpo no discurso religioso medieval**

A compreensão das relações sociais e culturais, que constituem uma realidade próxima das práticas de poder e de dominação da época, nos permitem compreender o mundo por meio das *representações* da cultura e do social.<sup>43</sup> Ademais, em relação ao coletivo, essas *representações* procuram entender a produção do sentido das palavras, dos símbolos e das imagens, assim como buscam também a reconstrução das práticas culturais em termos de recepção, de invenção e disputa de representações. No *imaginário* da sociedade centro-medieval e de acordo com os *discursos* do Alto Clero Latino, permanecera essa associação dos prazeres do corpo a uma fonte de

---

39 AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Gênesis...* *Op. cit.*, Livro X, Cap. XII, XX.

40 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae...* *Op. cit.*, I-II, q. 83, a. 4.

41 LE GOFF, J; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 49.

42 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae...* *Op. cit.*, I-II, q. 82, a. 3.

43 CHARTIER, R. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Portugal: Difel, 1994, p. 23.

maldição, visto que o pecado entrou no mundo por meio da sexualidade de Eva no advento do Pecado Original, em que desde os “Padres da Igreja, até a filosofia escolástica, entre os séculos XI-XIII, iniciou-se uma luta contínua por parte da Igreja para implantar a vitória da alma/espírito sobre o corpo/carne”.<sup>44</sup>

Assim, só há poder quando dispomos de objetos de disputa, como fora o caso da Instituição religiosa medieval, que em seus discursos com efeitos de verdade, objetivaram frear qualquer prática sexual voltada para a satisfação pessoal, influenciada pelo Pecado Original, contrária aos mandamentos divinos. Entendemos o poder como um campo de multiplicidades das relações de forças e é nessa relação de poder, não fixa, que devemos analisar a trajetória do pecado, uma vez que não encontramos discursos dominantes ou excluídos, mas sim uma série de segmentos descontínuos que formam a prática discursiva. É por intermédio do discurso que o poder é produzido e segundo Foucault,<sup>45</sup> esse poder pode ser reforçado ou minado através do mesmo. Sendo assim, estamos diante de relações de forças e não de discursos inconciliáveis, em que encontramos nas práticas heréticas ou nos atos sexuais praticados livremente uma reposta contrária à norma esperada, ou seja, ao *ethos* cristão que é contrário ao Pecado Original.

A junção da sexualidade à figura de Eva fizera da mulher, no período medieval, juntamente à detração do corpo, os principais prejudicados no que tange à manutenção social, uma vez que o corpo passou a ser objeto de disputa do *discurso* clerical. É por essas *representações* que são construídas as *identidades* impostas aos grupos presentes no Medievo, ressaltando-se a imagem do corpo, da mulher e da sexualidade, dado que as *representações* sociais propiciam:

Subsídios para a construção de identidades e se dão por intermédio de relações de força que se tornam representações através de estratégias de classificação, nomeação e definição, as quais é possível aceitar ou resistir, mas elas norteiam os parâmetros que uma comunidade ordena sobre si mesma.<sup>46</sup>

---

44 PISSINATI, L. L. O corpo feminino no pensamento cristão medieval. In: VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est (2017, Vitória). Anais do VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est, Vitória, ES, 11 a 14 de setembro de 2017. Vitória: LHPL, 2017, p. 644.

45 FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade do saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014, p. 110

46 SILVA, A. C; MEDEIROS, M. M. de. Sexualidade e a história da mulher na Idade Média: a apresentação do corpo feminino no período medieval nos séculos X a XII. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 7, n. 14, jul/dez 2013, p. 2.

Essa identidade é construída mediante aos aspectos sociais e pelas experiências com os contextos e intercâmbios regidos pelos costumes, normas vigentes e relações sociais, resultando em diferentes maneiras de tratar o corpo, uma vez que o enquadram em normas próprias de cada período histórico. Assim, temos nos dias de hoje a possibilidade da diversidade quanto à opção sexual, identidade de gênero e orientação sexual e que no entanto, todos os meios citados acima englobavam-se em uma única via de sexualidade normativa no período medieval. Determinada pelo discurso religioso e moral, a sexualidade no período em questão denotava a inferioridade do corpo feminino e a superioridade masculina, pois o homem era o responsável pela administração e sustento da família, remetendo-se à ideia de *dominus* como aquele que concede o pão, dado que o sujeito cristão foi moldado por tais relações religiosas, excluindo a ideia de diversidade e colocando em prática a universalidade dos modos de agir e pensar.

Esse corpo, herdeiro direto do Pecado Original, é composto por forças em combate constante, configurado pelas relações de poder e dominação, seja no plano social como no campo do discurso religioso ou das representações. Ademais, o corpo, ao não seguir o padrão vigente, é interdito, impedido de frequentar os espaços sociais, prática atual resultante de uma atitude preconceituosa e sexista, que na Idade Média adotou o caráter de estigmatização, quanto ao pecador, se fosse ele adepto da sodomia, ou à própria imagem da mulher, herdeira direta de Eva.

Na iconografia, o corpo também foi representado como subjugado. A palavra *imago*, do latim medieval, é encontrada frequentemente nos escritos da Idade Média e possui várias funcionalidades, sendo que no contexto que estamos pesquisando, a imagem está intrinsecamente ligada ao seu ambiente de produção, em que a ideia de presentificação é bastante discutida.

A complexa definição da imagem medieval a torna parte integrante na construção da cultura do medievo. Essa sociedade se viu como o próprio exemplo de uma imagem: sua base desenvolveu-se sob a lógica cristã, a qual apresentava o homem como imagem e semelhança de Deus (Gênesis: 1-26). O texto do Gênesis, muito usado durante as discussões acerca da imagem, esteve presente no limite das relações entre homens e imagens. A partir desse limite, a sociedade medieval percebia, em suas relações não verbais, nas imagens, mais do que simples práticas estéticas, de arte, pintura, de beleza; elas eram práticas culturais, que definiam os ambientes e o mundo em que os medievais viveram.<sup>47</sup>

---

47 GODOI, P. W. As imagens medievais e a historiografia atual. XII Jornada de Estudos Antigos

O estudo das imagens ganhou destaque apenas com o apogeu da Terceira Geração da *Escola dos Annales*, a partir dos anos sessenta, com a possibilidade de utilização de variados documentos na atividade de estudo e prática da historiografia medieval, em que “pinturas, estátuas, publicações e assim por diante permitem a nós, posteridade, compartilhar as experiências não-verbais ou o conhecimento de culturas passadas”.<sup>48</sup> Assim, a construção das imagens em torno da simbologia do Pecado Original, além de funcionar como extensão da palavra de Deus, compreendia uma reflexão do entorno e do meio no qual foram construídas, como configuração de suporte e defesa do poder simbólico e religioso da Igreja perante o social. Essas imagens aludem à ideia de presentificação, posto que para Tomás de Aquino existe uma ligação entre o que está sendo pictografado nas iluminuras e algo que se manifesta no cerne do *imaginário* social, pois o que está desenhado é sentido e vivido no mundo dos homens.

No teto da Capela Sistina estão presentes maravilhosas pinturas que se reportam aos eventos bíblicos, como o advento do Juízo Final, a criação de Adão, como também a de Eva e a representação do Pecado Original, qual ambos são retratados no momento exato da entrega do fruto proibido por parte do Diabo, momento em que se concretiza o pecado, como também a simbologia de expulsão de ambos do Paraíso.



**Figura 01**  
Teto da Capela Sistina —  
Representação do Pecado Original por Michelangelo em 1512.

A iluminura acima, embora tenha sido produzida posteriormente ao período em questão, na chamada Alta Renascença, versa sobre a objetificação dos corpos e a presença do Diabo no simbolismo do Pecado Original. Em um primeiro momento, podemos perceber a entrega do

e Medievais (2013, Maringá). Anais da XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, Maringá, 28 a 30 de agosto de 2013. Maringá, 2013, p. 3.

48 BURKE, P. **Testemunha Ocular**: história e imagem. Trad. de Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004, p. 16 *et seq.*

fruto proibido da serpente a Eva, sendo que ambas assumem a mesma personalidade e similitude. Por essa associação do Diabo com a figura feminina, a mulher no período medieval fora considerada herdeira direta de Eva, encontrando-se em seu corpo os indícios de toda a sensualidade e dos ardis da carne, pois a “mulher entende-se a razão inferior”.<sup>49</sup> Pela figura do Diabo, por sua vez, “como diz Agostinho, não devemos pensar que o diabo preferiu a serpente, como o meio de tentar. Mas, nutrindo o desejo de enganar, só por meio desse animal pôde realizar o que lhe foi permitido”.<sup>50</sup>

## Considerações finais

A simbologia do Pecado Original no Medievo esteve penetrada na consciência desses indivíduos, visto que os escritos do período corroboram. Na *Summa Theologiae*, o *Doctor Angelicus* compreende que “toda a corrupção do primeiro pecado atingiu a alma”,<sup>51</sup> ato considerado como a raiz de todos os pecados e dos males existentes no mundo,<sup>52</sup> que arrastou toda humanidade a uma condição pecaminosa da qual não pôde se livrar.<sup>53</sup>

Esse caráter do maravilhoso, presente no imaginário do Cristianismo medieval, no que tange à imagem do Diabo ou a passagem de uma vida para a outra após a morte, pode ser compreendido “pelo uso de símbolos e pelas percepções espaço-temporais que servem, muitas vezes, para definir e diferenciar uma civilização. Este não deve ser definido em oposição “ao real”, mas entendido como parte integrante da sua dimensão”.<sup>54</sup> Ademais, o maravilhoso se manifesta no cotidiano do homem medieval, assim como a figura do Diabo e a simbologia do Pecado Original, que implicavam a necessidade de seguimento do *ethos* cristãos para que a passagem para a vida eterna fosse tranquila. São esses *discursos* que comprovam que os *mirabilia* não causavam estranheza na vida dos sujeitos cristãos, mas eram constantes.

---

49 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae... Op. cit.*, I-II, q. 74, a. 6.

50 *Ibidem*, II-II, q. 165, a. 2.

51 *Ibidem*, I-II, q. 83, a. 1.

52 *Ibidem*, I-II, q. 82, a. 1.

53 *Ibidem*, I-II, q. 82, a. 2.

54 SOUZA, P. M. de. Os descaminhos do pecado: uma análise iconográfica da boca do Leviatã (século XV). In: FRÓES, V; FREITAS, E; GONÇALVES, S; COSER, M; PEREIRA, R; CASTRO, A. **Viagens e espaços: imaginários na Idade Média**. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2018, p. 81.

## Referências Bibliográficas

### Documentação Primária

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Paulus, 1994.

AGUSTINI SANCTI AURELLI. *De civitate dei*. Lib. XIV-XXII. Liepzig: Lipsiae, 1987. [v. II]

AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus*. Trad. B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2014.

AMBROSIO DE MILÁN. *De Paradiso. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler*. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. *Texto típico latino, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano*, 1997. São Paulo: Loyola, 1999.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Alegorias de las leyes I*. In: MARTÍN, J. P. (ed.). **Obras completas**. Madrid: Ed. Trotta, 2009. [v. I]

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

### Obras de referência

BURKE, P. **Testemunha Ocular: história e imagem**. Trad. V. M. Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004.

CHARTIER, R. **A História Cultural: Entre práticas e representações**. Portugal: Difel, 1994.

FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade e política**. MOTTA, M. B. da (org.). Trad. de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2006. [Coleção Ditos e Escritos, v. 5]

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade do saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GODOI, P. W. As imagens medievais e a historiografia atual. XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais (2013, Maringá). **Anais da XII Jornada**

**de Estudos Antigos e Medievais**, Maringá, 28 a 30 de agosto de 2013. Maringá, 2013, p. 1-13.

LE GOFF, J; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MIRANDA, L. R. ¿Cuál fue el pecado original? *Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24*. **Circe**, n. 13, p. 157-171, 2009.

OLIVEIRA, R. A. Para uma interpretação da morte como consequência do pecado original. **ATeo**, v. 23, n. 61, p. 122-148, 2019.

PISSINATI, L. L. O corpo feminino no pensamento cristão medieval. *In: VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est. Anais do VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est*, Vitória, ES, 11 a 14 de setembro de 2017. Vitória: LHPL, p. 644-653, 2017.

SILVA, A. C; MEDEIROS, M. M. de. Sexualidade e a história da mulher na Idade Média: a apresentação do corpo feminino no período medieval nos séculos X a XII. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 7, n. 14, p. 1-16, jul/dez 2013.

SOUZA, P. M. de. Os descaminhos do pecado: uma análise iconográfica da boca do Leviatã (século XV). *In: FRÓES, V; FREITAS, E; GONÇALVES, S; COSER, M; PEREIRA, R; CASTRO, A. Viagens e espaços: imaginários na Idade Média*. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2018.

TODOROV, T. **Os inimigos íntimos da democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

# *O Debate de Barcelona em 1263 como um caso de relações de poder*

Regilene Amaral dos Santos<sup>1</sup>

O Debate de Barcelona em 1263 é um dos eventos mais bem documentados e investigado por pesquisadores das relações judaico-cristãs da Idade Média. As duas fontes conhecidas (a latina, breve e sucinta, e a hebraica, longa e detalhada) nos informam claramente sobre a agenda da disputa e as táticas empregadas, e não menos importante, falam sobre os disputantes, rabi Moisés Nachmânides<sup>2</sup> e frei Pablo Christiani, como também sobre os organizadores liderados pelo dominicano Raimundo de Peñaforte e ainda, sobre presença do rei Jaime I de Aragão. O evento foi pesquisado pelos tradicionais representantes da historiografia judaica, como Heinrich Graetz, Isidore Loeb e Yitzhak Baer, e por especialistas em encontros inter-religiosos em particular, como Robert Chazan. Foi objeto de um filme na televisão britânica que, apesar da sua parcialidade, conseguiu comunicar o drama do evento e as tensões visíveis e ocultas que o rodeiam.<sup>3</sup>

Ao longo do evento, Pablo Christiani apresentou a nova metodologia cristã aplicada no principal ponto em que divergiam os dois grupos

---

1 Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) sob orientação do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman. Licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: regileneamaral@gmail.com.

2 Alguns autores e tradutores utilizados neste trabalho adotam a grafia do nome do rabino como Nahmanides. Iremos manter essas grafias quando fizermos citações diretas e utilizaremos no decurso de nossas páginas a grafia Nachmânides.

3 LIMOR, O. *Beyond Barcelona*. *Jewish History*, Los Angeles, v. 9, n. 1, 1995, p. 107.



religiosos, que seria provar por meio de referências talmúdico-midráschicas<sup>4</sup> o advento do Messias, sua morte e ressurreição, sua humanidade e divindade.<sup>5</sup>

Essa missão era *sui generis* valia-se de recursos materiais, religiosos, intelectuais e jurídicos para levar os judeus a conversão e assim preservar a idiosincrasia cristã.<sup>6</sup> Desde quando convocado, já era claro que o Debate não seria um confronto entre dois lados iguais, mas uma demonstração da validade da fé cristã de acordo com o Talmude.<sup>7</sup> No entanto, contrariando todas as expectativas, o rabino participante conseguiu demonstrar a validade de sua fé e se opor as investidas cristãs.

## O Debate: um jogo de mentiras e vitórias

Nos dias 20, 23, 26 e 27 de julho; e 04 de agosto de 1263 a cidade de Barcelona, capital do reino catalano-aragonês, sediou uma disputa pública que aconteceu entre um judeu convertido ao Cristianismo, chamado Pablo Christiani, e o rabino, Moises Nachmânides.

Ao longo de cinco sessões diárias o Debate ocorreu a fim de tratar dos assuntos expostos nos textos talmúdico-midráschicos concernentes a vinda do Messias, sua divindade e a veracidade da *Torá*. O rabino participante teve a permissão de defender o Judaísmo; um caso inédito dentre as

---

4 O Talmude é um livro central para o Judaísmo, composto por uma coletânea da Lei Oral (registro das discussões rabínicas) organizada primeiramente no final do século II d.C. por Rabi Iehudá Hanassi. Essa primeira parte chama-se Mishná e a ela foram acrescidas outras duas partes da Lei Oral em épocas posteriores por diferentes rabinos, Guemará da Palestina e Guemará da Babilônia. Logo existem duas versões diferentes do Talmude, o Talmude de Jerusalém, composto pela Mishná e Guemará da Palestina, e o Talmude da Babilônia, composto pela Mishná e Guemará da Babilônia. Como parte do conteúdo talmúdico encontram-se os Midrashim (sg. Midrash, raiz hebraica darash, significa busca ou pesquisa), de onde vieram as principais referências interpretadas como cristológicas pelo lado cristão. As narrativas do Midrashim são definidas como Agadá (significa narrar ou relatar). Agadá são estórias ilustrativas pelas quais são feitas analogias poéticas a fim de ensinar uma lição moral. FELDMAN, S. A. **Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo**: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. Tese (Doutorado em História). Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2004, notas 48 e 53; SCARDELAI, D. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus**: Jesus e outros Messias. São Paulo: Paulus, 1998, p. 46.

5 BEINART, H. **Los judíos en España**. Madrid: Mapfre, 1992, p. 104-108; PARRONDO, C. C. Polemica judeo-cristiana en los reinos hispánicos. **Revista española de filosofía medieval**, Salamanca, n. 3, p. 35, 1996.

6 ROMERO-CAMACHO, M. **Los judíos en la Edad Media española**. Madrid: Arco Libros, S.L., 2001, p. 37.

7 BEN-SHALOM, R. *Between official and private dispute: the case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages*. **AJS Review**, v. 27, n. 1, 2003, p. 37.

discussões públicas medievais. Após o evento *não houve episódios de violência contra a comunidade judaica e muito menos conversões forçadas. E um frade dominicano*, alguns dias depois, protocolou com o selo real, *O Relato cristão do Debate de Barcelona*, fazendo uma descrição sucinta do que julgou ser a esmagadora derrota judaica durante as discussões. Munidos pela vitória, os pregadores dominicanos seguiram pelas regiões de Barcelona e da França a fim de propagar a novidade de seus métodos evangelísticos entre os judeus, garantindo-lhes que o Talmude continha passagens de referência a Cristo que não haviam sido “contaminadas” pela oposição de seus mestres rabinos.

Do lado judaico, passados dois anos, o rabino escreveu e circulou a sua versão do evento que veio a se chamar *O Vikuah de Nachmânides*. De maneira pormenorizada ele descreveu com ironia e sarcasmo como era absurda a compreensão dos textos talmúdico-midráschicos pelo viés cristológico e em várias partes de seu relato o tom de seu discurso se fez como uma autodeclaração da vitória judaica sobre o Cristianismo.

Diante dessas divergências narrativas sobre o mesmo evento a historiografia tradicional tentou desvendar quem foi o vencedor do Debate e qual o relato é o mais confiável. O primeiro pesquisador foi o historiador judeu Heinrich Graetz. Em seu artigo *Die Disputation des Bonastruc mit Frai Pablo in Barcelona* (1865), fez uma comparação entre os dois relatos, chegando a conclusão de que o autor do relato latino alterou o resultado da disputa oral com objetivo de reparar qualquer dano que a rejeição bem-sucedida de Nachmânides aos argumentos de frei Pablo pudesse ter causado aos propósitos dos frades medicantes em converter os judeus.

Contrário a proposta de Graetz, o artigo do medievalista cristão Heinrich Denifle, *Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona* (1887), argumenta que o relato de Nachmânides possuiu algumas artimanhas para esconder sua humilhante derrota no debate, pois seria inviável o rabino discursar num evento público com a presença de autoridades cristãs em um tom irônico e com argumentações que desqualificava a fé cristã.

No mesmo ano da publicação do artigo de Denifle, Isadore Loeb, em *La controverse de 1263 à Barcelone*, lançou seu contra-argumento de defesa a veracidade do relato hebraico, concluindo que o relato de Nachmânides era o mais verossímil em relação à sua contraparte latina, que deformou os acontecimentos.

Yitzhak Baer (*On the Disputations of R. Yehiel of Paris and R. Moses ben Nahman*, 1930-31), segue a mesma proposta de Loeb, porém o critica por não discutir com seriedade algumas falas do rabino e nem apontar para as possíveis deficiências do relato. O historiador deu início a um tratamento crítico, apartidário e objetivo dos documentos da disputa. Para ele o objetivo do relato era promover os argumentos de defesa do Talmude que Nachmânides utilizou, por isso o documento não deveria ser considerado um registro factual no sentido moderno ainda que apresente os fatos históricos muito melhor do que o relato cristão.

Baer argumenta que seria inviável acreditar na impressão que o relatório transmite de um debate de longo alcance cobrindo os pontos de divergências filosófica entre Judaísmo e Cristianismo (o que colocaria em discussão temas de questionamento a veracidade da fé cristã). Porém, ele acredita que as respostas sobre o textos da Bíblia hebraica e do Talmude muito provavelmente foram ditas por Moises Nachmânides ao longo da discussão oral. Mas assevera que, mesmo quando corretamente narrada, nem sempre se deve acreditar que o rabino apresenta seu verdadeiro pensamento sobre o assunto discutido e que não houve um árbitro para definir quem de fato venceu a disputa.

No entanto, após o trabalho de Baer, ainda foram feitas tentativas por parte de alguns pesquisadores em provar quem possivelmente venceu a disputa. Martin Cohen,<sup>8</sup> por exemplo, considera Nachmânides o perdedor da discussão pois ele acredita que Christiani conseguiu empregar com êxito a estratégia de provar dentro da própria literatura judaica o dogma do Cristianismo. Ele ainda acrescenta que Christiani conhecia os trabalhos e as opiniões de seu oponente e por isso selecionou com perspicácia seus argumentos.<sup>9</sup> Hyam Maccoby,<sup>10</sup> em contrapartida, tenta provar que Nachmânides obteve a vitória ao ser mais convincente do que Christiani. Ele defende o relato hebraico como uma representação verdadeira e profunda do que foi discutido em Barcelona e que a eloquência dos argumentos do rabino foi o que determinou sua vitória na disputa.

---

8 Cf. COHEN, M. *Reflections on the text and context of the Disputation of Barcelona*. **Hebrew Union College Annual**, v. 35, p. 157-192, 1964.

9 Segundo Martín, Nachmânides escreveu várias obras, dentre elas as de cunho exegético, cuja principal foi *Perus al ha-Torá* com comentários sobre o Pentateuco; e as de cunho moral, que incluíam cartas, prosas, poesias e homilias; obras sobre a halacha; escritos críticos; resposta; obras cabalísticas. Cf. MARTÍN, Alfonso T. **La Disputa de Barcelona em 1263: controversia judeocristiana**. Salamanca: Kadmos, 2009, p. 84-94.

10 MACCOBY, H. **O Judaísmo em julgamento**. Os debates Judaico-Cristãos na Idade Média. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Como Baer, Robert Chazan duvida que Nachmânides tenha sido capaz de falar livremente na discussão oral como descreve em seu relato.<sup>11</sup> No entanto, Chazan *não acredita que o rabino mentiu ao descrever sua versão do debate*. Ao se colocar como autoconfiante e no comando da discussão, o autor sugere, que Nachmânides adotou elementos de “embelezamentos e exageros”. O que nada mais são, segundo ele, categorias de ficção colocadas na narrativa de modo triunfante para fazer objeção aos empreendimentos da campanha proselitista dominicana, alertar os judeus sobre os novos métodos cristãos e a maneira de se defenderem perante possíveis discussões.<sup>12</sup>

Quanto a narrativa latina, Chazan entende que é totalmente desigual no tratamento do debate quando comparada com a contraparte hebraica, pois a intenção do autor não foi elaborar um resumo preciso e detalhado,<sup>13</sup> foi antes, representar sucintamente a triunfante “vitória” cristã. Ele defende que a descrição da agenda é exata, a maneira como ocorreu a convocação da discussão é precisa, no entanto, a exposição do processo é frequentemente fraca.<sup>14</sup>

Concordamos com Chazan e compreendemos que os dois relatos do Debate de Barcelona podem ser analisados como uma construção da realidade sem que seja necessário julgar entre eles ou aceitar *a priori* a maior confiabilidade de um ou de outro. Como assinala Del Valle,<sup>15</sup> não devemos estranhar as disparidades dos relatórios, pois se trata de duas obras polêmicas que foram escritas a partir de interesses contrapostos.

## O Debate: um caso de relações de poder

De acordo com Cecil Roth é impossível pensar no resultado do debate em termos de vitória ou derrota,<sup>16</sup> pois os dois adversários estavam partindo de premissas inteiramente diferentes.

---

11 CHAZAN, R. *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*. Berkeley: University of California Press, 1992.

12 *Idem*. *Barcelona and Beyond... Op. cit.*, p. 14 et seq.

13 *Idem*. *Daggers of Faith: thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 84.

14 *Idem*. *The Barcelona “Disputation” of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response*. *Speculum*, v. 52, n. 4, 1977, p. 837; *Idem*. *Daggers of Faith... Op. cit.*, p. 83.

15 DEL VALLE. C. R. *La Disputa de Barcelona de 1263. La controversia judeo-cristiana en España: desde los orígenes hasta el siglo XIII*. Madrid: CSIC, 1998, p. 286.

16 ROTH, C. *The Disputation of Barcelona (1263)*. *The Harvard Theological Review*, Massachusetts, v. 43, n. 2, p. 144, 1950.

É sabido que judeus e cristãos divergem em muitos pontos sobre a prática do ritual religioso. No entanto, na ocasião do Debate de Barcelona o foco da controvérsia foi o assunto do Messias: se ele já havia chegado como acreditam os cristãos ou se ainda estava por vir como creem os judeus; e se ele era verdadeiramente divino ou inteiramente humano. Baseado no Talmude, o lado cristão queria provar que Cristo cumpriu as profecias antigas das Escrituras. Assim diz a versão cristã do evento:

foi provado cabalmente, tanto pela autoridade da Lei e dos profetas, como pelo Talmude, que Cristo na verdade já havia vindo, como os cristãos creem e pregam. A isto ele (Moisés Nachmânides) não foi capaz de responder. E, derrotado por provas e autoridades irrefutáveis, ele admitiu que Cristo, ou o Messias havia nascido há 1000 anos em Belém [...]. Ademais, quando o mencionado Moisés disse que Jesus Cristo não deveria ser chamado de Messias, porque, o Messias, como disse, não haveria de morrer, como está dito no salmo ‘Ele te pediu a vida e tu lha deste’ (Salmos 21, 4), mas deveria viver para sempre, tanto ele quanto os que haverá de libertar, lhe foi perguntado se o capítulo 53 de Isaías, ‘Quem teria acreditado ...’ (que, segundo os hebreus, começa no final do capítulo 52, onde se diz ‘Eis que meu servo entenderá ...’) se refere ao Messias. Ele declarou com firmeza que ali não se fala de forma alguma do Messias, mas lhe foi provado por muitas autoridades do Talmude, que falam da paixão de Cristo e de sua morte, que eles comprovam por aquele capítulo, que aquele capítulo de Isaías é entendido como relativo a Cristo, e nele estão claramente incluídos a morte de Cristo, sua paixão, sepultamento e ressurreição.<sup>17</sup>

A versão hebraica, por sua vez, aborda o foco da discussão de outra maneira:

Eu lhe respondi: ‘[...] Vós nunca encontrareis em qualquer livro da literatura de Israel, seja no Talmude, seja nos livros da Agadá, que o Messias filho de Davi, algum dia seria morto, ou que seria traído e entregue aos seus inimigos, ou que seria sepultado entre os perversos, pois até o vosso Messias, criado por vós mesmos, não foi sepultado com os perversos. Se quiserdes, vos darei uma excelente e detalhada explicação da passagem de Isaías. Não há nada ali sobre o fato de o Messias ser morto, como aconteceu com o vosso.’ Mas eles não quiseram ouvi-la. [...] E eu disse: ‘A verdade é que o Messias virá e ele será totalmente humano, filho do encontro entre homem e mulher, assim como eu mesmo; e será da linhagem e da semente de Davi, como está escrito: ‘Um tronco sairá do tronco de Jessé’ (Isaías 11, 1) [...], pois ele nascerá exatamente como o resto da humanidade. Se ele nasce através do Espírito de Deus, como dizeis, não seria do ‘tronco de Jessé’, e mesmo que se alojasse no tronco de uma mulher da linhagem de Davi, ele não herdaria seu reino, pois as filhas, com sua progênie, não

---

<sup>17</sup> *Relato Cristão do Debate de Barcelona*: Texto Original em Latim, organizado por BAER, Y. Tarbiz, 2, 1931, p. 185 *et seq.* In. MACCOBY, H. (org.). **O Judaísmo em julgamento**: os debates judaico-cristãos na idade média. Rio de Janeiro: Imago, 1996, cap. 8, p. 160 *et seq.*

transmitem a herança, de acordo com a Torá, quando houver um homem, e sempre houve descendentes masculinos de Davi.<sup>18</sup>

A interpretação da figura messiânica, muito antes do Debate de Barcelona acontecer, era um dos principais motivos de divergências entre judeus e cristãos. Desde os primeiros padres da Igreja, a interpretação dos textos sagrados era feita com base no método neoplatônico remodelado ao padrão de interpretação alegórica. O objetivo era adequar as interpretações dos textos da Bíblia hebraica e do Novo Testamento a realidades presentes, partindo da crença de que as Escrituras eram a própria palavra do Deus Uno e atemporal. Não importava se tinham sido escritos em locais distantes ou num período remoto, de acordo com os padres da Igreja, era necessário perscrutar os mistérios ocultos contidos nas entrelinhas dos textos para se obter uma correta interpretação de seus livros sagrados. Seguindo este pensamento, mesmo conhecendo pouco o hebraico, os cristãos diziam que os judeus não compreendiam corretamente as Escrituras, pois não conseguiram ler nas entrelinhas as profecias antigas que narravam a vinda de Cristo.<sup>19</sup>

Paralelamente, a escola farisaica e, posteriormente, os estudiosos rabinos, contestaram as propostas do messianismo de Cristo e fizeram suas reflexões a partir da Torá, no que consistia a Lei Mosaica para o Judaísmo – como as possíveis interpretações dos profetas antigos e a aplicação das normas e práticas religiosas. Foi a partir desta divergência que os dois grupos tomaram consciência de sua oposição e estabeleceram a antítese entre o Verbo-Cristo-*Logos* e a Torá-Escrita-*Nomos*.<sup>20</sup> Há, por exemplo, no livro de orações, a Décima Segunda Bênção (*Birkath-ha-Minim*), pronunciada tradicionalmente contra os hereges e que passou, a partir de então, a ser atribuída aos cristãos objetivando identificá-los como uma seita de hereges que se distanciava mais e mais do Judaísmo e que faziam interpretações da Bíblia hebraica inaceitáveis.<sup>21</sup>

Importa notar que crença na vinda de um Messias enviado por Deus com atributos especiais, julgador e libertador dos opressores, é uma convicção

18 NACHMÂNIDES, M. *Vikuah*. STEINCHNEIDER, M. (trad.). 1860. In: MACCOBY, H. (org.). **O Judaísmo em julgamento**: os debates judaico-cristãos na idade média. Rio de Janeiro: Imago, 1996, cap. 7, p. 122;144.

19 ALBERT, B. S. *De fide catholica contra judaeos d'Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VIIe siècle*. **Revue des études juives**, Paris, v. 141, p. 291, 1982.

20 BONFIL, R. A leitura nas comunidades judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, G; CHARTIER, R. (org.). **História da Leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Ática, 1998, p. 197.

21 FALBEL, N. A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média. **Revista de História**, São Paulo, n. 114, p. 102, 1983; JOHNSON, P. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 20 et seq.

histórica da tradição judaica e remonta às suas origens até a atualidade. Esse anseio por um libertador se aprofundou em situações de opressão e perseguições. Já no primeiro século da era cristã surgiram concepções messiânicas multifacetadas tanto judaicas quanto cristãs.<sup>22</sup>

O ambiente sócio-político no qual pulularam tais concepções foi marcado por desigualdades, opressões e por um regime de dominação escravista na Judeia, província do Império Romano. Houve diversas revoltas em prol da liberdade, levantando a expectativa de um libertador do povo judeu. Foi assim, que a esperança de um libertador moldou, a partir da bíblia hebraica, personagens messiânicos com atributos diferentes nos exemplos de libertadores como Moisés, sacerdotes como Aarão, pastores-reis como Davi e políticos-guerreiros como Judas Macabeu.<sup>23</sup>

A popularização da palavra Messias “resultou num feixe tão abrangente de tradições messiânicas que se tornou impossível uma concentração numa expectativa messiânica única e clara”.<sup>24</sup> No entanto, de acordo com Carvalho,<sup>25</sup> essas diversidades podem ser divididas em duas grandes tendências: a primeira se refere ao messianismo monárquico-davídico de característica político-militar, que restauraria o reino de Israel; a segunda diz respeito ao messianismo apocalíptico com uma forte interferência divina na história.

Para Silva,<sup>26</sup> a primeira atenderia mais as expectativas das classes dirigentes e a segunda mais às classes populares. O que poderíamos supor, num primeiro momento, ser o principal motivo de o messianismo judaico antigo ser diferente do Cristianismo primitivo. Essas diferenças se acentuaram ao longo da história, sobretudo, durante a Idade Média, a tradição rabínica talmúdica delimitou a concepção do Messias judaico à característica político-militar. De maneira diferente, o Cristianismo entendeu e sedimentou a proposta de um Messias escatológico, que veio, na figura de Jesus, salvar e redimir a humanidade para enfim estabelecer o seu Reino.<sup>27</sup>

Essas premissas divergentes em torno da compreensão messiânica

---

22 SILVA, S.C; SILVA, V. O Messias no Judaísmo e no Cristianismo. **Caminhos**, Goiânia, v. 15, n. 2, 2017, p. 250 *et seq.*

23 SILVA, S.C; SILVA, V. O Messias no Judaísmo e no Cristianismo... *Op. cit.*, p. 256; 263.

24 FABRY, H; SCHOLTISSEK, K. **O Messias**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 92.

25 CARVALHO, J. O. Origem e evolução do messianismo em Israel. **Didaskalia**, Lisboa, v. 30, n. 1, 2000, p. 48.

26 SILVA, S.C; SILVA, V. O Messias no Judaísmo e no Cristianismo... *Op. cit.*, p. 263.

27 ROWLAND, C. Cristo no Novo Testamento. *In*: DAY, J. (org.). **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 491.

se fortaleceram e sedimentaram ao longo da Idade Média acentuando o distanciamento dogmático entre os dois grupos, principalmente no contexto em que ocorreu o Debate de Barcelona. O século XIII foi marcado por um período do crescente poderio católico na esfera político-religiosa, quando a identidade cristã se estabeleceu de modo mais intransigente a partir da negação do *outro*. Klaas Woortmann diz que “a dificuldade em lidar com a alteridade fazia com que não fosse incomum a atitude segundo a qual tudo que não fosse cristão era anticristão”.<sup>28</sup> Em uma sociedade majoritariamente cristã, os judeus eram o *outro*, e por isso em muitas ocasiões deveriam assistir os sermões dos frades pregadores para compreender, o que a Igreja Católica julgava, como o erro do caminho que haviam escolhido.<sup>29</sup>

Chazan e Martín concordam que os frades dominicanos agregaram ao padrão desses sermões um novo método que consistia em utilizar obras hebraicas com a proposta de afirmações cristocêntricas,<sup>30</sup> vindo a incentivar a convocação de disputas públicas em conluio com monarcas cristãos para demonstrar que as tradições judaicas medievais eram incompatíveis com a Cristandade. Assim, houve um aprimoramento dos sermões compulsórios, quando então adotou-se a medida de convocar um importante representante da comunidade judaica (o rabino) para que participasse de uma imponente disputa pública diante de seus correligionários e de cristãos das variadas esferas da sociedade, com objetivo de ser um projeto evangelístico que obteria um maior número de conversões.

Esse projeto se tornou viável pois a alta instância da Ordem Dominicana vinha dando continuidade aos *Studia Linguarum*<sup>31</sup> como um meio

28 WOORTMANN, K. O selvagem na “*Gesta Dei*”: história e alteridade no pensamento medieval. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 25, n. 50, p. 260, 2005.

29 RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993, p. 102.

30 CHAZAN, R. *The Barcelona “Disputation” of 1263...* *Op. cit.*, p. 830; MARTÍN, A. T. **La Disputa de Barcelona em 1263...** *Op. cit.*, p. 60 *et seq.*

31 Estudos da língua árabe e do hebraico que aconteciam em pequenos encontros promovidos pelo lado cristão e que contava com a participação de muçulmanos e judeus – em lugares como Santa Maria de Ripoll, Vich e Tarazona aconteciam a tradução de obras do árabe e do hebraico para o latim. Os dominicanos se envolveram ativamente com esta atividade a fim de estabelecer um diálogo com os infieis. Embora considerando que os studia linguarum propiciaram consideráveis trocas culturais e intelectuais entre os três grupos, a compreensão da maneira de pensar do outro não implicou necessariamente em igualdade social ou que tenha havido qualquer sentimento de uma identidade comum entre os hispânicos. CORTABARRÍA BEITIA, Á. *San Ramón de Peyafort las Escuelas de lenguas*. In: GÓMEZ, V. T. (org.). **Escritos del vedat, Facultad de Teología**. Valencia, v. 7, 1977, p. 257; HUERGA, A. *Los criterios metodológicos del diálogo ecuménico según S. Ramón de Penyalort*. **Tipografica Armellini**, Roma, 1981, p. 380.



urgente de evangelização, principalmente nos reinos da Península Ibérica, onde monarcas dispensavam doses de tolerância e boa convivência aos muçulmanos e judeus. Em meio a esta diversidade religiosa e com o propósito de unificar a região hispânica a uma fé, os dominicanos, sob a liderança de Raimundo de Peñaforte, formaram as *Escolas de Línguas Orientais*.

Fundadas em torno de 1250, as *Escolas* tinham como principal objetivo ser o centro de capacitação para uma sólida formação filosófico-teológica de polemistas que viriam expor-se a controvérsias em sermões forçados, debates privados e públicos, como também, dedicar-se a produção de textos de discussões fictícias. Com a proposta do *studia linguarum*, foram desenvolvidos os estudos do árabe e do hebraico, viabilizando a compreensão dos escritos de tradição islâmica e de tradição judaica – como *Al Corão*, *Sunna*, Talmude, *Midrashim*, *Agadá*, *Targum* e Cabala.<sup>32</sup> Para os estudos dos textos judaicos, judeus que haviam se convertido ao Cristianismo auxiliaram na compreensão do hebraico e da tradição extra-bíblica, como foi o caso de Pablo Christiani.

Segundo Maccoby,<sup>33</sup> com seus estudos do hebraico, os dominicanos queriam compreender a mente e a cultura de seus futuros conversos para a partir daí desenvolverem argumentos que aplacariam a defensiva judaica. Com objetivo de conseguir conversões genuínas, seria uma abordagem mais respeitosa e tolerante com a religião que se pretendia refutar. Contrário a tal argumento, Martín entende que abordagem dominicana foi um ataque frontal à identidade do Judaísmo e uma demonstração clara de que agora eram os cristãos que possuíam o poder de interpretar as fontes rabínicas.<sup>34</sup>

Concordamos com ambas as propostas, isso porque o contexto da Hispânia do século XIII foi palco da tolerância x intolerância religiosa. Durante o período central da Reconquista Cristã (séc. XI-XIII) os príncipes ibéricos, impossibilitados de estabelecer nas terras tomadas dos mouros cavaleiros e colonos em número suficiente para manter as novas defesas, administrar as cidades ou explorar o solo,<sup>35</sup> contou com os

---

32 MEYUHAS GINIO, A. *Nahmánides (Mose Ben Nahman, Bonastrug de porta) y la polémica cristiana versus adversus judaeos*. In: SOTO RÁBANOS, J. M. (org.). **Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero**, 1998, p. 1534. [v. 2]; MARTÍN, A. T. **La Disputa de Barcelona em 1263...** *Op. cit.*, p. 49.

33 MACCOBY, H. O Judaísmo em julgamento... *Op. cit.*, p. 45.

34 MARTÍN, A. T. **La Disputa de Barcelona em 1263...** *Op. cit.*, p. 18.

35 HEERS, J. **História Medieval**. Rio de Janeiro - São Paulo: DIFEL, 1994, p. 178.

judeus para o desempenho de diversas atividades nas regiões desocupadas, garantindo-lhes boas condições para se estabelecerem. E, em troca, as comunidades judaicas pagavam tributos aos cofres da coroa. Embora a legislação antijudaica estivesse vigente nos demais países europeus, na Península Ibérica ela foi ignorada e/ou atenuada por aqueles reis que logo reconheceram as habilidades administrativo-econômicas e a inestimável instrução intelectual dos judeus – o que lhes permitiu desfrutar de doses de tolerância como em nenhum outro lugar da Europa Ocidental daquele período.

Dentre aqueles reis estava Jaime I, o Conquistador, quem convocou e participou do Debate de Barcelona. Em várias regiões de seu reino Jaime concedeu aos judeus latifúndios com direitos absolutos, livres de cargas e com privilégio de imunidade para se estabelecerem nas terras recém desocupadas. O rei não só estimulou o estabelecimento dos judeus nos territórios aragoneses, mas também apoiou o desenvolvimento econômico dos bairros judaicos, concedendo privilégios para comercializar grãos, azeite e gado, assim como autorização para abrir lojas para negociar produtos nas cidades.<sup>36</sup>

Jaime empregou judeus em postos administrativos que exerciam certa autoridade sobre cristãos, como a atividade de *bailio* (um tipo de cargo central do reino). E ainda, muitos judeus foram contratados como funcionários da área de finanças, como, por exemplo, os secretários e os intérpretes que acompanhavam o rei em suas expedições militares. Os judeus possuíam preparo cultural, aptidões e experiências das quais os cavaleiros e os clérigos cristãos careciam em sua maioria, por isso, apesar da oposição das Cortes reais, Jaime contratava os serviços dos judeus.<sup>37</sup>

Assim, os judeus atuaram nos cargos de confiança, foram autorizados a praticar a usura regularmente, trabalharam com o cultivo da terra, estiveram envolvidos em atividades comerciais e intelectuais, e ainda tiveram a liberdade de praticar o Judaísmo.<sup>38</sup> O rabino Nachmânides, por exemplo, atendeu a corte catalano-aragonesa de Jaime como médico e intelectual durante muitos anos (1230-1264). Nachmânides foi remunerado com significativas concessões de dinheiro e rendas por prestar seus serviços como médico da corte e administrador das comunidades judaicas estabelecidas

36 BAER, Y. *Historia de los judios en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981, p. 15 *et seq.*

37 ROMERO-CAMACHO, M. *Los judios en la Edad Media española...* *Op. cit.*, p. 31.

38 FLANNERY, E. H. *A Angústia dos judeus*. História do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1968, p. 140.

em seus territórios.<sup>39</sup> Quando Jaime I convocou Nachmânides para o Debate Barcelona, ele garantiu que lhe daria liberdade de expressão. O rei ainda assistiu todas as sessões do Debate, interrompendo esporadicamente as conversações com perguntas, reprovando ambas as partes, ouvindo os argumentos de defesa do rabino e demonstrando admiração pela maneira como ele elucidava os fundamentos de sua fé.

A postura do monarca diante dos seus judeus foi o principal fator que contribuiu para que Nachmânides tivesse liberdade de expressão para defender o Judaísmo em uma disputa pública e para que não houvesse manifestações antijudaicas após o evento, dois fatos incomuns nas discussões públicas judaico-cristãs medievais. Apesar disso, a percepção que, tanto Jaime quanto os demais príncipes ibéricos, tinham dos judeus era ambígua. Como observa Feldman:<sup>40</sup>

Os judeus são importantes para a monarquia e fundamentais no Processo da Reconquista. Ao mesmo tempo são vistos com ambiguidade pelos reis, pois sua presença é estratégica, mas os governantes percebem e admitem sua condição de infiéis, decididas e portadores de malignidade de diversos níveis e que são um risco a saúde pública no sentido literal e alegórico. Contemporizam com sua presença e os protegem, mas isso não significa que gostem de sua presença e aceitem suas concepções religiosas como legítimas e dignas de respeito.

Assim, embora os judeus desfrutassem das prerrogativas reais, na maior parte dos casos a presença dos judeus no seio da sociedade não foi um indicador de um autêntico intercâmbio para grande parte da população. Embora a Reconquista Cristã tenha proporcionado uma dinâmica diferenciada nas relações inter-religiosas, a relação com o *outro* permaneceu marcada por uma série de estereótipos que cresceu e se acentuou na segunda parte século XIII, devido a participação crescente da Ordem Dominicana em diversas regiões da Península Ibérica.<sup>41</sup>

Norbert Elias e John Scotson observa que dependendo do “poder” que determinado grupo ocupe na esfera social ele adota a atitude de estigmatizar e diminuir o *outro* grupo rival,<sup>42</sup> atribuindo a ele diversos símbolos estereotipados. À medida que o processo de Reconquista Cristã

---

39 RIERA I SANS, J. *Jaime y los judios de Cataluña*. In: SÁNCHEZ, E. S. (org.). **La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I: 1213-1276**. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009, p. 135.

40 FELDMAN, S. A. A polêmica cristã judaica: o debate de Barcelona (1263) no contexto da Reconquista. In: *Idem*. (org.). **Marginalizados e excluídos no mundo tardo antigo e medieval**. Vitória: GM Editora, 2011, p. 97.

41 RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação...** *Op. cit.*, p. 64.

42 Cf. ELIAS, N; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders...** *Op. cit.*

foi obtendo êxito e a Igreja Católica ganhando mais espaço nos territórios ibéricos a definição do *outro* e sua localização à margem da sociedade tornou-se mais visível.

Elias & Scotson ainda definem o grupo que tem o poder de estigmatizar como *estabelecidos*,<sup>43</sup> que no contexto estudado são os cristãos, e o grupo estigmatizado como *outsider*, os judeus. Os *estabelecidos* veem-se como pessoas “melhores”, dotadas de virtudes que falta aos outros, o que lhes fazem cerrar fileiras contra o grupo *outsider* a fim de preservar a superioridade do poder de seu grupo e a evitar o contato social mais próximo com o grupo *outsider*. Desta maneira são elaborados estigmas, associados a tipos específicos de fantasias coletivas, que refletem e justificam a aversão de seus membros ao grupo *outsider*, como, por exemplo, que estes são desordeiros, desrespeitam as *leis* e as *normas* e possuem atributos humanos inferiores: são *anômicos*.<sup>44</sup>

É partindo desses pressupostos que compreendemos o contexto de produção das versões do Debate de Barcelona. Na versão latina, por exemplo encontramos vários trechos que define a inferioridade dos judeus:

ele (Moisés Nachmânides) não merecia ser chamado de ‘Mestre’, pois que nenhum judeu merecia ser chamado por esse nome desde o tempo da paixão de Cristo.

como ele não conseguia responder e havia sido derrotado muitas vezes em público, e tanto judeus como cristãos o estavam tratando com desdém, ele disse obstinadamente diante de todos que não responderia mais nada.

é evidente que ele estava tentando escapar do Debate através da mentira.

ele não tem coragem e nem capacidade de defender seu credo errado.<sup>45</sup>

O sucinto protocolo cristão não apresenta o modo como se seguiram as discussões, mas como observado nos trechos acima, ele destaca a humilhação rápida e irrevogável do rabino alegando que em algumas ocasiões ele se viu reduzido ao silêncio, foi apanhado em óbvias inconsistências, fez algumas admissões que depois retirou e por fim sumiu de cena perturbado. Afirmando que Nachmânides foi Incapaz de defender o seu credo errado, sendo, por isso, totalmente derrotado. Neste sentido, entendemos que devido a posição de “poder” em que estava o lado cristão a atitude adotada foi se apropriar de referências do Talmude com objetivo de estabelecer-se sobre o grupo rival, representado pelo rabino, como uma tentativa de

43 ELIAS, N; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders...* *Op. cit.*, p. 19 *et seq.*

44 *Ibidem*, p. 35 *et seq.*

45 *Relato Cristão do Debate de Barcelona...* *Op. cit.*, cap. 7, p. 160 *et seq.*

diminuir/excluir a presença do Judaísmo dentro daquela sociedade. Por isso a recorrência de termos depreciativos quando se refere à compreensão do *outro* e a definição da *nomia* interpretativa cristã dos textos talmúdicos.

No entanto, segundo Elias & Scotson,<sup>46</sup> em momentos de instabilidades no poder, com as tensões que lhe são inerentes, pode ocorrer uma certa alteração na peça central da figuração *estabelecidos* e *outsiders*, fazendo com que esse grupo contra estigmatize o grupo dominante. Quando pensamos no contexto aragonês do século XIII podemos constatar que o momento era de rupturas e instabilidades. Momento de rupturas, pois sinalizava que os tempos de intolerância estavam chegando (a própria convocação do rabino para o Debate representa a circunstância adversa), mas ainda havia o contraste das atitudes de tolerância, como foi a liberdade de expressão garantida a Nachmânides. A instabilidade no poder era capitaneada pelos dominicanos que queriam converter os judeus a todo custo e pela posição ambígua do monarca que também queria a conversão dos infiéis, mas, em contrapartida, garantir seus direitos básicos e defender o rabino a todo custo.

Aproveitando-se das circunstâncias, acreditamos que Nachmânides soube dar uma amostra dos principais pontos de divergências entre Judaísmo e Cristianismo e lançou seu relato como um modo de contra estigmatizar o grupo cristão, assim ele diz:

E foram eles mesmos (os sábios do Talmude) que nos ensinaram a religião de Moisés e dos judeus, pois tudo o que fazemos hoje é de acordo com o Talmude e de acordo com os costumes e práticas que observamos nos sábios do Talmude, desde o dia em que foi composto até agora. Pois que todo o propósito do Talmude é nos ensinar a prática da Torá e nos ensinar como os nossos pais a praticaram nos dias do Templo pelos lábios dos profetas e pelos lábios de Moisés [...]. E se eles acreditaram em Jesus e em sua religião, porque não fizeram como frei Paulo, que entende suas palavras melhor do que eles próprios?

Mas doutrina na qual acreditais e que é o fundamento de vossa fé, não pode ser aceita pela razão, não encontra base na natureza e tampouco os profetas jamais a expressaram.<sup>47</sup>

Deste modo, o rabino seguiu contestando o fundamento lógico de todos os argumentos de Pablo Christiani que indicavam como as passagens da *Agadá*, extraídas do Talmude e do Midrash, deveriam ser consideradas como base da doutrina cristã. Para Nachmânides, tal exegese seria absurda. Ele argumentou que era preciso entender o estilo da *Agadá* para interpretá-

46 ELIAS, N; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders...* Op. cit., p. 35 et seq.

47 NACHMÂNIDES, M. *Vikuah...* Op. cit., cap. 7, p. 113 et seq; 129.

la, pois seus duplos ou múltiplos sentidos permitiam a qualquer um pensar o que quisesse.

Cada referência deveria passar pelo crivo da legitimação rabínica para saber se tem ou não autoridade. Por este modo, o método de argumentação/defesa utilizado por ele foi diminuir ou anular a importância de todas as referências *agádicas* utilizadas em sentido cristológico por frei Pablo, afirmando que ora não possuíam base legal, ora não passavam de alegorias. Ele ainda ironizou seu oponente, atenuou a importância do Messias para o Judaísmo e criticou a história do Cristianismo. Por várias vezes sugeriu que seus argumentos foram mais plausíveis e racionais. Além disso, sua narrativa detalhada em forma de diálogo faz a contagem precisa do debate, incluindo seus longos argumentos, enquanto as questões colocadas por seu rival são breves e incompletas, ele ainda acrescenta alguns comentários e interjeições do público feitas em seu favor.

Neste sentido, somos impelidos a concordar com Ora Limor que, ao comentar sobre a versão de Nachmânides e o tom de seu discurso,<sup>48</sup> entende que o “poder” pode ser exercido de maneiras diferentes e através de várias formas de expressão. Para a autora, a recusa dos judeus em reconhecer a verdade do Cristianismo era um grande pecado aos olhos dos cristãos, mas era também uma espécie de demonstração judaica de poder. Ela acredita que o rabino foi capaz de criticar o Cristianismo sem realmente se entregar à blasfêmia. Ao empregar a retórica, a ironia, o sarcasmo e outros modos sutis de expressão à disposição do debatedor, ele certamente foi cauteloso, mas ainda sabia como defender sua opinião.

O discurso do rabino é revelador no que diz respeito a autoconsciência e autoconfiança de um líder judeu e uma comunidade minoritária judaica naquele período. Neste ponto de vista, entendemos a partir das concepções de Kurt Lewin,<sup>49</sup> que um grupo minoritário em situações de dominação ou perseguição se utiliza de certas modalidades de sobrevivência, no caso por nós analisado foi o escrito de Nachmânides em seu tom orgulhoso. Estas modalidades, garantem a coesão da comunidade minoritária através de traços culturais próprios a este grupo e irredutíveis às culturas vizinhas, o que inspira atitudes de lealdade grupal rudimentares da tradição ancestral.

Para nós, rabi Moises através de uma demonstração do que consistia o Talmude para o Judaísmo estava elaborando argumentos para garantir a sobrevivência segura da tradição na mente e coração de seus correligionários.

48 LIMOR, O. *Beyond Barcelona*. **Jewish History**, Los Angeles, v. 9, n. 1, 1995, p. 111.

49 LEWIN, K. *Cultural Reconstruction*. **Journal of Abnormal and Social Psychology**, v. 38, p. 166 et seq, 1943.

Como observa Chazan,<sup>50</sup> Nachmânides estava convencido da necessidade de elaborar um trabalho que o representasse como vencedor; o contexto de instabilidades fez com que o rabino tivesse alguma confiança na capacidade da influência judaica para protegê-lo, como acabou por fazê-lo. O tom orgulhoso de seu texto, que geralmente não era comum nas relações entre judeus e cristãos na Idade Média e nem seria durante muitos séculos posteriores, foi seguramente dito aos judeus das gerações seguintes e fez apresentar a disputa de Barcelona como um categórico triunfo judaico.<sup>51</sup>

## Considerações finais

A convocação do debate de Barcelona se insere num tempo de rupturas: ali ocorreu o único caso na história dentre as polêmicas medievais em que foi permitido a um porta-voz do Judaísmo discursar livremente em defesa da sua fé. Aproveitando-se dessa situação, Nachmânides conseguiu lançar seu relato como um modo de contra estigmatizar o grupo cristão. No entanto, a relativa tolerância concedida a Nachmânides atuou em conjunto com a intolerância da *nomia* interpretativa cristã das fontes rabínicas. Tal *nomia* irá estabelecer-se como parte do processo de ameaça sobre a identidade judaica que desestabilizará progressivamente a vida dos judeus *sefaradí* passando pela perseguição e estigmatização social dos judeus conversos durante os séculos XIV e XV até consumir-se no trágico desenlace da expulsão de 1492.

## Referências Bibliográficas

### Fontes

NACHMÂNIDES, M. *Vikuah*. Trad. M. STEINCHNEIDER. 1860. In: MACCOBY, H. (org.). **O Judaísmo em julgamento**: os debates judaico-cristãos na idade média. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 111-157.

*Relato Cristão do Debate de Barcelona*: Texto Original em Latim, organizado por BAER, Y. Tarbiz, 2, 1931, p. 185-187. In. MACCOBY, H. (org.). **O Judaísmo em julgamento**: os debates judaico-cristãos na idade média. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

---

50 CHAZAN, R. *Barcelona and Beyond...* *Op. cit.*, p. 98.

51 MEYUHAS GINIO, A. *Nahmânides...* *Op. cit.*, p. 1533.

## Bibliografia

- ALBERT, B. S. *De fide catholica contra judaeos d'Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VIIe siècle. Revue des études juives*, Paris, v. 141, p. 289-316, 1982.
- BAER, Y. **Historia de los judios en la España cristiana**. Madrid: Altalena, 1981.
- BAER, Y. **Historia de los judios en la corona de Aragon (s. XIII-XIV)**. Zaragoza: Diputación General de Aragon, 1985.
- BEINART, H. **Los judíos en España**. Madrid: Mapfre, 1992.
- BEN-SHALOM, R. *Between official and private dispute: the case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages. AJS Review*, v. 27, n. 1, p. 23-71, 2003.
- BONFIL, R. A leitura nas comunidades judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, G; CHARTIER, R. (org.). **História da Leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Ática, 1998.
- CARVALHO, J. O. Origem e evolução do messianismo em Israel. **Didaskalia**, Lisboa, v. 30, n. 1, p. 29-51, 2000.
- CHAZAN, R. *The Barcelona "Disputation" of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response. Speculum*, Chicago, v. 52, n. 4, p. 824-842, 1977.
- CHAZAN, R. **Daggers of Faith: thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response**. Berkeley: University of California Press, 1991.
- CHAZAN, R. **Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath**. Berkeley: University of California Press, 1992.
- COHEN, M. *Reflections on the text and context of the Disputation of Barcelona. Hebrew Union College Annual*, v. 35, p. 157-192, 1964.
- CORTABARRÍA BEITIA, Á. *San Ramón de Peyafort las Escuelas de lenguas*. In: GÓMEZ, V. T. (org.). **Escritos del vedat, Facultad de Teología**. Valencia, v. 7, p. 125-154, 1977.
- DEL VALLE, C. R. **La Disputa de Barcelona de 1263. La controversia judeocristiana en España: desde los orígenes hasta el siglo XIII**. Madrid: CSIC, 1998.
- ELIAS, N; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das**



relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FABRY, H; SCHOLTISSEK, K. **O Messias**. São Paulo: Loyola, 2008.

FALBEL, N. A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média. **Revista de História**, São Paulo, n. 114, p. 95-105, 1983.

FELDMAN, S. A. **Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo**: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. 2004. Tese (Doutorado em História). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2004.

FELDMAN, S. A. A polêmica cristã judaica: o debate de Barcelona (1263) no contexto da Reconquista. In: *Idem*. (org.). **Marginalizados e excluídos no mundo tardo antigo e medieval**. Vitória: GM Editora, 2011.

FLANNERY, E. H. **A Angústia dos judeus**. História do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1968.

MEYUHAS GINIO, A. *Nahmánides (Mose Ben Nahman, Bonastrug de porta) y la polémica cristiana versus adversus judaeos*. In: SOTO RÁBANOS, J. M. (org.). **Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero**, p. 1529-1542, 1998. [v. 2]

HEERS, J. **História Medieval**. Rio de Janeiro - São Paulo: DIFEL, 1994.

HUERGA, A. *Los criterios metodológicos del diálogo ecuménico según S. Ramón de Penyalort*. **Tipografica Armellini**, Roma, 1981.

LEWIN, K. Cultural Reconstruction. **Journal of Abnormal and Social Psychology**, Worcester, v. 38, p. 166-173, 1943.

JOHNSON, P. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LIMOR, O. *Beyond Barcelona*. **Jewish History**, Los Angeles, v. 9, n. 1, p. 107-112, 1995.

MACCOBY, H. **O Judaísmo em julgamento**. Os debates Judaico-Cristãos na Idade Média. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MARTÍN, A. T. **La Disputa de Barcelona em 1263**: controversia judeocristiana. Salamanca: Kadmos, 2009.

PARRONDO, C. C. Polemica judeo-cristiana en los reinos hispánicos. **Revista española de filosofía medieval**, Salamanca, n. 3, p. 31-36, 1996.

RIERA I SANS, J. *Jaime y los judíos de Cataluña*. In: SÁNCHEZ, E. S. (org.). **La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I: 1213-1276**. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009.

RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

ROMERO-CAMACHO, M. **Los judíos en la Edad Media española**. Madrid: Arco Libros S.L, 2001.

ROTH, C. *The Disputation of Barcelona (1263)*. **The Harvard Theological Review**, Massachusetts, v. 43, n. 2, p. 117-144, 1950.

ROWLAND, C. Cristo no Novo Testamento. In: DAY, J. (org.). **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo**. São Paulo, Paulinas, 2005.

SCARDELAI, D. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus**: Jesus e outros Messias. São Paulo: Paulus, 1998.

SILVA, S.C; SILVA, V. O Messias no Judaísmo e no Cristianismo. **Caminhos**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 249-267, 2017.

WOORTMANN, K. O selvagem na “*Gesta Dei*”: história e alteridade no pensamento medieval. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 25, n. 50, p. 259-314, 2005.



## *Para os bons usos do corpo:*

as influências clássicas sobre um problema medieval – entre a Patrística e os Penitenciais.

Roni Tomazelli<sup>1</sup>

O tabu do corpo e da sexualidade remontam a tempos imemoriais. A hostilidade direcionada ao prazer e o pessimismo sexual, antes de configuraram uma inovação cristã, são heranças do mundo antigo,<sup>2</sup> apropriadas e transmutadas de forma sistemática pelo Cristianismo e, por meio dele, preservadas até as sociedades atuais. Todavia, o olhar cristão sobre o corpo, suas reflexões relativas à sexualidade e aos comportamentos sexuais, antes mesmo de chamar a si sua bagagem bíblica, em muito deve às matrizes politeístas.<sup>3</sup> A tradição judaico-cristã, e toda a ancestralidade que comporta, constantemente evocada pela cultura ocidental como marco decisivo para a construção do novo *ethos* moral e religioso iniciado pelo advento do Cristianismo, constitui apenas parcela de um amplo e complexo conjunto de valores e representações responsável pela construção e transmutação dos modos de ser, agir e pensar cristãos no devir histórico.

---

1 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), sob orientação do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman. Mestre e graduado em História pela mesma instituição. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos por el reino de los cielos**. Trad. Victor Abelardo Martinez de Lopera. Madrid: Trotta, 1994, p. 13.

3 ZILLES, U. Visão cristã da sexualidade humana. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, set./dez. 2009, p. 337. Disponível em: <<http://revistas.eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/7693/5476>>.

A Antiguidade Clássica configura-se como um rico arcabouço de representações do corpo e da sexualidade, legadas aos homens e mulheres do medievo ocidental por importantes filósofos e pensadores greco-romanos, acompanhadas, evidentemente, de significativas transformações, religiosas, culturais, políticas e sociais. Os modos de pensar e agir medievais, as normas de controle e adequação do corpo do homem ao corpo social, as teorizações e máximas elaboradas pelos doutores da Igreja no intuito de regulamentar as formas e usos do corpo ao longo de toda a Idade Média, tal como os limites impostos ao exercício da sexualidade, derivam, em grande medida, da apropriação, assimilação e adaptação de fontes anteriores ao próprio Cristianismo. As acepções sobre o corpo provenientes do mundo antigo forneceram aos autores cristãos importantes nuances sobre a materialidade do ser e a transcendência do espírito, possibilitando à Eclésia romana estruturar suas bases de sua enfática normatização sobre as práticas corporais.

Como observa Ranke-Heinemann,<sup>4</sup> o aspecto negativo atribuído pela Antiguidade às práticas corporais e sexuais, diferentemente da tradição cristã que às associavam ao castigo divino pela desobediência adâmica no Paraíso (e ao pecado decorrente dela), tem suas bases assentadas nos saberes médicos: intercursos sexuais realizados em determinadas estações do ano podiam ser nocivos à saúde, dizia Pitágoras, no século VI a.C. Da mesma forma, uma vez que o sêmen masculino era fonte de força e virilidade, sua perda também implicava na redução da energia vital do homem.

A acepção grega relativa ao corpo manifestou significativa influência sobre os pensadores da Patrística e, conseqüentemente, seus receptores medievais.<sup>5</sup> Nos argumentos de Zilles,<sup>6</sup> as correntes filosóficas clássicas – aristotélica, neoplatônica, estoica, gnóstica e maniqueísta – em muito contribuíram como verdadeiros pilares da ética cristã, sobretudo no que concerne à moral sexual, ainda que, institucionalmente, algumas tenham sido condenadas e negadas pela ortodoxia.<sup>7</sup>

4 RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos por el reino de los cielos...* *Op. cit.*, p. 14

5 MAZIOLI, A. B. *O Livro das Confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018, p. 72.

6 ZILLES, U. *Visão cristã da sexualidade humana...* *Op. cit.*, p. 337 *et seq.*

7 O gnosticismo e o maniqueísmo, fortemente rechaçados pela tradição cristã, ao menos em termos institucionais, em suas perspectivas dualistas, respectivamente, da existência de duas divindades e dois princípios, definidos entre “bem” e “mal”, encaram o corpo e a matéria como criações da potência negativa em contraposição ao espírito/alma. A corrente de pensamento gnóstica, advinda do oriente, atribuía forte teor negativo à existência humana, levando-a a desprezar

Do seio da filosofia grega, tal como de sua derivada helenística, emergiram inúmeras das concepções apropriadas e adaptadas pelos pensadores cristãos tardo antigos e medievais no que concerne às práticas corporais e ao exercício da sexualidade. A tradição platônica, e mais tarde neoplatônica, foi uma das grandes correntes influenciadoras do regramento moral da sexualidade no ocidente. Como observa Brundage,<sup>8</sup> Platão (428-347 a.C.) expressava um posicionamento ambíguo em relação ao sexo, ora como um elemento positivo da natureza humana, ora como uma distração da busca pela verdade, devendo assim ser controlado – limitando-o à procriação no matrimônio. O prazer sexual só era aceitável quando alcançado dentro das relações conjugais, na medida em que estivessem voltadas ao ato virtuoso da reprodução. Conferia assim, valor negativo ao ato sexual destinado somente à satisfação física. O prazer pelo prazer não era algo virtuoso ou moralmente aceitável. Ademais, a tradição platônica, através da acentuada clivagem que estabelece entre corpo e alma, e a consequente desvalorização da matéria que lhe compete, negativa também a sexualidade e suas práticas. Defende, por conseguinte, uma vida de contemplação e abstinência sexual.<sup>9</sup>

Em seus estudos sobre a ética do prazer, Aristóteles (384-321 a.C.) condenava os prazeres provenientes pelos sentidos, como o tato e o paladar, uma vez que por compartilhar tais sensações físicas com os outros animais, não podiam ser consideradas bens supremos da vida humana – tais formas de prazer seriam irracionais, considerando-se que não eram movidas pela razão. Para o filósofo, o esforço humano deveria estar direcionado para os prazeres intelectuais, transcendentemente aos desejos físicos.<sup>10</sup> O discurso grego de comedimento dos sentidos, como defendido por Aristóteles, não se restringe ao recorte temporal do mundo antigo, como destaca Mazioli,<sup>11</sup> abarcando as representações de todo o período medieval, quando a

---

por completo a porção corporal do homem. Era impossível para a tradição cristã negar o corpo como fruto do toque criador de Deus; Ele enviara seu próprio filho para caminhar entre os homens e fora através do corpo apresentada a expressão máxima da morte e ressurreição. A gnose, responsável por desqualificar a carne, tornou-se, evidentemente, antagonista do pensamento cristão, ainda que demonstrasse rigorosa ênfase na conduta moral. Todavia, marcou profundamente a visão cristã que legou ao corpo a mácula do pecado e da perdição.

8 BRUNDAGE, J. A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**. Trad. Monica Utrilla de Nera. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 36.

9 ZILLES, U. Visão cristã da sexualidade humana... *Op. cit.*, p. 338.

10 BRUNDAGE, J. A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**... *Op. cit.*, p. 36 *et seq.*

11 MAZIOLI, A. B. **O Livro das Confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV**... *Op. cit.*, p. 72.

ortodoxia cristã se utiliza dos ideais de temperança e domínio de si para demarcar atitudes e comportamentos.

Segundo Zilles,<sup>12</sup> os conhecimentos biológicos do filósofo grego também foram significativamente evocados pelos pensadores cristãos no que tangem as práticas sexuais. Para Aristóteles, o sêmen masculino portava em si todas as potencialidades necessárias para geração da vida. Quando depositado no ambiente adequado (a saber, o útero feminino) alcançaria sua derradeira finalidade. Dessa maneira, a perda voluntária do sêmen, por meio da masturbação, por exemplo, equivalia a um desvio moral grave, haja vista que se evadia de seu objetivo natural – a reprodução. Cabe ressaltar, ainda, que tais concepções de caráter biológico, para além de enfatizar a inferiorização da mulher, como mero receptáculo no processo de geração da vida, ainda estabelecia uma das distinções fundamentais das práticas sexuais, constantemente enumeradas pelos teólogos cristãos medievais: os atos *segundo a natureza* e os atos *contra a natureza* – sendo esta mesma natureza obra e criação divina.

Epicuro (342-270 a.C.), por sua vez, manifestava uma visão positiva do prazer, pois o considerava elemento basilar dos julgamentos éticos. Mas não o prazer da carne. Sua concepção de prazer não se definia como satisfação física, mas sim como paz espiritual, libertação das dores do corpo, aspectos de uma vida profícua. Os prazeres físicos eram, em sua concepção, transitórios e pouco significativos.<sup>13</sup>

Dentre as escolas filosóficas da Grécia antiga, o estoicismo (300 a.C. a 250 d.C.) destacou-se como um dos mais influentes movimentos de repressão ao corpo e a sexualidade. Como observa Veyne:

o estoicismo era uma doutrina da autonomia moral, do controle do indivíduo racional sobre si mesmo, do interior; só é preciso que esse indivíduo preste incessante atenção em todos os detalhes da rota da vida.<sup>14</sup>

Os estoicos eram rígidos em relação ao prazer sexual. Ainda que natural, o consideravam insignificante frente a objetivos humanos mais elevados. Os prazeres e pulsões da matéria perturbavam a alma uma vez que eram contrários à razão.<sup>15</sup> A severidade da ótica estoica para com o prazer sexual demonstrava acentuada apatia à quaisquer sensações físicas, fossem elas

---

12 ZILLES, U. Visão cristã da sexualidade humana... *Op. cit.*, p. 336 *et seq.*

13 BRUNDAGE, J. A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval...** *Op. cit.*, p. 37.

14 VEYNE, P. O Império Romano. *In: Idem.* (org.). História da vida privada: do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 54. [v. 1]

15 ZILLES, U. Visão cristã da sexualidade humana... *Op. cit.*, p. 338.

de êxtase ou de sofrimento, haja vista que não condiziam com o perfeito ordenamento da mente.<sup>16</sup>

Tinham como pressuposto que as sensações corporais provinham de um ordenamento imperfeito das prioridades da razão. Eram apetites inferiores. Os que buscavam o prazer demonstravam um intelecto pobre. Ocupar o espírito com questões sexuais eram mal aproveitar o tempo. A busca pelo prazer não era moralmente salutar para os seres racionais. Os estoicos se abstinham das relações sexuais, tal como de outras preocupações que consideravam inferiores, como comer e beber além do mínimo essencial para a manutenção do corpo. O controle das sensações corporais deveria ser mantido mesmo dentro do âmbito conjugal. Para os estoicos a castidade era uma grande virtude. Entre os primeiros pensadores dessa corrente filosófica antiga, difundia-se o ideal do amor livre – para além do relacionamento conjugal. Esta seria, pois, uma forma de pôr fim às ofensas sexuais como o adultério. Tal liberdade, teoricamente, não incorreria num desenfreado ímpeto sexual pois contava com a moderação e sensatez de um espírito disciplinado e racional. Esse posicionamento foi rechaçado posteriormente, haja vista que constituía o matrimônio um elemento efetivo para a manutenção da ordem pública.<sup>17</sup>

Para os estoicos, o intercuro sexual deveria ocorrer apenas de acordo com a natureza. O sexo tinha como finalidade única a geração de filhos e mesmo as posições adotadas durante as relações sexuais deveriam estar voltadas exclusivamente para uma adequada concepção. Posições não destinadas a essa finalidade, apenas pelo mero prazer, eram consideradas “atos gratuitos”; marcas da lascívia e da licenciosidade. Não constituíam um bem destinado a um fim. As atitudes estoicas perante o sexo coíbiam a satisfação erótica.<sup>18</sup> Em verdade, como destaca Ranke-Heinemann,<sup>19</sup> a aversão ao prazer promovida pelos estoicos aprisionava a atividade sexual dentro do âmbito do matrimônio – ainda assim visto como uma concessão àqueles que não possuíam o domínio sobre si mesmos para conter-se. Valorizava-se, pois, o celibato e a continência. Em uma ordem hierárquica decrescente de valores seguiam-se, respectivamente, a abstinência (renúncia), o matrimônio (controle) e as

16 MAZIOLI, A. B. **O Livro das Confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV...** *Op. cit.*, p. 73.

17 BRUNDAGE, J. A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval...** *Op. cit.*, p. 38 *et seq.*

18 BROWN, P. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 27.

19 RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos por el reino de los cielos...** *Op. cit.*, p. 15.



relações sexuais (prática). Dentro do próprio âmbito conjugal, expressavam estoicos como Sêneca (50 d.C), o que deveria prevalecer era a razão, não devendo o homem amar sua mulher de forma descomedida.

O estoicismo previa ainda a recíproca do amor e ajuda mútua entre marido e mulher,<sup>20</sup> se não igualando ambos em virtudes, ao menos relativizando a inferioridade feminina. Esse pressuposto ia de encontro com a concepção aristotélica de que o maior vínculo humano se dava entre pais e filhos.

Como observa Sennett,<sup>21</sup> entre os gregos antigos, o corpo nu era constantemente evocado, com relativa frequência nas artes, como elemento de dignidade e, ao mesmo tempo, distinção entre os fortes e os vulneráveis. Os autores clássicos não deixavam de evidenciar a nudez grega em contraposição ao costume estrangeiro de cobrir o corpo. O corpo nu enunciava civilidade. Em outras palavras, a Grécia Antiga tinha o corpo como objeto de admiração.

O valor atribuído à nudez pelos gregos estava diretamente relacionado a sua compreensão da fisiologia humana. Acreditavam que um ser capaz de absorver e manter o calor não necessitava de vestes. Assim, o corpo quente representava a força, em detrimento do frio, com sua inércia e fragilidade. Essa compreensão também constituía elemento de segregação e inferiorização no seio da própria sociedade grega: homens e mulheres eram distintos, aqueles mais quentes, estas mais frias. O corpo nu e público era o corpo masculino. Os corpos femininos permaneciam no âmbito privado. Da mesma forma os escravos (ainda que homens e mesmo nobres) eram inferiores em sua fisiologia corporal devido as duras condições de servidão. Nesta perspectiva, era o calor corporal quem ditava as regras de dominação e subordinação.<sup>22</sup>

Fetos bem aquecidos no útero nasciam machos, enquanto os mal aquecidos, fêmeas. Para Aristóteles, o calor corporal transmitido na gestação variava em relação a natureza fria da menstruação e quente do esperma. Segundo o filósofo empirista, masculino e feminino possuíam, na natureza de seus corpos e funções, princípios apostos expressos pelo calor vital: no homem era evidenciada a superioridade de seu calor corporal, cuja eficácia permitia a depuração do sêmen masculino, portador da alma. Já as mulheres apresentavam calor corporal inferior,

20 RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos por el reino de los cielos...** *Op. cit.*, p. 16.

21 SENNETT, R. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental.** 3 ed. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 30.

22 *Ibidem*, p. 31 *et seq.*

cujo resultado se via no expurgo da menstruação. Hipócrates, por sua vez, chega a mesma conclusão por outra linha de pensamento. Acreditava na existência de dois tipos de esperma, masculino e feminino; este mais fraco, aquele mais forte.<sup>23</sup> Anatomia de homens e mulheres também condicionavam essas considerações. Os corpos masculinos e femininos, dentro de uma longa tradição, se diferenciavam por suas genitálias invertidas e este pensamento apenas viria a ser superado no século XVII. A capacidade humana era, assim, definida pelo calor corporal, ou seja, diferenciada entre o corpo quente e o frio. Como observa Sennett,<sup>24</sup> a compreensão relativa ao calor corporal incorria numa escala de valores: honra e vergonha, superioridade e inferioridade – derivações do conceito grego de fisiologia.

Os gregos manifestavam relativo apreço aos desportos e exercícios físicos como formas de disciplinar e fortalecer o corpo e assim alcançar todas as potencialidades de um ser viril. Também neste aspecto, o corpo masculino evocava muito mais atenção e valor que sua contraparte feminina, na medida que em a virilidade do homem grego denotava honra. Como observa Lessa,<sup>25</sup> a prática de exercícios físicos fornecia aos jovens corpos fortes, haja vista que a fraqueza poderia levá-los a manifestar características femininas de covardia e não virilidade. O desenvolvimento corporal mostrava-se, assim, como elemento de dominação. O corpo grego constituía o principal instrumento de defesa da *pólis*. E como tal, necessitava ser moldado pelo esporte e pela guerra.<sup>26</sup>

Segundo Brundage,<sup>27</sup> o controle sobre a conduta sexual integrava a vida dos gregos antigos desde o período arcaico. Os temas das práticas e usos do corpo constituíam grande repertório da literatura clássica. Apesar de dispenderem significativa atenção a atividade sexual, os pensadores gregos não atribuíam ao sexo uma conotação negativa, e tampouco supervalorizavam a continência. O que, todavia, não nos permite supor que não buscassem ordenamento e classificação das práticas corporais, entre próprias ou impróprias em termos morais. A regulamentação da

23 SENNETT, R. *Carne e pedra...* *Op. cit.*, p. 38.

24 *Ibidem*, p. 40.

25 LESSA, F. de S. Corpo e cidadania na Atenas Clássica. In: THEML, N; BUSTAMANTE, R. M. da C; LESSA, F. de S. (org.). **Olhares do corpo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003, p. 51.

26 GOMES, A. M. de A. Representações sociais, corpo e sexualidade no protestantismo. In: LUCENA, C. T; CAMPOS, M. C. de S. (org.). **Práticas e representações**. São Paulo: Humanitas/CERU, 2008, p. 36.

27 BRUNDAGE, J. A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval...** *Op. cit.*, p. 33 *et seq.*

conduta sexual no mundo helênico assumia variáveis manifestações, frequentemente, de acordo com o sexo e a posição social ocupada pelos envolvidos. Cabe ressaltar, ainda, que as disposições acerca dos comportamentos sexuais eram provenientes antes da tradição filosófica que das instâncias políticas gregas.

Cabe aqui indagarmos também sobre os princípios éticos que seguiam os gregos antigos em relação as práticas corporais. Diferente dos cristãos que dispenderam grande destaque as faltas cometidas por seus correligionários, os gregos destoam bastante do que viria a ser a ideia cristã de pecado. O homem grego, como destaca Gomes,<sup>28</sup> desconhece a definição de pecado sexual, tal como seria evocada pela teologia cristã medieval. Seu entendimento do bem e do mal tinha como fundamento a observância do direito individual e das leis. A masturbação e a fornicação, que envolviam diretamente os usos do corpo em benefício do prazer e satisfação física não constituíam um mal em si. Todavia, a orientação moral dos gregos derivava, em grande medida, da própria consciência da falta cometida. A falta provém da ignorância e é a consciência do delito que atormenta e castiga os homens.<sup>29</sup> Em contrapartida, não estavam isentos de penas relativas às más ações, que transpassavam os limites legais e do direito individual.

O adultério constituía um delito grave, embora maior rigor recaísse sobre as mulheres adúlteras. Dos homens era esperado que se abstivessem de relações extramaritais, embora na prática tais ideias de fidelidade mútua não tivessem efetiva repercussão. O concubinato, por exemplo, era uma prática reconhecida por lei, e as práticas sexuais com outros homens mais jovens não constituíam grandes problemas em relação ao matrimônio. A sedução de mulheres solteiras e viúvas, por sua vez, incorria em penas severas, maiores, inclusive, que a violação, haja vista era considerada um ato não premeditado movido por impulsos, ao contrário da sedução. Em contrapartida, a violação e o incesto – prática reprovável atribuída aos “bárbaros” – também eram atos imorais e passíveis de penalidades. É preciso considerar, entretanto, que as normas morais e legais não eram homogêneas entre as *poleis* gregas.<sup>30</sup>

---

28 GOMES, A. M. de A. Representações sociais, corpo e sexualidade no protestantismo... *Op. cit.*, p. 36.

29 ULLMAN, R. A. **Amor e sexo na Grécia antiga**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p. 26 *et seq.*

30 BRUNDAGE, J. A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval...** *Op. cit.*, p. 34.

Outro aspecto significativo da sexualidade grega estava na prostituição – feminina e masculina. Tal prática, como argumenta Brundage,<sup>31</sup> constituía um lugar comum na vida sexual do mundo clássico, ao ponto de existirem tipos distintos. Se de um lado havia uma prostituição sagrada relacionada aos templos, de outro encontrava lugar a prostituição comercial. A prostituição masculina – apesar na ausência do estigma social da relação entre homens – não era tolerada como sua contraparte feminina. Um cidadão envolvido em tal prática perdia seus direitos políticos em decorrência da traição cometida contra sua posição social; aos estrangeiros, por sua vez, era cobrado um imposto. Contudo, a prostituição feminina era algo recorrente no mundo antigo. Sua manifestação religiosa, nos templos e lugares sagrados, derivava do culto à Afrodite, cujo princípio divino legitimava o prazer como elemento de adoração.<sup>32</sup> No mundo grego, a prostituição feminina era socialmente aceita. Ademais, possuíam, para além do caráter religioso, uma função social: arrefeciam o ímpeto sexual dos jovens e geravam impostos.

Os romanos, por sua vez, tinham formas particulares no trato do corpo e dos assuntos sexuais. Paul Veyne em sua contribuição para a coletânea *História da Vida Privada*,<sup>33</sup> nos orienta o olhar sobre a materialidade do corpo romano desde o nascimento, sua representação cultural e condicionamento social. Segundo o autor, os métodos contraceptivos, o aborto e o enjuntamento de recém-nascidos (exposição), tal como na Grécia Antiga, eram práticas usuais também no mundo romano, ao menos até que a corrente estoica ascendesse no plano ético e moral da antiguidade clássica romana – por volta do século II d.C. O nascimento de um romano transcendia ao elemento biológico. Sua existência efetiva junto ao corpo social estava condicionada ao seu reconhecimento pelo *pater familia*. Como argumenta Brown,<sup>34</sup> eram a família e a cidade que determinavam a presença e pertencimento do corpo na sociedade organizada. O romano ao nascer era simples porção de matéria dotada de alma. Era necessário que o pai o erguesse em sinal de legitimidade.

Evidências dessas práticas encontram destaque nos escritos de influentes pensadores dos primeiros séculos do Cristianismo. Tertuliano, Jerônimo, Agostinho e outros tantos autores e polemistas cristãos não tardariam em discorrer sobre as condenáveis práticas romanas que impediam o ato

31 *Ibidem*, p. 34 *et seq.*

32 ULLMAN, R. A. **Amor e sexo na Grécia antiga...** *Op. cit.*, p. 109.

33 Cf. VEYNE, P. *O Império Romano...* *Op. cit.*

34 BROWN, P. **Corpo e sociedade...** *Op. cit.*, p. 34.

sagrado de reprodução da vida. O controle de natalidade entre os romanos manifestava-se como estratégia de evitar querelas testamentárias.<sup>35</sup> *Grosso modo*, o corpo romano desde o nascimento constituía uma extensão da sociedade civil, demarcado por símbolos e valores culturais bastante definidos. Todo cidadão romano era convocado a cumprir seus deveres civis de manutenção do Estado, ainda que limitado o número de filhos. A moral estoica e cristã a partir do segundo século da Era Comum inverteriam esse quadro.

A Antiguidade romana, no que lhe compete o trato com o corpo, era pouco exigente quanto às questões sexuais. Os antigos romanos tendiam a privilegiar a concepção de filhos legítimos, a criação de novos cidadãos. Fossem por hábitos ou por imposições legislativas em prol da manutenção demográfica – necessária para a perpetuação do Império –,<sup>36</sup> os corpos eram instrumentos de procriação. Os solteiros eram repreendidos por sua falta de comprometimento com a causa pública. No entanto, a faculdade de gerar uma descendência era permitida aos filósofos.<sup>37</sup> O casamento era uma instituição cívica e um ato privado.

Como observa Brown,<sup>38</sup> contudo, no ambiente religioso do mundo clássico, a virgindade era uma peça atemporal. As virgens Vestais, sacerdotisas e profetizas assumiam um papel no bom funcionamento da sociedade. Era a cidade que as recrutava e as devotava a serviço dos deuses.<sup>39</sup>

Os homens das elites romanas eram ensinados desde cedo sua posição como seres dominantes, frente as mulheres, escravos e estrangeiros que,

---

35 Trataremos mais adiante das disposições evocadas pelos autores da Patrística sobre os usos/práticas corporais, tal como suas considerações enfáticas acerca do ideal controle e regramento da sexualidade. VEYNE, P. O Império Romano... *Op. cit.*, p. 21 *et seq.*

36 Entre os séculos I a.C e I d.C, durante o governo de Augusto, buscou-se restaurar as antigas virtudes romanas através de um programa de reformas morais. Segundo Dias, por meio da implementação de um aparato jurídico (as Leis Júlias), buscou-se a dignificação do matrimônio, a repressão do adultério e o incentivo à procriação. Tais legislações tornava obrigatório o casamento dos cidadãos entre 20 e 50 anos (incluindo viúvos e divorciados). Aos celibatários e casados sem filhos eram imputadas penalidades financeiras. As ofensas sexuais ilícitas, por sua vez, eram julgadas pela lei do adultério. DIAS, L. R. S. **Disciplinando os corpos das virgens e viúvas**: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (séc. IV). Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018, p. 83 *et seq.*

37 BROWN, P. **Corpo e sociedade**... *Op. cit.*, p. 16 *et seq.*

38 *Ibidem*, p. 18.

39 Cabe observa, como bem destaca Brown, que a virgindade das Vestais não constitui um equivalente direto de suas futuras contrapartes cristãs, tampouco portam o mesmo valor simbólico. Enquanto o Cristianismo constrói no entorno da virgindade um ideal de perfeição da natureza humana, o politeísmo romano confere às virgens uma função civil. Da mesma forma, enquanto a perpétua virgindade cristã parte, a princípio, de uma livre escolha, a virgindade pagã romana provinha de uma diretriz social e consisti em uma função por tempo determinado. *Ibidem*

aos moldes gregos, deles se diferenciavam e eram considerados inferiores. A grande diferenciação estava demarcada entre homens e mulheres. Diferente destas, para a medicina de então, os homens haviam alcançado seu pleno desenvolvimento. Elas, por sua vez, eram tidas como machos imperfeitos, faltava-lhes “calor vital”. Eram frias e úmidas. Essas concepções datavam de séculos anteriores.<sup>40</sup> A virilidade masculina constituía um elemento fundamental na construção do homem romano. Apesar de sua pretensa superioridade e perfeição frente ao feminino, a supremacia do homem romano não era uma certeza indubitável. Pairava no imaginário dessa sociedade a ideia de que o homem devia manter-se constantemente vigilante para garantir sua masculinidade. Numa luta constante para ser homem. Sua potência “viril” deveria ser ativa e constante, a fim de que separar-se do mundo das mulheres; para que não esmaecesse e se tornasse “afeminado”.

Como salienta Brown,<sup>41</sup> a continência que tanto atormentaria os autores cristãos, também encontrava lugar no pensamento antigo clássico, condicionando suas atitudes para com o corpo masculino. Temia-se a perda do espírito vital através do desperdício do sêmen. Neste sentido, a continência era uma forma de preservação do espírito vital. Os homens castos eram mais fortes, saudáveis e melhores que os outros homens.

Também para a elite intelectual romana, a dinâmica entre corpo e alma manifestava-se de maneira peculiar. Tão vasto e diverso, o Império Romano permitia a coexistência dois extremos: o rigor e a tolerância. Isso por, segundo Brown,<sup>42</sup> devia-se ao fato de que conceberem uma profunda diferenciação entre o corpo e a alma – esta muito superior àquele. Na performance do *eu* e do *outro*, a porção material era lida como alteridade. Era, a alma, a administradora do corpo, matéria fadada ao sofrimento e a deterioração. Para os pensadores romanos, fundamental era a necessidade de um equilíbrio entre a disciplina da carne (dos anseios físicos do corpo) e a preservação do espírito. A alma devia ser benevolente com as necessidades corporais. Todavia, do ascetismo estoico provinha a percepção de que a imoderada satisfação do corpo era nociva ao intelecto.

Dentro do paganismo romano dos primeiros séculos da Era Comum, a sexualidade não se enquadrava no estereótipo de malignidade inata que habitava o corpo, do mal *encarnado* (como o próprio termo nos sugere)

40 BROWN, P. *Corpo e sociedade...* Op. cit., p. 19.

41 *Ibidem*, p. 27.

42 *Ibidem*, p. 32 et seq.

vislumbrado pelas lentes dos pensadores cristãos medievais. Era, antes de qualquer coisa, manifestação da natureza humana; sem, contudo, emanar a aterradora noção de pecado. Aprendia-se a sexualidade como fruto das pulsões humanas. Ainda que nociva ao intelecto, a razão e ao bem-estar da alma, quando devidamente ordenada, era salutar à manutenção do todo social.

O desejo sexual não era um problema em si; participava das sensações e expressões do corpo e quando realizado proporcionava prazer e satisfação física. Era uma fragilidade, não um delito. Como observa Mazioli,<sup>43</sup> em termos jurídicos, as legislações do mundo antigo não tinham como prerrogativa limitar ou coibir as relações sexuais. Preocupavam-se antes em coordenar os efeitos que suas práticas pudessem manifestar sobre a ordem social.

Cabe, por fim, reiterar que significativa parcela das considerações da filosofia clássica em relação ao comportamento sexual foram, em grande medida, assimiladas pela tradição cristã e adaptadas, não sem importantes modificações, aos novos tempos e a nova religião que erigia seus alicerces. De fato, o Cristianismo emerge como uma religião rigidamente voltada a universalidade de pensamentos e práticas, demonstrando um apego enfáticos à princípios morais bastante particulares.

## **Entre a Patrística e a normatização da sexualidade nos Penitenciais**

O advento do Cristianismo trouxe consigo novos olhares sobre as ações e comportamentos humanos. Apropriando-se de uma vasta bagagem filosófica e cultural do pensamento clássico, a nova religião monoteísta inaugurada pelos seguidores de Cristo geriu de maneira austera e rigorosa as formas de pensar e agir de seus membros. Em verdade, suas atitudes em relação as condutas sexuais e adequadas expressões do corpo moldaram, sobremaneira, a trajetória das sociedades ocidentais nos dois últimos milênios. Como salienta Le Goff,<sup>44</sup> tornou-se um pressuposto comum considerar que a sociedade tardo antiga, mediadora entre as peculiaridades do mundo greco-romano e as singularidades do período medieval, marcou a transição de realidades sociais que manifestavam visões

---

43 MAZIOLI, A. B. *O Livro das Confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV... Op. cit.*, p. 74.

44 LE GOFF, J. A rejeição do prazer. In: DUBY, G. *et al. Amor e sexualidade no ocidente*. Trad. Ana Paula Faria. Portugal: Terramar, 1992, p. 191.

relativamente positivas sobre o prazer e a sexualidade a um contexto de profunda condenação e regulamentação das atividades corporais. Todavia, cabe considerar que o acentuado rigor cristão em relação ao corpo e a sexualidade, sua defesa concisa e constante de uma moralidade pautada na continência e controle das pulsões humanas, não nos permite supor que as sociedades politeístas, as quais o Cristianismo viria a ser contrapor, caracterizavam-se pelo desregramento sexual.

Como argumentam Pelaja e Scaraffia,<sup>45</sup> seria falacioso pensar que as transformações nos modos de conceber a sexualidade promovidas pela estruturação e difusão da fé cristã representassem simplesmente um contraposto à uma pretensa liberdade e valorização do sexo na Antiguidade, visto que forte era a presença das correntes ascéticas no mundo pagão. Partindo do mesmo princípio, bem nos informa Brown,<sup>46</sup> que a renúncia sexual não constitui precisamente uma novidade da ética cristã e tampouco deve ser entendida como uma resposta à devassidão que teria governado o politeísmo romano. A austeridade e cuidado com uma adequada conduta moral, em benefício da ordem pública, eram preocupações há muito cultivadas pelos romanos. A Roma cristã, erigida a partir do século IV, sob o governo de imperadores como Constantino e Teodósio, apesar das significativas rupturas que possa ter comportado, apresentava-se, quanto ao rigor moral e sexual, como uma reinventada continuidade da Roma dos séculos anteriores.<sup>47</sup> A severidade e o rigor impostos pelo Cristianismo era antes produto de uma nova visão lançada sobre o corpo. Visão esta que já não se conformava em considerar a porção física do homem como mera extensão da natureza humana. Passava, pois, a levar em conta a própria Encarnação daquele que emprestara seu nome para a nova religião como elemento central e, por vezes, paradoxal das manifestações corporais.

A Patrística latina configurou-se como a grande responsável pela reapropriação e transmutação das disposições dos círculos politeístas clássicos relativas à desvalorização dos usos do corpo que, somadas à sua herança veterotestamentária, propiciaram a elaboração de uma nova visão

45 PELAJA, M; SCARAFFIA, L. **Due in una carne: chiesa e sessualità nella storia**. Bari: Laterza, 2008, p. 3 *et seq.*

46 BROWN, P. **Corpo e sociedade...** *Op. cit.*, p. 29.

47 Evidentemente, os princípios que regiam as condutas morais e sexuais romanas pagãs não satisfaziam a totalidade dos valores promovidos pela nascente doutrina cristã. Ambas as culturas possuíam elementos de diferenciação significativos quanto ao comportamento sexual: a posse de escravos e de seus corpos, fossem homens ou mulheres; fidelidade conjugal facultativa ao homem; e a repressão apenas ao adultério feminino comuns aos romanos constituíam práticas cada vez mais execráveis dentro dos círculos cristãos. BROWN, P. **Corpo e sociedade...** *Op. cit.*, p. 29.



sobre a corporalidade e sexualidade humanas. Através de um sistema de valores morais e espirituais cada vez mais preciso e enfático, os Padres da Igreja consolidaram as bases para o controle dos comportamentos de todo o conjunto de cristãos (o *eu*; a identidade), conjuntamente à estigmatização e condenação de seus adversários (os *outros*; a diferença).

Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e tantos outros grandes nomes da tradição cristã tardo antiga geriram de maneira singular a estruturação do conjunto de práticas adequadas aos *modus vivendi* dos verdadeiros fiéis em Cristo. Para Ambrósio, a *virgindade* caracterizava-se como a mais elevada virtude cristã e, por conseguinte, defendia a *castidade* como dever não apenas das virgens, mas de todos os cristãos. Forte enunciador dos valores ascéticos que floresciam sobremaneira no quarto século, o bispo de Milão correlacionava a virgindade da carne e do espírito. O corpo no pensamento ambrosiano era um terreno perigoso e traiçoeiro, capaz de desvirtuar a qualquer momento o mais determinado cristão.

Jerônimo de Estridão também falava às virgens. Aparado por sua experiência no deserto, o teólogo exortava as virgens romanas dos perigos e seduções do *saeculum* (mundo), advertindo-as a manterem-se vigilantes sob rígidos códigos de conduta, a não se exporem a quaisquer excessos, fossem alimentícios, indumentários ou comportamentais, uma vez que considerava homens e mulheres como seres inexoravelmente sexuais. Era preciso, pois, evitar de todas as formas as tentações do corpo.

De forma semelhante, e possivelmente ainda mais enfática e sistemática que seus correlatos, Agostinho debruçou-se sobre as questões corporais em inúmeras de suas obras. O bispo de Hipona tratou de expressar uma visão significativamente negativa e pessimista em relação à sexualidade. Discorreu, em inúmeros escritos, sobre os comportamentos adequados aos bons cristãos, no que tange ao uso e controle de seus corpos. Tratou de definir importantes linhas de orientação sobre as virtudes da virgindade e da continência; da salutar e adequada conduta cristã, em especial das mulheres, na viuvez; sobre os limites entre o desculpável e o perdoável dentro do âmbito matrimonial; e sobre a perniciosidade da concupiscência. As disposições agostinianas moldaram expressivamente a ordem de pensamento dos autores cristãos medievais, cujos escritos destinaram-se a normatizar as condutas morais da sociedade cristã e o controle de suas expressões corporais.

Entre a efervescência das disposições relativas ao corpo legadas pela Patrística e a nova ordem moral cristã proposta pelos reformadores do

século XI, emergiu um gênero literário peculiar, responsável por sistematizar a regulamentação da vida sexual do laicato: os chamados *Penitenciais*. Estes escritos consistiam em compêndios normativos que dispunham de catálogos, cada vez mais precisos, de pecados e das penitências destinadas a repará-los. Funcionavam como guias confessionais para a absolvição dos pecados. Aos penitenciais do alto medievo, se seguiria uma vasta literatura exortatória representada por meio de homílias, sermões e manuais de confissão, destinados a lapidar de forma cada vez mais precisa o comportamento moral e sexual dos leigos – quando também dos eclesiásticos. Não devemos, contudo, considerar os penitenciais como simples listas de pecados e penitências, haja vista que possuíam uma natureza relativamente mais ampla e complexa. Segundo Payer, para além de listar pecados e estabelecer os meios para sua devida expiação, continham, por exemplo, textos introdutórios e conclusivos destinados à instrução dos confessores, atentando para o papel destes como curandeiros da alma e para a necessidade de um adequado discernimento e cuidado ao tratar dos pormenores da conduta moral do fiel.<sup>48</sup>

A confecção dessa nova literatura moral cristã partia das próprias experiências cotidianas dos confessores, tal como de suas leituras doutrinárias e espirituais. Ademais, os penitenciais tinham um objetivo pastoral, de conceder formas de expiação dos pecados do rebanho, fossem eles derivados de pensamentos, atos ou palavras.<sup>49</sup> Nas palavras de Payer,<sup>50</sup> eram mediadores entre a teoria das disposições eclesiásticas e a possibilidade da prática entre os fiéis. Para o autor, os penitenciais tiveram papel central no desenvolvimento do *ethos*<sup>51</sup> sexual do medievo. Estes escritos consolidaram dois instrumentos fundamentais da Igreja medieval: a confissão e a penitência – que ao mesmo tempo em que mantinham controle sobre clérigos e leigos também serviam para apaziguar o sentimento de culpa que pairava sobre os cristãos, cujas vidas encontravam-se embebidas nos permanentes perigos dos pecados.<sup>52</sup>

48 PAYER, P. J. *Sex and the penitentials: the development of a sexual code (550-1150)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto, 1984, p. 8.

49 BRUNDAGE, J. A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval...* *Op. cit.*, p. 161.

50 PAYER, P. J. *Sex and the penitentials...* *Op. cit.*, p. 3.

51 Entendemos como *ethos* o conjunto de costumes, hábitos e crenças que definem os grupos sociais nas diferentes esferas nas quais se inscrevem. Trata-se de um significativo atributo da cultura, capaz de orientar todo o corpo social.

52 RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Trad. Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 38.

Como nos informa Brundage,<sup>53</sup> os primeiros escritos desse gênero têm origem irlandesa, no final do século VI, difundindo-se por toda a Europa nos dois séculos subsequentes. Sua popularidade deveu-se sobretudo por propagar uma nova modalidade de prática penitencial. Ao contrário da tradicional disciplina eclesiástica que exigia a exposição e reconhecimento público dos pecados, o novo modelo penitencial introduziu a confissão privada, envolvendo apenas o pecador e o sacerdote. A difusão dos penitenciais promoveu uma relativa homogeneidade dos códigos de conduta sexual. Configuraram-se como formadores e transmissores da moral sexual cristã ao menos até o décimo século.<sup>54</sup>

Grandes penas eram impostas pela Igreja a outras formas de contracepção, como o coito interrompido (*coitus interruptus*) e as práticas de sexo oral e anal. Penas essas que variavam de acordo com os penitenciais. Tão enfático era o fator sexual, que certas práticas eram classificadas pela ortodoxia cristã de forma mais rigorosa que o aborto e o assassinato premeditado, como formas ímpias de impedir a vida e usufruir do regozijo carnal. A mulher colocar-se sobre o homem durante o sexo também configurava uma falta que não condizia com o bom ordenamento do leito conjugal e estava sujeita às penitências, ainda que mais brandas. Essa prática era considerada uma forma de estimular o prazer sexual e não era adequada para a concepção, uma vez que até mesmo a posição adotada no intercurso sexual condicionava, para os religiosos tardo antigos e medievais, uma boa fecundação.

Os decretos e manuais de penitência forneciam também aos clérigos medievais formas de investigar as condutas íntimas dos fiéis. Segundo Ranke-Heinemann,<sup>55</sup> os confessores deviam averiguar, por meio de perguntas suaves e bondosas, sobretudo junto às mulheres, a ocorrência de práticas sexuais impróprias em seus respectivos âmbitos conjugais. O aborto e a contracepção eram os focos centrais dessa tendência religiosa de vigilância dos comportamentos. O ato sexual realizado por trás (tal como os animais) ou durante os períodos menstruais femininos, a presença da mulher nos espaços sagrados sem a adequada purificação após ter dado a luz, o intercurso sexual durante a gravidez, em dias santos, no tempo de jejum ou estando bêbado, tinham prescritas suas respectivas penitências. Era comum também a condenação do sexo entre estereis e anciãos, visto a impossibilidade ou improbabilidade do intercurso sexual resultar em concepção.

---

53 BRUNDAGE, J. A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval...* *Op. cit.*, p. 161-162.

54 PAYER, P. J. *Sex and the penitentials...* *Op. cit.*, p. 5.

55 RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos por el reino de los cielos...* *Op. cit.*, p. 138.

Entre as penitências recorrentes encontravam-se os jejuns, atos de reparação pública e o pagamento de uma quantia em dinheiro. As penas decorrentes do ato de masturbação, por exemplo, variavam entre 30 a 40 dias de jejum a pão e água – podendo chegar a um ano de acordo com o penitencial adotado e caso incorresse em repetidas ofensas.

Célebres escritos penitenciais são atribuídos a teólogos Regino de Prüm (c. 842-915) e Burcardo de Worms (c. 965-1025). Como destacado por Ranke-Heinemann,<sup>56</sup> as disposições penitenciais de Regino de Prüm manifestaram significativa influência à doutrina cristã medieval sobre a contracepção (equivalendo-a a assassinato), ao ponto de serem incorporadas ao direito canônico no século XIII – vigorando, pois, na legislação canônica até século XX e condicionando, até hoje, os discursos contrários às práticas contraceptivas. Estabelecia, por exemplo, que qualquer tentativa de tornar impotente um homem ou uma mulher, impedindo a possibilidade da concepção, fazia do culpado um assassino.

Nos parece adequado assumir que o exercício pastoral dos penitenciais, apesar de serem produtos da visão clerical sobre as condutas sociais, refletiam o que na prática era observável dos comportamentos sexuais dos cristãos medievais. Partimos do pressuposto de que nenhuma lei ou regulamentação é criada e voltada para algo inexistente. São formulações destinadas a ordenar situações cuja ocorrência é real, perceptível e, de alguma forma, incomoda a harmonia do corpo social e político. A própria natureza desses manuais, sua proveniência das experiências confessionais dos clérigos, nos orienta a validar boa parte de seus conteúdos como aspectos vívidos dos comportamentos dos homens e mulheres do medievo cristão ocidental.

No século X, o *corpus* doutrinal e regulamentar da Igreja era relativamente extenso. O direito canônico tomava forma por meio das compilações das disposições sinodais e conciliares, decretos papais e episcopais, formulações da Patrística, além das legislações reais e imperiais. Eram nas coleções canônicas medievais que os clérigos buscavam as respostas para quaisquer querelas temporais ou espirituais que exigiam sua intervenção. Também nessas coleções, as questões sexuais tinham lugar de destaque. Em 906, o abade Regino de Prüm compilou seu *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (“Dois livros sobre as causas sinodais e a disciplina eclesiástica”), cujo segundo volume versa majoritariamente sobre o fator sexual. Tratava, pois, da castidade e

56 RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos por el reino de los cielos...* *Op. cit.*, p. 136.

continência dos cônjuges e dos períodos interditos da relação sexual no âmbito do matrimônio, além de discorrer sobre o divórcio – limitado, para o abade, apenas diante de situações de impotência ou adultério. Atenta também, de forma mais incisiva que seus predecessores, para as ofensas homossexuais e para a masturbação.<sup>57</sup>

A obra do bispo de Worms, conhecida como *Decretum Burchardi* (ou simplesmente *Decretum*), era composta de 20 volumes que compilavam as leis canônicas. Por meio dessa coletânea de leis da Igreja, o clérigo elaborava uma classificação dos pecados sexuais hierarquicamente organizados de acordo com sua gravidade. O exercício sexual dos solteiros era menos grave que as práticas interditas entre os casados e recebiam, portanto, penas menores. Todavia, as punições mais severas destinavam-se ao incesto, a sodomia e a bestialidade. Estes, eram seguidos, em ordem decrescente, pelo adultério, pela fornicação e pela masturbação. Essa hierarquia de pecados seria reafirmada em Decretos posteriores.<sup>58</sup>

Entre os séculos IX e XII, período de profunda transformação política, social e religiosa da Cristandade latina encabeçada pela Igreja, os penitenciais passaram a ser censurados pelos concílios e, gradativamente, deram lugar a novas obras de caráter confessional, como os Decretos de Graciano – compêndio significativamente mais elaborado das leis canônicas precedentes – e as Sumas advindas dos comentaristas das primeiras universidades.<sup>59</sup>

## Considerações finais

A filosofia clássica e sua recepção e, conseqüente adaptação, junto aos pensadores eclesiásticos dos primeiros séculos do Cristianismo legaram ao ocidente medieval as principais bases para a estruturação do intenso aparato de poder coercitivo clerical sobre os corpos e expressões da sexualidade dos homens e mulheres do medievo. A normatização das práticas e comportamentos tornou-se um dos princípios de legitimação da ordem social promovida pela Igreja institucionalizada. Os cristãos medievais estavam, assim, sujeitos a se equilibrarem entre a instável condição de uma natureza humana decaída e o ideal quase inalcançável de virtudes necessárias à perfeição espiritual.

---

57 BRUNDAGE, J. A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval...* *Op. cit.*, p. 173 *et seq.*

58 RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação...* *Op. cit.*, p. 40 *iet seq.*

59 *Ibidem*, p. 39.

As inúmeras formulações sobre os comportamentos adequados aos bons cristãos e as perniciosas pulsões que maculavam a descendência adâmica corrompida sistematizaram uma tradição longeva de santificação dos pios e virtuosos e de condenação e perseguição da dissidência. As consequências diretas dessa normatização de condutas e comportamentos foram, de um lado, a formação de uma sociedade persecutória voltada contra minorias marginalizadas e estigmatizadas sob o pressuposto de constituírem um desvio à ortodoxia e um perigo à salvação; e de outro, a legitimação do poderio espiritual e temporal exercido pela Igreja – ainda que a mesma não os tenha mantido de forma hegemônica ao longo de sua existência – cujas grandes linhas de pensamento, no que tange a enumeração das normas e desvios e nas tentativas de controle sobre o corpo e a sexualidade humana, ainda podem ser percebidas em nossas “modernas sociedades”.

## Referências Bibliográficas

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

BRUNDAGE, James A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval.** Trad. Mónica Utrilla de Nera. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

DIAS, Larissa Rodrigues Sathler. **Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (séc. IV).** Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

GOMES, Antônio Maspoli de Araújo. Representações sociais, corpo e sexualidade no protestantismo. *In: LUCENA, Célia Toletto; CAMPOS, Maria Christina de Souza (org.). Práticas e representações.* São Paulo: Humanitas/CERU, 2008, p. 29-66.

LE GOFF, Jacques. A rejeição do prazer. *In: DUBY, Georges et. al. Amor e sexualidade no ocidente.* Trad. Ana Paula Faria. Portugal: Terramar, 1992, p. 191-207.

LESSA, Fábio de Souza. Corpo e cidadania na Atenas Clássica. *In: THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; LESSA, Fábio de Souza*

(org.). **Olhares do corpo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

MAZIOLI, Anny Barcelos. **O Livro das Confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV**. 2018. 158 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

PAYER, Pierre J. **Sex and the penitentials: the development of a sexual code (550-1150)**. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto, 1984.

PELAJA, Margherita; SCARAFFIA, Lucetta. **Due in una carne: chiesa e sessualità nella storia**. Bari: Laterza, 2008.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos por el reino de los cielos**. Trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Madrid: Trotta, 1994.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Trad. Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. 3 ed. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003.

ULLMAN, Reinholdo Aloysio. **Amor e sexo na Grécia antiga**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: *Idem*. (org.). **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 11-211. [v. 1]

ZILLES, Urbano. Visão cristã da sexualidade humana. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 336-350, set./dez. 2009. Disponível em: <<http://revistas.eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/7693/5476>>.

# *A circularidade das ideias na polêmica cristã judaica a partir do final da Antiguidade até as Cruzadas (século XII)*

Sergio Alberto Feldman<sup>1</sup>

Este trabalho pretende refletir num recorte amplo e de longa duração as interações religiosas e culturais de duas religiões monoteístas: o Judaísmo e o Cristianismo. Os eixos centrais seriam a identidade e a alteridade, mas sob uma perspectiva metodológica focada na circularidade das ideias. A amplitude temporal é proposital, pois visa mostrar que num espaço de cerca de mil anos as interações e influências mútuas são intensas mesmo se uma religião nega e condena as proposições da outra. O fechamento do tema se propõe a analisar a construção de um mito de longa duração que é gestado no âmbito das Cruzadas e persiste até a contemporaneidade: a acusação de crime ritual.

Há vínculos profundos entre as três religiões monoteístas do ocidente. Pretendem ser originárias de uma mesma revelação e compartilham inúmeras crenças e fontes comuns. A Bíblia é uma herança comum para as três, visto que o Alcorão está repleto de cenas, situações e narrativas que

---

<sup>1</sup> Professor de História Medieval da Universidade Federal do Espírito Santo, na condição de professor associado IV. Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (2004). Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (1986) e graduado em História Geral (General History) pela Universidade de Tel Aviv (Tel Aviv University - 1975). É membro do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS UFES) e coordenador do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos e Sefaradis (LETAMIS-UFES).



referenciam ou reciclam ações e ditos dos patriarcas, Moisés, dos profetas e de Jesus. Assim sendo não é difícil perceber os usos comuns destas religiões, e as maneiras como há uma reciclagem ou reutilização destas narrativas, seja pela exegese, seja pela reescrita destas.

A distância entre as três religiões é pequena, diante das efetivas aproximações. Muitas oposições são repensadas, reformuladas e inseridas seja numa, como noutra das três religiões monoteístas. Ao se negar o “Outro”, se constrói a identidade, mas ao se reformular as teses e os conceitos da suposta alteridade, se insere algo do que se nega no interior desta identidade.

As religiões monoteístas querem ampliar seu espectro de influência, converter os não fiéis e universalizar uma suposta verdade, uma crença que se supõe explicar o enigma da existência humana, o sentido da história universal e, portanto o grande eixo CRIAÇÃO→REVELAÇÃO→REDENÇÃO.

E cada uma destas religiões, efetivamente não tolera a existência da concorrência, da alteridade que disputa um espaço privilegiado de representar neste mundo, o pacto de Deus com patriarcas, Moisés, profetas, e na sequência com Jesus e apóstolos, e subsequentemente Maomé e seus discípulos.<sup>2</sup>

Ainda assim numa dinâmica de autoafirmar-se, e negar as concorrentes, faz uso de um mecanismo de identidade X alteridade, no qual observa, analisa, contesta e conflita com as crenças e dogmas da (s) religião (ões) concorrente (s), mas acaba por incorporar de maneira modificada, amplas e complexas influências da alteridade, ou seja, da outra religião. Ao negar, transforma e incorpora, de forma alterada, parte do que nega.

O que pretendemos repensar é a circularidade de ideias entre as duas primeiras religiões monoteístas, do final da antiguidade até a Idade Média Central. Não pretendemos aprofundar, nem polemizar, apenas refletir na epiderme das relações cristãs judaicas e perceber que há um conflito de representações, e a busca de um monopólio da revelação e da condição de *Verus Israel*.<sup>3</sup>

Este monopólio pretende restringir a salvação a apenas uma das religiões e estigmatizar a outra, como sendo um erro, um desvio, uma forma de cegueira. Para exercer tal condição de verdadeira e salvadora, se apropria

---

2 Neste artigo apenas faremos a reflexão das relações e da circularidade de ideias entre as duas primeiras religiões monoteístas; Judaísmo e Cristianismo.

3 *Verus Israel* seria o verdadeiro Israel. O Judaísmo e o Cristianismo competem sobre quem seria o 'herdeiro' da revelação, do legado dos patriarcas, Moisés, David e profetas. Ou seja, a religião legítima e verdadeira.

de costumes, saberes, tradições e rituais, de sua antagonista, reciclando-os e transformando-os em seus ao naturalizá-los.

Há diversas formas de circularidade das ideias, mas pretendemos analisar efetivamente uma delas. Identificamos duas: a primeira acontece no interior da religião entre uma espécie de elite cultural, letrada e com suficiente discernimento, para definir o que é “correto” do que é perigoso e pode afetar as estruturas e a hegemonia deste grupo dominante, por um lado. De outro lado estão os iletrados e sem embasamento teológico e/ou filosófico.

A denominamos circularidade *interna*. Esta é contínua, lenta e gradual e exerce um movimento que desce e sobe dentro de uma comunidade, grupo ou religião num determinado espaço ou local e numa determinada época ou tempo. Seriam as alternâncias e movimentos internos nos quais os saberes da elite ou dos segmentos superiores, no caso do medievo a cultura clerical, influenciam e são influenciados pelas emanações de crenças, rituais, superstições e conhecimentos das camadas inferiores, ou seja, da cultura popular. Trata-se, como já dissemos acima, de um movimento contínuo, lento e gradual, que sobe e desce numa relação circular incessante.

Assim sendo, as crenças e superstições populares tendem a influenciar a cultura erudita, seja dos sábios e rabinos no Judaísmo, seja dos bispos, abades e papas no Cristianismo. Inicialmente se condenam as superstições e credences, e por vezes até perseguem os difusores destas, mas gradualmente há uma acomodação, que rejeita uma parte destas ideias, mas integra e faz uma mixagem entre o pensamento erudito e o popular.

Em artigo que publicamos há uma década, analisamos como o Judaísmo, que não tinha o conceito do Diabo, interage com as religiões orientais, geralmente dualistas, e constrói uma espécie de elemento que cataliza o mal que existe no mundo, tendo em vista que o Deus na Bíblia era fundamentalmente bom. Entre a definição do mal como o distanciamento do Deus bom, e a concepção dualista de um deus bom e outro mal, o Judaísmo acaba por adotar o Diabo.<sup>4</sup>

Há outro movimento de circularidade de ideias, *externo*, que relaciona duas identidades religiosas que se pretendem oponentes e concorrentes: neste caso, o Cristianismo e o Judaísmo. A negação e o confronto geram oposições, mas tendem a uma lenta acomodação e integração

4 Cf. FELDMAN, S. A. A presença do Diabo no cotidiano medieval judaico: os ritos de passagem. *Fênix*, Uberlândia, v. 4, n. 2, p. 1-14, 2007. Disponível em: <<https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/730/694>>.

do pensamento, valores e conceitos da alteridade. Num fenômeno que geralmente está imerso numa imensidão de críticas, negações e ampla oposição.

Esta circularidade das ideias *externa* é complexa e se dá no meio de uma conflituosa relação entre as duas religiões: uma estabelecida, aliada ao poder secular, majoritária e que envida manter o controle e o monopólio dos bens de salvação; e outra minoritária, considerada *estranha* ou externa, tolerada pelos poderes estabelecidos, sob certas condições, mas constantemente ameaçada pela sociedade majoritária. Como isto é possível? A minoria poderia se tornar uma ameaça à maioria? Poderia abalar seu monopólio dos bens de salvação? Sua condição de inferior, não bastaria para impedir que influenciasse os estabelecidos?

## Origens comuns

As origens comuns e o tema da eleição e da revelação explicam como tal se torna possível. Trata-se de uma única revelação que se desdobra em duas religiões. O Judaísmo se pretende a condição de povo eleito e o Cristianismo a de sucessor do mesmo. A existência de ambas se vincula uma à outra.

O Judaísmo se torna em poucos séculos minoritário em espaços da Cristandade, quando o Império se associa a Igreja, no século IV. Os padres da Igreja, um amplo agrupamento de pensadores clericais que definiram as crenças e os dogmas da religião dominante, modelaram gradualmente a verdadeira fé cristã e adotaram algumas das crenças de origem judaica, mas as reciclaram e diríamos, as ‘cristianizaram’.

Citemos alguns exemplos mais evidentes e marcantes. A aceitação dos dez mandamentos como elemento central do Judaísmo, é repensada em termos da Trindade e da iconolatria. A versão cristã do Decálogo omite a questão da unidade absoluta do deus único, e a recicla de maneira a acolher a versão trinitária de forte influência pagã, em função do neoplatonismo.

Já a idolatria é inicialmente não aceita, apenas quando se trata dos deuses do panteão pagão, veementemente condenados como seres diabólicos. Na sequência se fará uma concessão aos santos e aos mártires da Igreja que são alocados aos recintos sagrados e colocados em capelas e nichos. Este movimento não ocorre subitamente, e se trata de tema complexo que tem uma média duração.

Nogueira analisa esta transição no processo de evangelização dos celtas e germânicos nos últimos séculos do mundo antigo.<sup>5</sup> A inserção de entidades e deuses pagãos devidamente ‘cristianizados’, na forma de santos num processo claro de sincretismo religioso, que nada mais é que um caso de circularidade de ideias, neste caso entre o Cristianismo e religiões que poderíamos de maneira imprecisa, mas usual denominar de ‘paganismo’.

Ainda que alguns dos santos da Igreja sejam mártires das perseguições, um grupo deles, como demonstra Nogueira, são deuses pagãos cristianizados. Já os judeus resistem na negação de imagens de maneira quase absoluta e nisto são seguidos pelos muçulmanos.

Ainda assim estudos diversos revelam que os judeus abrem o espaço para a decoração de sinagogas com algumas imagens de pássaros e/ou leões, numa alusão aos *querubins* e *arielins*,<sup>6</sup> tipos de anjos descritos na mística judaica.<sup>7</sup> Apesar disto persiste a não aceitação de imagens humanas e toda e qualquer representação visual da divindade única. E na plena negação da encarnação do filho. Então neste tópico há distanciamento amplo.

A abertura de decoração na sinagoga é uma questão controversa. Os cristãos, a partir do século IV confiscam os templos pagãos (basílicas), os purificam com água benta e aproveitando a ‘sacralidade’ prévia (mas não cristã) obtém locais de culto, mais belos e suntuosos. As sinagogas são locais menos atraentes e, portanto, a propaganda da fé começa a fazer uso de poder e estética, no projeto hegemônico cristão.

Assim os líderes cristãos consolidam estes espaços, geralmente maiores e melhores que as igrejas primitivas, as quais eram em catacumbas e lugares ermos, conseguindo um espaço mais atraente, para consolidar o processo de evangelização. A concorrência entre os templos pagãos e as igrejas cristãs era evidente, mas os primeiros são legalmente confiscados e sacralizados como espaço sagrados cristãos. Eis mais uma forma espacial de circularidade, mas agora não é de ideias, mas sim de espaços sagrados.

5 Cf. NOGUEIRA, C. R. Ruptura e permanência: a cristianização dos povos bárbaros. **Revista Brasileira de História: Anpuh**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 47-56, 1995.

6 Os querubins são anjos alados e, portanto, podem abrir a decoração das sinagogas gradualmente a figuras de aves. Já os arielins são anjos leões e propiciam a colocação de leões (ditos leões de Judá) na decoração sinagoga. Mas nunca se permitiu a decoração de sinagogas e o culto de figuras humanas. Na Bíblia Hebraica (TANACH) há amplas descrições destes querubins e aparecem nas rezas sinagoga diárias (especificamente na kedushá da grande oração).

7 FAUR, J; BACON, G; RABINOWITZ, L. L. IDOLATRIA. In: WIGODER, G. (ed.). **Valores del Judaísmo**. Jerusalém: Keter, 1981, p. 61. (edição castelhana)

Já a sinagoga sofre pela legislação teodosiana severas restrições de manutenção que se mantém através da história. Não podiam ser mais altas e nem ofuscar a grandiosidade da fé cristã, vencedora e hegemônica. Tanto na legislação teodosiana (séc. V) quanto na sua sucessora justiniana, há controle da propaganda que o Judaísmo poderia fazer: as sinagogas sofrem severas restrições, tal qual o proselitismo judeu que é severamente proibido.<sup>8</sup>

Apenas um exemplo claro e objetivo: a reforma das sinagogas era proibida desde o código teodosiano e na legislação afonsina (Castela, séc. XIII), em especial, para realizar melhorias ou aumentar seu tamanho. Isto persiste em uma clara continuidade (média e longa duração) e seguem as restrições relativas ao tamanho e ao embelezamento das sinagogas. Um tópico central era a altura e a colocação espacial das sinagogas: nunca maiores e mais vistosas que a catedral da cidade. A hegemonia cristã deveria ser compreensível ao ‘não letrado’, ao inculto: bastava ver e entender.

Assim nossa intuição, que não podemos comprovar neste artigo, é que a inserção de leões e aves, aludindo aos querubins especialmente, é uma estratégia judaica de embelezar, um pouco as sinagogas, para resistir a opulência das igrejas tardo antigas e depois, mais tarde, as magníficas catedrais góticas. Uma gota diante da estética espiritual da maioria. A minoria cria mecanismos sutis de resistência. Voltemos agora nosso olhar a outro dos mandamentos, descritos nas tábuas da lei: o quarto deles.

No que tange ao dia de descanso, o sétimo dia, que de acordo a narrativa separa os dois primeiros capítulos do Gênesis, há uma alteração marcante. Os judeus mantêm o sábado, e os cristãos tratam de definir um novo dia de descanso e espiritualidade: o dia do Senhor, o domingo. O Islã criará seu dia de descanso sagrado na sexta-feira, assim imitando e ao mesmo tempo diferenciando-se das outras duas religiões monoteístas. Os mecanismos de reciclar e reinterpretar são algumas das articulações desta circularidade de ideias e costumes.

O Cristianismo não aboliu o decálogo, que segue sendo válido, mas para que não se choque com a teologia e as crenças dos cristãos, estes mandamentos são reconstruídos e ‘traduzidos’<sup>9</sup> de maneira a se adequar ao dogma trinitário e também a concepção cristológica. O maior problema são

8 Cf. FELDMAN, S. A. *De civis romanii a nefariam sectam*: a posição jurídica da minoria judaica no *Codex Theodosianus* (séc. IV e V). *Revista da SBPH*, Curitiba, v. 21, p. 7-16, 2001. Disponível em: <[https://www.academia.edu/19436746/De\\_civis\\_romani\\_a\\_nefariam\\_sectam\\_A\\_posi%C3%A7%C3%A3o\\_jur%C3%ADdica\\_da\\_minoria\\_judaica\\_no\\_Codex\\_Theodosianus\\_s%C3%A9c\\_IV\\_e\\_V\\_](https://www.academia.edu/19436746/De_civis_romani_a_nefariam_sectam_A_posi%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_da_minoria_judaica_no_Codex_Theodosianus_s%C3%A9c_IV_e_V_)>.

9 Há claras alterações nas diversas traduções do Velho Testamento

os quatro primeiros mandamentos. O Cristianismo não renega a revelação e nem o decálogo, apenas há uma reciclagem e uma releitura. Seguem existindo estes mandamentos, mas de maneira renovada. A trindade é contraditória com a unicidade e absoluta unidade de Deus no Judaísmo. A guarda do sábado (*Shabat*) é transferida ao domingo.

Outro exemplo é a celebração das festas judaicas. Jesus e os apóstolos eram judeus praticantes e na assim denominada última ceia estavam celebrando um *Pessach*, ou seja, uma páscoa judaica que relembra a saída da escravidão no Egito. Nela a ênfase é a libertação dos escravos. O Cristianismo a recicla e reconstrói nela uma nova festa que celebra a morte e a ressurreição do filho, e ritualiza na missa este momento. Na missa o pão ázimo do *Pessach* se torna o corpo de Jesus, transformando-se na hóstia sagrada. Uma mudança e ao mesmo tempo uma continuidade.

A questão da eleição é bastante complexa e controversa. Os judeus estabeleceram através de todo o texto bíblico, no assim denominado Antigo Testamento, uma ampla rede de pactos e promessas, realizados ora com os patriarcas no nível pessoal e familiar, apenas, ora com Moisés e as doze tribos no nível de um coletivo amplo e mal delimitado. Este pacto e eleição vão do familiar e tribal para um coletivo de ‘povo’.

Na sequência, o pacto se conecta com Davi e sua dinastia, no âmbito sucessório do governo de uma entidade, ora reino, ora tribos, ora um aglomerado denominado genericamente como povo judeu, uma ampla aliança. Esta ligação tem aspectos amplamente políticos, e muda ao longo do tempo.<sup>10</sup> Deixa de ser apenas uma questão dinástica, para ser escatológica e ampliar o messianismo para uma consecução do plano teleológico de Deus na história.

Sendo diversos os membros do pacto (patriarcas/tribos/casa de David) e as formas de promessa, se costurou um projeto comum: Deus acordara um pacto com os fundadores, ou seja, os patriarcas; com o povo judeu, simbolizado em Moisés e nas tribos; e, finalmente, com a dinastia de David que seria a liderança deste coletivo, libertando o povo de suas agruras históricas e redimindo através do povo, toda a humanidade. Parece-nos que há uma montagem bastante articulada para unir estas três promessas ou pactos. Isso apenas ao nível veterotestamentário.

---

10 No capítulo de livro de 2006, analisamos com mais amplitude esta questão. Cf. FELDMAN, S. A. Rei ungido a redentor da humanidade: a evolução do conceito de Messias. In: Silva, G. V.; Nader, M. B.; Franco, S. P. **Identities no tempo**: ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006, p. 353-366. [v. 1] Disponível em: <[https://www.academia.edu/16267017/Rei\\_ungido\\_a\\_Redentor\\_da\\_humanidade\\_a\\_evolu%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_conceito\\_de\\_Messias](https://www.academia.edu/16267017/Rei_ungido_a_Redentor_da_humanidade_a_evolu%C3%A7%C3%A3o_do_conceito_de_Messias)>.

O Cristianismo se apropriou destas promessas, mas as reciclou associando Jesus a casa de David, e considerando-o o Messias. Numa etapa posterior esta condição se ampliou e Jesus foi considerado o Filho e parte da Trindade divina. A crença judaica no pacto seria a base deste novo pacto: os cristãos seriam o novo e verdadeiro Israel (*Verus Israel*). As promessas feitas aos hebreus se direcionaram aos cristãos. Outorgando-se esta condição, urgia definir o papel dos judeus na teleologia cristã. Qual a função destes intermediários, iniciais e que não aceitaram a condição messiânica de Jesus?

Agostinho, no final do Baixo Império Romano (séc. IV e V d. E. C.) adequou a condição judaica como a bibliotecário escravo, um intermediário necessário antes da vinda do Messias ou Filho. Na sua percepção, a maioria dos judeus não percebeu a nova realidade e persistiu na sua vinculação a lei antiga e aos preceitos mosaicos. Por isso foram punidos. Seu templo fora destruído por Vespasiano e Tito (70 d. E. C.); seu povo fora disperso pelo mundo, numa clara alusão a sua culpa, seja no deicídio, seja na incapacidade de perceber a verdade. Teriam que seguir existindo em condições de inferioridade, submetidos e dispersos.

Na segunda vinda do Cristo, os judeus teriam uma última oportunidade de se converter. Salvar-se-iam se o fizessem, mas caso persistissem no erro seriam condenados ao fogo eterno no inferno. Isto inspirou Agostinho de Hipona a elaborar uma condição judaica no seio da Cristandade: já sendo considerada uma religião lícita,<sup>11</sup> dentro da lei romana, podendo viver em suas comunidades e manter sua prática religiosa, seriam assim mantidos, mas segregados da comunidade cristã, com limitações jurídicas, por vezes acentuadas, mas sem serem mortos ou vítimas de pressões violentas para se converter à religião da maioria. Esta doutrina agostiniana persistiu até a era das Cruzadas, sendo acatada na maioria dos reinos do ocidente tardo antigo e medieval.

Numa análise breve, percebemos que a visão legalista de Agostinho, mesclada com a percepção cristã do erro e da cegueira judaica, elaborou uma concepção do judeu como modelo negativo. Mantê-lo como exemplo do erro, da má escolha e deixá-lo em condições de sobrevivência, mas degradando a sua existência, permanecendo o judeu com direitos limitados em sua participação social. O judeu como um pária que deve ser isolado, cumprir funções degradantes e ser discriminado, mas não destruído. Modelo do que não se pode ser e de uma opção errada.

---

11 *Religio licita* = condição jurídica de religião tolerada e legal de acordo a lei romana. Os judeus eram assim alocados por serem uma crença tradicional e enraizada no mundo oriental quando da conquista romana.

Ainda assim o inverso se dava na prática. Os judeus eram ora respeitados, e ora temidos mesmo estando em condição degradante. Havia no seio do clero certo receio da contaminação judaica que transparecia muitas vezes na sociedade. Vejamos alguns exemplos.

Em meados do século IV, depois da derrocada do imperador pagão Juliano que intentara separar o estado romano da religião cristã, havia em alguns setores do clero certo receio da influência judaica tendo em vista que a convivência entre judeus e cristãos era razoavelmente harmônica em muitas localidades e momentos.

Foi o caso de Antioquia, a cidade da qual partiram os evangelistas para cristianizar a Ásia Menor e a Grécia. Lá pregava o diácono e depois bispo João Crisóstomo, que em diversas de suas pregações atacava os judeus e lhes imputava todo o tipo de comportamentos malignos: glutões, sujos e libidinosos, por exemplo. Por quê?

Estudos realizados por nós, concluem que a interação entre as duas comunidades era intensa e especialmente as festas celebradas pelos judeus, num modelo que hoje denominamos ‘*open house*’, nas quais os cristãos eram convidados. A intensa alegria, a fartura de alimentos e bebidas e a generosidade dos anfitriões eram um perigo, pois havia a possibilidade de ser o início de um processo de apostasia, ou seja, que cristãos se convertessem ao Judaísmo.<sup>12</sup>

Esta atração pelo Judaísmo existia desde tempos remotos. Em cânones de concílios seja no ocidente, seja no oriente, percebemos a repetição da proibição de que cristãos compartilhem a mesa com judeus. Entenda-se: compartilhem a mesa ‘de judeus’. Isto é repetido por vários séculos.

Vemos, por exemplo, no concílio de Elvira (entre 300 e 306) alguns cânones sobre judeus: C. 16 – proibindo casamentos de cristãs com judeus; C. 49 – proibindo judeus de abençoar campos de cristãos; C. 50 – proibindo cristãos de participar de refeições com judeus; C. 78 – proibindo fiéis casados de ter relações adúlteras com judias ou pagãs. Penas de excomunhão parcial (cinco anos) ou definitiva.<sup>13</sup>

Isto se repete em concílios francos e hispano visigóticos por muito tempo. Separar e isolar os judeus e sua maligna influência se faz necessário. Em uma análise apenas superficial, quando se proíbe, admite-se que

12 Cf. FELDMAN, S. A. A Igreja e a questão judaica: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 17, p. 131-154, 2004. Disponível em: <[https://www.academia.edu/5064072/a\\_Igreja\\_e\\_a\\_quest%C3%A3o\\_judaica\\_de\\_Eus%C3%A9bio\\_de\\_Cesar%C3%A9ia\\_a\\_Greg%C3%B3rio\\_Magno](https://www.academia.edu/5064072/a_Igreja_e_a_quest%C3%A3o_judaica_de_Eus%C3%A9bio_de_Cesar%C3%A9ia_a_Greg%C3%B3rio_Magno)>.

13 Cf. ASSIS, I. T. **The Jews of Spain: from settlement to expulsion**. Jerusalém: Hebrew University, 1988.



acontece. O que se percebe que a atração judaica não cessa, pois então, por que tantas e amplas proibições de contato?

No olhar do clero, seja o alto, tanto quanto o baixo clero, os judeus seriam um ‘perigo’, o risco de um contágio. Ainda que a verdade, na percepção clerical estivesse do lado do Cristianismo, havia a atração do erro, do desvio, personificado nos judeus e no Judaísmo. Vemos isto ao largo de um milênio, do século IV até o século XIII.

Os receios do bispo Agobardo (779/840) e Amolon (841-852) da diocese de Lion (Lyon) são manifestados em epístolas dirigidas contra o herdeiro de Carlos Magno, Luís o Pio (814-840). Os monarcas carolíngios, cristianíssimos e com ambições cesaropapistas, não mediam esforços para manter e estimular seus judeus a ampliar o comércio e em específico o tráfico de escravos. O desleixo do imperador e de seus herdeiros, em especial Carlos, o Calvo (840-877) com as restrições e o controle dos privilégios concedidos aos judeus, fica evidenciado nas amplas e ácidas queixas dos bispos, sobre as liberdades, a ousadia e o poder social dos deicidas judeus.<sup>14</sup>

Os judeus vivem próximos de seus vizinhos cristãos. Não há barreiras separadoras, ainda que muros protejam seus bairros, mas não são feitos para impedir contatos. A interação segue gerando receios e o temor que é maior que a realidade, pois são raros os casos de apostasia de fiéis cristãos. Mesmo sendo escassos, trazem alerta para a Igreja local e/ou para o papado. O medo do judeu e de sua contaminação é uma tendência contínua através da história.

## Historiografia judaica

Os primeiros historiadores judeus do assim denominado Iluminismo judaico ou *Haskalá*, questionaram a concepção tradicional de que os judeus se fecharam nos seus espaços (judiarias/juderias ou guetos), na sua cultura e religiosidade e não sofreram influências do meio em que viveram. Isso era um mito, uma espécie de percepção que visava explicar a sobrevivência do Judaísmo através dos tempos.

Este fechamento seria uma espécie de cerca protetora que envolveria as comunidades e protegeria a Lei judaica, as crenças e os conceitos centrais do Judaísmo de influências externas. Desde o final do século XIX, autores como Graetz, e já no séc. XX com Salo Baron, I. Baer, Ben Sasson entre

<sup>14</sup> Cf. FLANNERY, E. **A angústia dos judeus: história do anti-semitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.

outros, polemizaram se teria havido trocas importantes, entre as minorias judaicas e as maiorias circundantes. Não havia consenso, mas concordaram que houvera trocas pelo menos no mundo islâmico e na península Ibérica, em especial. Isso por haver menos oposições dogmáticas entre as duas crenças.

Já em relação aos judeus sob a Cristandade concebia-se um enclausuramento intenso. Os judeus não poderiam interagir com os idólatras cristãos. As normas dietéticas, a concepção trinitária era um obstáculo às trocas religiosas.

A obra de Jacob Katz “*Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*” faz um divisor de águas no que tange ao Judaísmo do norte da Europa, denominado *ashkenazi* (Alemanha e França do norte).<sup>15</sup> Katz analisa de maneira profunda e documentada as interações e as trocas culturais entre o Judaísmo e o Cristianismo, no que nós aqui denominamos circularidade de ideias.<sup>16</sup>

Embasados na obra de Katz, redigimos há alguns anos um artigo publicado na revista *Graphos*,<sup>17</sup> que serve de esteio para a parte final desta reflexão. A pretensa impermeabilidade do Judaísmo *ashkenazi*, cai por terra e as trocas aparecem.

## A circularidade das ideias na era das cruzadas (séc. XII e XIII)

Já no final do século XI e início do século XII, no âmbito das Cruzadas percebemos algumas situações que demonstram uma circularidade das ideias. A cruzada popular se inicia e seus membros transitam livremente pelo Império. Os judeus que habitavam na parte ocidental do Império germânico se veem ameaçados. Gradualmente, os ‘cruzados’ vão invadindo comunidades judaicas na Renânia dando aos judeus a opção entre a cruz e a espada. A falta de reação inicial do Imperador, bastante abalado pela crise

15 KATZ, J. *Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*. London: Behrman House, 1961.

16 Circularidade das ideias sugerida e analisada por vários autores, mas com ênfase em Guinzburg na sua obra “*O queijo e os vermes*”. Nesta o foco são intersecções da cultura letrada e clerical com a cultura popular.

17 FELDMAN, S. A. Da santificação do nome divino ao libelo de sangue interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas. *Graphos*, João Pessoa, v. 15, n. 1, p. 1-9, 2013. Disponível em: <[https://www.academia.edu/4966950/DA\\_SANTIFICACA%C3%87%C3%83O\\_DO\\_NOME\\_DIVINO\\_AO\\_LIBELO\\_DE\\_SANGUE\\_Intera%C3%A7%C3%B5es\\_entre\\_judeus\\_e\\_crist%C3%A3os\\_no\\_per%C3%ADodo\\_das\\_cruzadas](https://www.academia.edu/4966950/DA_SANTIFICACA%C3%87%C3%83O_DO_NOME_DIVINO_AO_LIBELO_DE_SANGUE_Intera%C3%A7%C3%B5es_entre_judeus_e_crist%C3%A3os_no_per%C3%ADodo_das_cruzadas)>.

das Investiduras, gera uma insegurança enorme no seio das comunidades judaicas.<sup>18</sup>

Os judeus estavam em vias de serem colocados entre a conversão ou a morte, então anteciparam a escolha. Receando que mulheres e crianças fossem capturadas vivas e optassem pela conversão, os homens judeus se proveram de facas de abate ritual, usadas para abater animais de corte, e sacrificaram seus entes queridos, e depois se auto imolaram para salvar suas almas, e gerar uma reação de Deus, que diante destas oferendas rituais em santificação do nome divino, agisse e os redimisse.

Neste contexto, os mártires judeus seriam redimidos e de acordo com a profecia do vale dos ossos secos (Ezequiel 37), renasceriam quando o messias, verdadeiro e único, na sua percepção viesse.<sup>19</sup> Eis mais uma crença comum e que é reciclada por cada religião a sua maneira: para cristãos o messias era Jesus e já viera, mas voltaria em breve; já para os judeus não viera, mas estava bem próximo. A escatologia das duas religiões se negava, mas ao mesmo tempo se repetia. Ambas fazem sua própria exegese do final dos tempos e criam versões repletas de influências bilaterais.

Os mártires judeus aparecem como uma novidade. Os judeus já não tinham mártires desde as revoltas contra Roma no primeiro e segundo século da Era Comum. No contexto da doutrina agostiniana de tolerância, viveram como párias, mas não sofreram massacres por mais de meio milênio.

Esta representação da resistência, mesmo ao custo do auto sacrifício era atribuída aos mártires cristãos do terceiro século principalmente. A martiriologia era, até então, um espaço reservado pelos cristãos e compunha uma ampla hagiografia de santos que morreram pela fé. Os judeus agora reciclam esta condição e substituem os cristãos como mártires. O panteão dos santos da Igreja era e ainda é pleno de vítimas da violência.

Esta alteração de papéis é inaceitável pelo baixo clero e pelo monacato. Não tarda a começar a ser fermentado um mito de que os judeus necessitavam de sangue cristão. E se dizia: se os judeus sacrificam seus próprios filhos, o que não fariam com os filhos dos cristãos?

---

18 Recomendamos a leitura da dissertação de: SOUZA, K. C. de. **As narrativas judaico-cristãs sobre o martirologio ashkenazi medieval (sécs. XI e XII): construção e ressignificação do *Kidush Hashem* nas crônicas hebraicas e latinas.** Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

19 Esta crença aparece em um caso de circularidade de ideias, em muitas narrativas e crenças cristãs. Um exemplo é o texto ilustrado do Beato de Liebana. No Judaísmo é uma das dezoito (ou dezenove) bênçãos da grande oração, que é lida nas sinagogas todos os dias e o ano todo. O termo em hebraico é “*mechaiê hametim*”= faz renascer os mortos. Na circularidade das ideias judaico cristã é repetida amplamente.

## Acusação de crime ritual

A acusação de crime ritual é antiga, e já havia sido feita aos judeus por Demócrito, um escritor helenizado que declarou que os judeus aprisionavam um gentio e o mantinham por sete anos num claustro no templo de Jerusalém, após o que o sacrificavam a seu Deus.

Apion (séc. I da Era comum), o adversário de Flávio Josefo, manteve o conteúdo, mas reduziu o tempo para um ano.<sup>20</sup> Esta infâmia foi direcionada para os primeiros cristãos, e se entendia que ambos os grupos eram um misto de antropofágicos e envolvidos em consumo de sangue. O modelo pode ser adaptado para diabolizar opositores, dissidentes ou um grupo minoritário que se deseje exorcizar.<sup>21</sup>

A acusação voltou aos judeus e se reconstruiu no período que se sucede ao ano mil. Na opinião de Poliakov,<sup>22</sup> não existia nenhum tipo de acusação semelhante aos judeus antes do período das Cruzadas que intensificou as tensões e a espiritualidade. O contexto do martírio judaico gera, no imaginário cristão, uma gama variada de temores e suspeitas. De vítimas e mártires, se fará uma inversão de papéis e se colocará os judeus como algozes, sanguinários e satânicos.

O primeiro caso foi relatado em Norwich, nas Ilhas Britânicas, em 1141 e o seguinte em Blois (região do vale do Loire, atual França) e depois por todo o ocidente medieval.<sup>23</sup> Mas o que seria este crime?

Diz Flannery esclarecendo:

Definida estritamente, significa um assassinio oficial de um cristão, criança preferentemente, na Semana Santa, com objetivos rituais. Uma definição mais ampla contém qualquer assassinio de cristão por fins religiosos ou supersticiosos, incluindo-se a extração de sangue para fins de cura ou de magia, frequentemente chamados de 'acusação de sangue'.<sup>24</sup>

Uma gama de motivos e motivações pode ser alinhavada. O efeito dos diversos casos de martírios judaicos gerara em alguns setores sociais reflexões que permitiam que alguns dissessem: se os judeus tiveram

---

20 TRACHTENBERG, J. **The devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-Semitism**. Skokie: Varda, 2001. (primeira edição, 1943)

21 Trata-se de um mito que sempre se faz uso para estigmatizar opositores ou grupos que se pretenda demonizar. Popularmente se diz que os 'Outros' fazem usos de sangue ou seres humanos de forma geral em rituais satânicos ou assemelhados.

22 POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

23 TRACHTENBERG, J. **The devil and the Jews...** *Op. cit.*

24 FLANNERY, E. **A angústia dos judeus...** *Op. cit.*, p. 112.

coragem e “sangue frio” para sacrificar suas famílias, o que não fariam com as crianças cristãs?

A associação de judeus deicidas com o consumo de sangue é gestada neste período e servirá de argumento acusatório para algumas centenas de casos em cerca de oitocentos anos, em toda a Europa.

Aqui a circularidade das ideias gesta um processo de inversão. O opositor é maligno e contaminado. Subitamente ele muda seu roteiro de atuação e age de maneira igual ou semelhante ao povo de Deus. Os mártires judeus se assemelhavam aos santos e mártires da Igreja. Isto não era possível. Nas mentes e no imaginário dos monges semiletrados, isto era uma tática do maligno visando confundir os fiéis cristãos.

Os monges realmente deveriam acreditar que os judeus eram ardilosos. Havia uma ampla legislação que advertia para se distanciar dos judeus, mesmo se não fosse praticada. Essa atitude judaica de assumir um papel cristão deveria ser devidamente investigada, pois servia para esconder atitudes judaicas malignas.

A obra de Thomas de Monmouth, denominada “*A vida e os milagres de William de Norwich*” (ed. 1896), enuncia a atuação distorcida do primeiro xerife que investiga a morte da primeira suposta vítima de crime ritual ocorrida na localidade de Norwich, no reino da Inglaterra. O xerife se dera conta das credices e da falta de provas no processo e não incriminara os judeus. Na concepção do cronista monástico, esta atitude de descrença do xerife era uma traição a Jesus e a vítima que dele se assemelhava, o jovem William. Isso era traição a Cristo e uma atitude típica de um herege. A morte exemplar do xerife atestava a sua inverdade e sua falta de fé no mártir e em Jesus.

O cronista descreve a morte do xerife de maneira associada a forma pela qual Judas e Ário vieram a morrer: através de violentas convulsões intestinais, sangramentos e hemorróidas. Diz o texto:

Por dois anos, então, o sangue continuou a fluir em intervalos frequentes, e a perda do mesmo, foi enfraquecendo sua força física, e o tornou fragilizado: e então ele se apercebeu que a justiça divina se manifestava sobre ele, relutou em se penitenciar [...] e no terceiro ano [...] exaurido por seu sangramento, vai a Mileham onde se penitencia e morre.<sup>25</sup>

---

25 *Per duos igitur annos sanguine uicibus crebris per ima profluente virtutem corporis sanguinem defectus vultui pallorem induxit, et quamuis iram dei super se manifestam sentiret, totus tamen induratus nectum penitere voluit [...] exhaustique cum sanguinis viribus, utinam vel tunc vere penitens diem clausit extremum.* (Tradução nossa foi simplificada)

Gillian Bennett considera que o criador do mito seria o cronista clerical Thomas de Monmouth,<sup>26</sup> um monge de Norwich que deu continuidade a um processo mal elaborado, que analisou a morte do jovem William em 1144. O autor considera a ‘estória’, uma lenda perfeita, sob a ótica do folclore. Apresenta os eventos com confiança total e sem provas ou fontes, e de maneira ‘estranha’ foi aceita como história. A lenda obscureceu outras fontes possíveis que não sobreviveram, daí o imaginário ser construído como realidade.

Jeffrey Cohen analisa a narrativa através da perspectiva da construção de identidades nas ilhas Britânicas assoladas por mais uma invasão.<sup>27</sup> Depois da irrupção dos anglos, saxões e jutos no período tardo antigo; dos dinamarqueses na Alta Idade Média, vemos a invasão normanda em 1066 criar uma divisão e certo conflito entre os invasores e os locais. O lento processo de aproximação e de amalgamento entre normandos e bretões foi bastante romanceado em obras do romantismo do século XIX, como as de sir Walter Scott, ou através de personagens literários como Robin Hood. De acordo a Cohen há na obra de Monmouth a construção de uma alteridade judaica para propiciar a construção de uma identidade inglesa.

O mártir de Norwich se insere numa cadeia de representações que após a expulsão dos judeus em 1290, se voltou para a elaboração de outras alteridades, como a dos escoceses ou dos irlandeses que seriam ora não civilizados, ora mal cristianizados, ajudando a gerar a definição de uma identidade inglesa. Cohen afirma que o mártir ajuda a suturar a feridas da conquista normanda,<sup>28</sup> com sua origem bretã e seu nome normando e se torna um santo venerado neste período. Catalisa através de sua veneração a diversidade cultural e étnica dos grupos locais com os invasores.

A acusação de crime ritual ou libelo de sangue se expandiu para o continente imediatamente. Moore calcula que no medievo houve pelos menos uma centena e meia de casos de acusações, quase todos resultando em punições e morte dos judeus.<sup>29</sup> O autor cita Wurzburg (1147) no Império germânico; Blois (região do Loire, França em 1171) na qual cerca

26 Cf. BENNETT, G. *William of Norwich and the Expulsion of the Jews*. **Folklore**, v. 116, n. 3, p. 311 *et seq.*, 2005.

27 Cf. COHEN, J. C. *The Flow of Blood in Medieval Norwich*. **Speculum**, Chicago, v. 79, n. 1, p. 26 *et seq.*, 2005.

28 *Ibidem*, 28.

29 MOORE, R. I. **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe 950-1250**. Oxford: Blackwell, 2007, p. 35

de trinta e um judeus foram enforcados pelo conde local; o rei francês Filipe Augusto executa oitenta judeus em 1191 em Bray sur Seine.

O libelo de sangue se espalha e mantém-se na Europa apesar de que papas o negassem e insistissem que os judeus tinham repúdio ao consumo de sangue e o imperador Frederico II, inimigo do papado, fizesse inquéritos e estudos e afiançasse que isto era uma falsidade. O último caso de libelo de sangue levado a tribunal foi na Rússia Czarista no final do século XIX, o chamado caso Beilis em que após mandar o acusado à prisão, acabou por inocentá-lo quando o verdadeiro criminoso foi encontrado e confessou. Um fenômeno de longa duração que se manteve entre o ocidente e o oriente europeu por quase um milênio.

A circularidade das ideias não cessa. Diante da consolidação da doutrina da transubstanciação do corpo de Jesus, na hóstia sagrada, aparecerão acusações de que judeus obtinham hóstia e as torturavam: trata-se da acusação de profanação das hóstias. Outras acusações surgem e inicia-se um processo de demonização dos judeus.

## Conclusões parciais

A forte circularidade interna no seio das duas religiões, e a externa entre as duas religiões atesta que não há impermeabilidade de relações. Judaísmo e Cristianismo concorrem entre si pelo monopólio dos bens de salvação, pela eleição e a condição de *Verus Israel*. E, efetivamente, nesta disputa realizam ampla circularidade de ideias.

A oposição e a competição pelo monopólio da verdade e dos bens de salvação, gera um conflito que de maneira nenhuma anula as trocas culturais e espirituais. Um fluxo de ideias e influências bilaterais faz com que haja sempre uma troca entre opostos, entre a identidade e a alteridade.

## Referências Bibliográficas

ASSIS, Yon Tov. *The Jews of Spain: from settlement to expulsion*. Jerusalém: Hebrew University, 1988.

BENNETT, Gillian. *William of Norwich and the Expulsion of the Jews*. *Folklore*, v. 116, n. 3, p. 311-314, 2005.

COHEN, Jeffrey C. *The Flow of Blood in Medieval Norwich*. *Speculum*, Chicago, v. 79, n. 1, p. 26-65, 2004.

FAUR, José; BACON, Gershon; RABINOWITZ, L. L. IDOLATRIA. *In*: WIGODER, Geoffrey. (ed.) **Valores del Judaísmo**. Jerusalém: Keter, 1981.

FELDMAN, Sergio A. A Igreja e a questão judaica: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 17, p. 131-154, 2004. Disponível em: <[https://www.academia.edu/5064072/a\\_Igreja\\_e\\_a\\_quest%C3%A3o\\_judaica\\_de\\_Eus%C3%A9bio\\_de\\_Cesar%C3%A9ia\\_a\\_Greg%C3%B3rio\\_Magno](https://www.academia.edu/5064072/a_Igreja_e_a_quest%C3%A3o_judaica_de_Eus%C3%A9bio_de_Cesar%C3%A9ia_a_Greg%C3%B3rio_Magno)>.

FELDMAN, Sergio A. A presença do Diabo no cotidiano medieval judaico: os ritos de passagem. **Fênix**, Uberlândia, v. 4, n. 2, p. 1-14, 2007. Disponível em: <<https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/730/694>>.

FELDMAN, Sergio A. Rei ungido a redentor da humanidade: a evolução do conceito de Messias. *In*: SILVA, Gilvan Ventura; NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel. **Identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião**. Vitória: EDUFES, 2006, p. 353-366. [v. 1] Disponível em: <[https://www.academia.edu/16267017/Rei\\_ungido\\_a\\_Redentor\\_da\\_humanidade\\_a\\_evolu%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_conceito\\_de\\_Messias](https://www.academia.edu/16267017/Rei_ungido_a_Redentor_da_humanidade_a_evolu%C3%A7%C3%A3o_do_conceito_de_Messias)>.

FELDMAN, Sergio A. Da santificação do nome divino ao libelo de sangue interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas. **Graphos**, João Pessoa, v. 15, n. 1, p. 1-9, 2013. Disponível em: <[https://www.academia.edu/4966950/DA\\_SANTIFICA%C3%87%C3%83O\\_DO\\_NOME\\_DIVINO\\_AO\\_LIBELO\\_DE\\_SANGUE\\_Intera%C3%A7%C3%B5es\\_entre\\_judeus\\_e\\_crist%C3%A3os\\_no\\_per%C3%ADodo\\_das\\_cruzadas](https://www.academia.edu/4966950/DA_SANTIFICA%C3%87%C3%83O_DO_NOME_DIVINO_AO_LIBELO_DE_SANGUE_Intera%C3%A7%C3%B5es_entre_judeus_e_crist%C3%A3os_no_per%C3%ADodo_das_cruzadas)>.

FELDMAN, Sergio A. *De civis romanii a nefariam sectam*: a posição jurídica da minoria judaica no *Codex Theodosianus* (séc. IV e V). **Revista da SBPH**, Curitiba, v. 21, p. 7-16, 2001. Disponível em: <[https://www.academia.edu/19436746/De\\_civis\\_romani\\_a\\_nefariam\\_sectam\\_A\\_posi%C3%A7%C3%A3o\\_jur%C3%ADdica\\_da\\_minoria\\_judaica\\_no\\_Codex\\_Theodosianus\\_s%C3%A9c\\_IV\\_e\\_V\\_](https://www.academia.edu/19436746/De_civis_romani_a_nefariam_sectam_A_posi%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_da_minoria_judaica_no_Codex_Theodosianus_s%C3%A9c_IV_e_V_)>.

FLANNERY, Edward. **A angústia dos judeus: história do anti-semitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.

KATZ, Jacob. **Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times**. London: Behrman House, 1961.

MOORE, Robert Ian. **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe 950-1250**. Oxford: Blackwell, 2007.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. Ruptura e permanência: a cristianização dos



povos bárbaros. **Revista Brasileira de História: Anpuh**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 47-56, 1995.

POLIAKOV, Léon. **De Cristo aos judeus da corte**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

TRACHTENBERG, Joshua. **El diablo y los judíos**. *La concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno*. Buenos Aires: Paidós, 1965.


TRACHTENBERG, Joshua. **The devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-Semitism**. Skokie: Varda, 2001. (primeira edição, 1943)

## **Sobre os organizadores:**

**Sergio Alberto Feldman** possui graduação em História Geral pela Universidade de Tel Aviv (1975), mestrado em História Social pela USP (1986) e doutorado em História pela UFPR (2004). Atualmente é professor associado 4 da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), orientador de mestrado e de doutorado do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (UFES) e coordenador do LETAMIS.

**Roni Tomazelli** é doutorando do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (UFES), com mestrado e graduação em História pela UFES. Bolsista CAPES e pesquisador integrante do LETAMIS, trabalha com a História da Igreja e do Cristianismo, com ênfase nas tentativas de controle do corpo e da sexualidade no século XI, tendo como suporte documental a obra epistolar do monge e cardeal Pedro Damiano.

**Cícera Leyllyany F. L. F. Müller** é graduada em Licenciatura Plena em História, pela Faculdade Saberes. Atualmente é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (UFES). Bolsista FAPES e pesquisadora integrante do LETAMIS, se debruça sobre os estudos referente ao corpo e sexualidade na Suma Teológica de Tomás de Aquino.

 (27) 3376-0363

 [facebook.com/EditoraMilfontes](https://facebook.com/EditoraMilfontes)

 [@editoramilfontes](https://instagram.com/editoramilfontes)

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  
Miniom Pro e Fraunces 72pt.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada  
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



**EDITORA MILFONTES**

**2020**