



Anny Barcelos Mazioli
Karla Constancio de Souza
(Organizadoras)

Poder e Religiosidades no Ocidente Medieval

**Poder e Religiosidades
no
Ocidente Medieval**



Copyright © 2019, Anny Barcelos Mazili; Karla Constancio de Souza (org.).

Copyright © 2019, Editora Milfontes.

Av. Adalberto Simão Nader, 1065/ 302, República, Vitória, ES.

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

Distribuição nacional em: www.amazon.com.br

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. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)

Prof^ª. Dr^a. Helena Miranda Mollo (UFOP)

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (UFES)

Prof. Dr. Júlio Bentivoglio (UFES)

Prof. Dr. Jurandir Malerba (UFRGS)

Prof^a. Dr^a. Karina Anhezini (UNESP - Franca)

Prof^a. Dr^a. Maria Beatriz Nader (UFES)

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP)

Prof^a. Dr^a. Rebeca Gontijo (UFRRJ)

Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR)

Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UERJ)

Prof. Dr. Valdeí Lopes de Araújo (UFOP)

Prof^a. Dr^a Verónica Tozzi (Univerdidad de Buenos Aires)

ANNY BARCELOS MAZIOLI
KARLA CONSTANCIO DE SOUZA
(*Organizadoras*)

Poder e Religiosidades
no
Ocidente Medieval



EDITORA MILFONTES

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:

Uta de Ballenstedt (1000-1046)

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

Bruno César Nascimento - *Aspectos*

Projeto Gráfico e Editoração

Weverton Bragança do Amaral

Impressão e Acabamento

GM Gráfica e Editora

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P742 Poder e religiosidades no Ocidente Medieval/ Anny Barcelos Mazioli, Karla Constancio de Souza (organizadoras).

Vitória: Editora Milfontes, 2019.

208 p. : 20 cm

Inclui Bibliografia.

ISBN: 978-85-94353-54-2

Disponível em: www.editoramilfontes.com.br/publicações

1. Religiosidades 2. Medievo ocidental 3. Poder. I. Mazioli, Anny Barcelos II. Souza, Karla Constancio de III. Título.

CDD 909.3

SUMÁRIO

Prefácio	7
Pobreza, periferia e exclusão: as relações entre lugar geográfico e lugar social na Ordem Franciscana	11
<i>Ana Paula Tavares Magalhães</i>	
Corpo e religiosidade em debate: um panorama da literatura confessional.....	31
<i>Anny Barcelos Mazzioli</i>	
“Porque os judeus crucificavam uma imagem de cera, semelhante a seu filho”: uma análise da profanação sacrílega de elementos sagrados nas cantigas de Santa Maria	61
<i>Ingrid Alves Pereira</i>	
O sacrifício ritual do <i>Kidush HaShem</i> na Lei judaica: entre a proibição, a exceção e a regra.....	77
<i>Karla Constancio de Souza</i>	
A organização social das comunidades judaicas no Reino de Castela (séc. XI-XIII).....	117
<i>Kallen Jacobsen Follador</i>	
Do <i>maleficium</i> à bruxaria: a disseminação do medo no contexto de transição entre o medievo e a modernidade europeia.	139
<i>Ludmila Noeme Santos Portela</i>	
Sexualidade exacerbada: aspectos da malignidade feminina na representação da bruxa tardo-medieval	169
<i>Roni Tomazelli</i>	
Escrituras sagradas e ecologia: não destruirás.....	189
<i>Sergio Alberto Feldman</i>	

Prefácio

Esta obra é resultado das discussões ocorridas durante o *I Simpósio de Estudos Medievais: poder e religiosidades em debate*, organizado pelos membros do *Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos / Sefaradis* (Letamis). O laboratório foi fundado em 2017 sob coordenação do Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman, tendo contado com a assistência de seus orientandos de pesquisa envolvidos com a produção historiográfica sobre o período medieval na *Universidade Federal do Espírito Santo* (UFES).

Além do coordenador, são membros deste laboratório alunos do curso de História e pesquisadores mestres e doutores que desenvolvem trabalhos nas áreas de História Tardo Antiga e História Medieval, com ênfase nas relações entre os poderes estabelecidos, em especial as monarquias e a Igreja Católica, e as minorias – hereges, judeus, leprosos, muçulmanos prostitutas, homossexuais, bruxas e demais grupos sociais/religiosos que se apresentem como uma alteridade, contrapondo-se aos grupos dominantes. Os trabalhos concentram-se, sobretudo, no território da Península Ibérica, mas não estão restritos apenas a este recorte, podendo margear, intercambiar ou relacionar-se a diversos espaços do ocidente cristão medieval.

O Letamis conta, ainda, com a participação de colaboradores nacionais e internacionais que possibilitam o compartilhamento contínuo de ideias, garantindo que as pesquisas desenvolvidas estejam em consonância com as discussões historiográficas em voga nos principais centros brasileiros e mundiais acerca da Idade Média e suas peculiaridades.

O *I Simpósio* organizado pelo Letamis significou a concretização de um desejo latente em seus integrantes: levar as pesquisas em curso e as discussões internas para fora das paredes

do laboratório, propondo a abertura do diálogo com alunos e historiadores não apenas interessados em estudar a Idade Média, mas também no fazer historiográfico que é tão caro àquele que se dispõe a compreender realidades afastadas de nós, levantando as cortinas dos tempos a fim de desmistificar o que por trás do óbvio se esconde ou se insinua.

Cada capítulo desta obra reflete, portanto, os esforços de pesquisa dos integrantes de um grupo plural, coeso e unido em torno da Idade Média. Além do recorte temporal, os textos possuem em comum também o viés temático inserido na perspectiva da História das Religiões. É bem sabido pelo senso comum, que o espaço medieval era inerentemente um espaço de religiosidade, de relação entre o profano e o sagrado, entre os homens e Deus. Neste contexto, tanto a religião dominante, o cristianismo, quanto os grupos periféricos conviviam a partir do estabelecimento de critérios de identidade que delimitavam as fronteiras entre o *eu* e os *outros*. Os princípios de *alteridade* e os mecanismos de *exclusão* eram intensos e atuantes nessa sociedade e a própria política caminhava de mãos dadas com a religião.

Trazemos neste livro, pois, discussões importantes acerca do próprio cristianismo e as relações de poder existentes no seio da Igreja Católica, como a questão da pobreza franciscana, seu estabelecimento, aceitação e dicotomias. A oposição de grupos minoritários ao cristianismo aparece sob as investigações relacionadas ao judaísmo e seu lugar de permanência/pertencimento, às acusações de sacrilégios supostamente cometidos pelas comunidades judaicas e ao sacrifício ritual judaico enquanto forma de resistência. O lugar das heresias revela-se nos estudos sobre a crença na bruxaria e seus efeitos sociais. As questões do corpo e da sexualidade compõem tabus sob os quais deseja-se esconder a mácula do desejo, oposição da matéria concupiscente frente à pureza e divindade do espírito. Todos estes temas, desenvolvidos ao longo da obra, permitem compreendermos com um pouco mais de profundidade aspectos da religiosidade medieval e das relações de poder construídas por essa sociedade em torno da própria religião.

Esperamos que este livro seja apenas o início da consolidação dos esforços deste grupo de pesquisa em popularizar as discussões e resultados das investigações sobre a Idade Média e suas complexidades. Agradecemos ao *Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas* pelo incentivo e apoio recebido para realização do evento gerador dessas discussões. Agradecemos, em especial, à professora Dra. Maria Cristina Correia Leandro Pereira (USP) pelo saber compartilhado em nosso evento e à professora Dra. Ana Paula Tavares Magalhães (USP) que tem, por muitas vezes, colaborado com o grupo de maneira ímpar, sempre gentil e brilhante, e que nos presenteou, ainda, com um capítulo profundo e intenso neste livro.

Boa leitura!

Ludmila Noeme Santos Portela

Pobreza, periferia e exclusão: as relações entre lugar geográfico e lugar social na Ordem Franciscana

Ana Paula Tavares Magalhães¹

Os franciscanos e o espaço geográfico

O ideal reformista² implícito na proposta franciscana articulava-se ao cristianismo primitivo³ não somente sob o aspecto de uma experiência espiritual, mas também sob a perspectiva de suas relações com o espaço. Sob o signo da resistência e o discurso da perseguição, os espaços do cristianismo nos dois primeiros séculos foram, via de regra, marginais – circunscritos a uma periferia espacial que corresponderia, também, a uma ideologia. O primeiro cristianismo se destacaria por denunciar a sacralidade difusa do paganismo e, ao mesmo tempo, procurar distanciar-se do judaísmo.⁴ Essa elaboração de alteridades fornecia os fundamentos de uma identidade cristã, a qual implicava em dois movimentos: interiorização e espiritualização.

1 Professora Titular na Universidade de São Paulo (USP). Membro do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (UNESP/ Assis e Franca) e da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM). Mestre e doutora em História Social pela USP

2 Francisco e a proposta franciscana se encontram inscritos no universo social e ideológico da Reforma: esse deve ser entendido como um movimento *amplo* (melhor qualificado como “reformas” devido ao seu caráter múltiplo), de alcance *tentacular* (pela sua capacidade de difusão e enraizamento pelas sociedades) e dotado de *prolongamentos/desdobramentos* (nos quais podemos identificar a Ordem Franciscana no século XIII, em sincronismo com o projeto centralizador de Inocêncio III (1198-1216).

3 A emergência do «homem novo», a partir do retorno a um suposto cristianismo «das origens» - associado ao período apostólico – consiste no *topos* fundamental do conceito cristão de *Reforma*. Sua raiz se encontra na Epístola aos Romanos (Rm 12:1), na qual Paulo introduz a noção de *renovatio* – de resto, já bastante conhecida na tradição judaica.

4 IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge**. Paris: Seuil, 2006, p. 30.

Para Paulo, cada cristão deveria ser um templo vivo.⁵ Neste sentido, Dominique Iogna-Prat refere-se a um personalismo cristão, que articularia a construção da comunidade e a arquitetura interior.⁶ O Evangelho, por sua vez, preconizava que onde dois ou três estivessem reunidos em seu nome, aí estaria Jesus,⁷ o que restabelecia, sob novas bases, a noção de assembleia: a *ecclesia Christi* era composta pelo conjunto dos homens, e prescindia do edifício material. O *deus illocalis* dos cristãos relacionava-se a uma concepção fundamentalmente antropocêntrica da fé – na medida em que esse Deus estava entre os homens e radicava na manifestação humana.

Os primeiros *fratres* de Francisco, reunidos conforme uma prática devocional específica, retomariam o princípio da fé interior e espiritual, que ocupava os espaços periféricos em relação aos grandes centros da cristandade. O próprio edifício do mosteiro – núcleo da vida cenobítica no Ocidente – seria recusado em favor das cabanas localizadas à margem da sociedade. A concepção da fé e o exercício devocional supunham uma espacialização particular. A essa nova territorialidade correspondia uma topografia na qual predominava a terminologia ligada à pobreza – *simplex, fragilis, pauper, minor*. Era essa a concepção da fé e da organização espacial que animava os primeiros frades. Aos poucos, um processo de ancoragem espacial aliado à progressiva institucionalização resultaria no dissenso. O novo fundamento jurídico da Ordem e o incremento de seus quadros administrativos, a partir de fins dos anos 1210, teriam como consequência a modificação da relação dos franciscanos com os espaços: o resultado mais palpável seria a conventualização e a edificação da basílica – a igreja-monumento – que deveria abrigar os despojos de Francisco. A partir do estabelecimento de uma nova relação com os espaços, a Ordem ingressava na dinâmica da monumentalização da fé. Para alguns, essa era a tradução da arquitetura interior, e, portanto, correspondia

5 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006, Coríntios, c. 3, 16 *et. seq.*

6 IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu...** *Op. cit.*, p. 30.

7 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém...** *Op. cit.*, Coríntios, c. 18, 20.

a ela – a saber, a um interior elevado deveria corresponder uma arquitetura igualmente elevada. Para outros, era o seu reverso, pois que a contradiztia e traía seus ideais – a pobreza espacial deveria corresponder à pobreza de espírito, que tinha na humildade sua definição fundamental.

A geografia da cabana abandonada

O berço dos franciscanos foi 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 tenham se fixado naquela localidade, em um determinado momento.

Estabelecer que a origem da prática da devoção franciscana tenha sido uma cabana em Rivo Torto significa, efetivamente, identificar um discurso construído, elaborado e, portanto, forjado 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.⁸ É o caso da *Legenda trium sociorum (LTS)*, atribuída aos “primeiros companheiros” de Francisco, quando colocada em perspectiva com a *Vita prima S. Francisci (VP)*, de Tomás de Celano, escrita sob encomenda dos comandantes da Ordem. As motivações políticas são diferentes, mas a cabana abandonada justifica ambos os projetos: no primeiro caso, ela é o emblema da espiritualidade franciscana, que nunca deveria mudar; no segundo, é a raiz do convento, sendo este um prolongamento da cabana.

⁸ É importante ressaltar que a presença de narrativas semelhantes e, até certo ponto, idênticas não deve, para nós, atestar, de forma automática, uma suposta verdade. Destacamos, aqui, a hegemonia de um discurso identitário muito bem urdido, a partir do centro da Ordem e da Igreja.

Quadro 1

<i>Legenda Trium Sociorum</i>	<i>Vita Prima</i>
<p>Viviam, até então, o feliz pai com os filhos em um determinado lugar perto de Assis, que se chama Rivo Torto, onde havia um tugúrio abandonado por todos. Este lugar era tão apertado que aí mal podiam sentar-se ou descansar. Aí, também, faltando frequentemente o pão, comiam somente rábanos que, na penúria, mendigavam aqui e acolá. O homem de Deus escrevia o nome dos irmãos nas vigas daquele tugúrio, para que cada um, querendo descansar ou rezar, conhecesse seu lugar e para que, na estreiteza e pequenez do lugar, o rumor excessivo não perturbasse o silêncio da mente.⁹</p>	<p>Recolheu-se o bem-aventurado Francisco, juntamente com os demais, perto da cidade de Assis, em um lugar que se chamava Rivo Torto. Neste lugar, havia um tugúrio abandonado sob cuja sombra viviam os valorosíssimos desprezadores das grandes e belas casas, e aí se protegiam dos transtornos das chuvas. [...] Conviviam no mesmo lugar com o bem-aventurado pai todos os filhos e irmãos, <i>em muito trabalho</i> e em escassez de tudo, muitas vezes privados do conforto do pão, unicamente com os rábanos que, na angústia, mendigavam aqui e ali pela planície de Assis.¹⁰</p>

A leitura dos trechos nos permite considerar, a uma primeira análise:

a) há um contínuo cruzamento entre as fontes, que tomam umas às outras como fontes ao longo de um contínuo processo de trocas e de diálogos;

b) a ideia da habitação muito precária faz alusão à própria

⁹ *Conversabatur autem adhuc felix pater cum filiis in quodam loco iuxta Assisium qui dicitur Rivus Tortus, ubi erat quoddam tugurium ab omnibus derelictum. Qui locus ita erat arctus quod ibi sedere vel quiescere vix valebant. Ibi etiam saepissime pane carentes solas rapas edebant quas hinc inde in angustia mendicabant. Scribebat vir Dei nomina fratrum super trabes illius tugurii, ut quilibet volens quiescere vel orare cognosceret locum suum, et ne in angustia loci modicitate rumor insolens mentis silentium perturbaret.* **LA Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni (Legenda trium sociorum).** Roma: Sallustiana 1899, p. 90 et. seq.

¹⁰ *Recolligebat se beatus Franciscus cum ceteris juxta civitatem Assisi in loco, qui dicitur Rigus tortus, quo in loco tugurium quoddam relictum erat, sub cuius umbra vivebant magnarum, et pulchrarum domuum strenuissimi contemptores, et tuebantur se ibidem a turbine pluviarum. [...] Conversabantur in eodem loco cum beato patre filli et fratres in labore multo, et inópia universarum rerum, saepissime omnis pani solatio destituti, solis contenti rapis quas per planitiem Assisi huc, atque illuc in angustia mendicabant.* **VITA prima S. Francesco d'Assisi del B. Tommaso da Celano.** Roma: Tipografia Della Pace, 1880, p. 76.

manjedoura, o que confirma um aspecto fundamental do franciscanismo medieval, ou seja, a identificação de Francisco com Jesus Cristo e a noção de que Francisco e os franciscanos representariam uma *renovatio* da fé cristã, refundando-a;

c) a ênfase na escassez supõe a prática da mendicância;

d) o trabalho (*labor*) mencionado no trecho da *VP* faz alusão a esforço, no sentido de emprego de forças – físicas e espirituais – para superar a adversidade (atestado pelo emprego do termo latino *studium*); portanto, há uma apropriação da noção do *labor manuum*, mas essa apropriação se opera, em alguns momentos, pela desfiguração da concepção beneditina – levando, no limite, ao seu esvaziamento¹¹;

e) não se prevê o desenvolvimento de um trabalho no sentido daquele das ordens monásticas tradicionais, na medida em que não há produção; e o outro aspecto da diáde – a oração – não é contemplado em termos de uma estrutura e de um ritual para entoar os cânticos;

f) a cabana impõe, para além de uma questão de resiliência física (diante das forças da natureza), uma resiliência espiritual e social (o convívio com os companheiros): trata-se, antes, de um tugúrio que de uma habitação fechada;

g) a cabana era, portanto, cenóbio e eremitério, o que não deixava de implicar em problemas para ambas as condições (problemas derivados da elevada concentração de frades em um espaço diminuto).

É preciso, em contrapartida, lembrar que a tradição situa a *Vita prima* ainda na década de 20, pouco depois da canonização de Francisco (ocorrida em 1228), em um contexto de divisão dentro da Ordem e da necessidade de produzir consensos em torno do fundador. O segundo escrito deve ser datado do ano de 1246, e relaciona-se a uma espécie de ofensiva (embora no interior de uma dinâmica e de uma normativa institucional) do grupo dos seguidores de Francisco contra as sucessivas concessões em relação à primeira espiritualidade franciscana.

11 Devemos salientar, por outro lado, a noção fundadora do trabalho enquanto base da vida religiosa. Trata-se de aspecto consolidado, sobretudo, a partir da tradição beneditina, e que não desapareceria do universo da *via monastica*.

O desaparecimento da cabana abandonada

A cabana, *locus* do deserto franciscano, desapareceria em sua materialidade em outros escritos considerados essenciais para a tradição franciscana. Destaca-se a *Legenda maior* (LM), atribuída a Boaventura de Bagnoregio, ministro-geral da Ordem entre 1257 e 1274. Embora procure reduzir o peso da experiência coletiva dos franciscanos enquanto *outsiders*, o escrito enfatiza a prática da mendicância dos primeiros tempos. A questão é que esse tipo de experiência passaria a ser explorado rapidamente, no início do texto das *Vitae* de base institucional, as quais passariam, também, 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 – em um mecanismo de sobreposição no qual *São Francisco* deveria subjugar *Francisco*. A *Vita secunda* (VS), 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. (Não é exagerado afirmar que sua produção ocorreu como reação ao aparecimento da *Legenda trium sociorum*, em uma espécie de disputa de narrativas).

A tópica da cabana abandonada

Entre o lugar geográfico e o lugar social, haveria uma importante relação dialética. Essa seria mediada pelo discurso, aspecto da reconstrução de uma memória e da antecipação de um projeto. A forma pela qual a Ordem Franciscana se mostra ao mundo implica na atribuição de papéis e de *loci* sociais, os quais, de alguma forma devem estar relacionados a uma realidade geográfica.

Emblemática dos primeiros tempos, a cabana isolada não é só um lugar geográfico, ou seja, aspecto integrante da *topografia* franciscana. Ela é, sobretudo, um lugar discursivo, e, neste sentido,

fundadora de uma *toponímia*. Defendemos, portanto, que a construção da narrativa *sobre* o lugar supera o lugar em si, e, vez por outra, prescinde da própria existência do mesmo. Dessa forma, embora o referencial geográfico seja importante para situarmos os franciscanos na sociedade, este *locus* nunca é unívoco: ele compõe-se de múltiplas possibilidades. A concentração do primeiro movimento deu-se em trono de locais ermos, embora próximos à cidade, o que não vem a implicar na necessidade de sua concentração na localidade específica da cabana de Rivo Torto. Essa é, antes, *representação* da primeira comunidade – transformada em *identidade* para o conjunto da Ordem. A cabana de Rivo Torto pode nunca ter existido em termos topográficos, mas sua existência é vívida em termos retóricos: ela é fundamental no sentido de situar os franciscanos em seu *locus* social: marginal, periférico, e inequivocamente relacionada à sua própria espiritualidade.

O vale de Rivo Torto, em seu isolamento fundamental, condenava Francisco e seus primeiros companheiros a uma condição periférica. Igualmente *outsider* era a comunidade do ponto de vista comportamental. A cabana, associada aos rigores da pobreza – material e espiritual –, implicava na renúncia ao mundo – exercício interdito ao homem ordinário. Embora fosse justamente o homem ordinário o objeto preferencial dos cuidados dos frades – a partir da atividade da pregação e das obras piedosas –, sua *forma vitae*, extremamente elevada, não era passível de uma *imitatio* geral.¹²

A cabana: cenóbio e eremitério

Essa primeira topografia franciscana predisponha, por sua vez, a um discurso ambivalente (ao menos quando se compara a Ordem Franciscana com as ordens monásticas): o *locus* da cabana implicava no isolamento e, ao mesmo tempo, ela era, apesar de suas estreitas dimensões, a sede de uma vida em comum. Cenóbio e

12 MAGALHÃES, A. P. T. A Ordem Franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. *Revista Ágora*, Vitória, n. 23, p. 157 *et. seq.*, 2016.

eremitério: convergência de duas manifestações da vida monástica, as quais, conquanto não se encontrassem em desacordo, haviam sido, até aqui, definidas como duas vias distintas.¹³ Ora, a distinção conceitual tendia a suavizar-se, no plano discursivo, justamente pelas dimensões diminutas da cabana. O local predispunha a uma prática que não podia, tendo em vista a precariedade, transcender a meditação – o desconforto espacial a que se encontravam submetidos conduziria à interiorização. Por essa razão estavam comprometidos os dois aspectos fundamentais que definiam as ordens religiosas a partir de Bento de Núrsia: *ora et labora*. Em primeiro lugar, a exiguidade interior da cabana inviabilizava os serviços rituais que cercavam a prática da oração nas ordens monásticas; em segundo lugar, o perímetro a que a cabana se encontrava circunscrita não se revelava apropriado ao cultivo, e a comunidade viria a definir-se rapidamente como mendicante.

Mas, pelas mesmas razões elencadas acima, a cabana era, por si, equiparável às fendas nas rochas do deserto e da montanha: ao isolamento somava-se a estreiteza. Entretanto, o forçoso convívio implicava em interações. Se as grutas podiam abrigar monges eremitas sozinhos – ou associados a um ou dois companheiros, a *via franciscana* implicava na vida em comum – o que pressupunha um ideal cenobítico, de comunidade. Aspectos dessa interação são evidenciados em passagens tais como aquela da *LTS*, que retrata a reação de Francisco diante da ausência prolongada de nutrição adequada¹⁴:

13 Nesse sentido, vale a pena retomar as reflexões teóricas de João Cassiano (360-435) a respeito das vias eremítica e cenobítica. Tendo habitado monastérios em Belém e Tebaida, Cassiano viria a estabelecer dois monastérios – um masculino e um feminino – nas proximidades de Marselha. Exerceria grande influência sobre os vizinhos monges de Lerina. Embora não tenha fixado uma fronteira absolutamente clara entre as duas formas de vida religiosa – havendo espaço, inclusive, para uma mudança de perspectiva a partir de um determinado momento –, Cassiano daria fisionomia à distinção. É o que se depreende de seu principal escrito, intitulado *Conferências*. A respeito da atuação de João Cassiano, ver: MARKUS, R. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 182 *et. seq.*

14 O trecho coloca em relevo a compaixão, na medida em que descreve a suposta ação de Francisco diante do frade que dizia morrer de fome: ele teria se juntado ao companheiro e se alimentado com ele: “*Accidit ut quadam nocte, quiescentibus omnibus fratribus, exclamaret unus de fratribus dicens: ‘Morior fame!’ Et exurgens*

o voluntarismo, motivação do déficit alimentar, encaminhava os frades para uma rigorosa economia moral, que implicava no flagelo do corpo. Mas esse mesmo voluntarismo era, também, um aspecto a contrariar o monaquismo tradicional, fundamentalmente baseado na prática moderada da *religio*. Independentemente do valor moral atribuído a essas interações, cumpre verificar, aqui, um determinado éthos: esse supunha a prática da vida em comum, excluindo-se a ação solitária. Verifica-se uma orientação comum das práticas, fosse a mendicância, a pregação, a autoflagelação ou a meditação: e todas elas se encontravam nucleadas na figura de Francisco, cuja autoridade se comparava à do abade diante de seus monges. Mas a estabilidade, vínculo fundamental que ligava o religioso a uma casa, se encontrava de antemão excluída da Ordem Franciscana, aspecto que favorecia a pregação e, mais tarde, as grandes missões. Não se tratava, portanto, nem da vida isolada de homens sós ou de pequenos grupos e nem de uma vida em comum sob uma sede monasterial. A comunidade franciscana estava baseada em uma autoridade carismática. A cabana, *local geográfico*, não era sede da Ordem. Sua sede se encontraria na figura do fundador e em seus ensinamentos e recomendações – a sede da Ordem radicaria em um *local discursivo*, no qual a cabana era o elemento-síntese de uma representação.

Por essas razões, o dado geográfico, uma vez apropriado pela matriz discursiva, sintetizava uma *representação*: independentemente da realidade da cabana em si – ou da multiplicidade de suas localizações geográficas –, sua geografia teve sérias implicações para a definição da ordem em si. Pelas condicionantes de sua localização, a realidade geográfica da cabana implicava em um discurso identitário no qual a ordem se situava e se reconhecia. Essa narrativa dizia respeito aos lugares literários fundamentais da ordem, mesmo após sua institucionalização e conventualização plenas: *pequena, humilde, estreita, mendicante, menor*.

beatus Franciscus statim parere fecit mensam, et sicut homo plenus caritate et discretione comedit cum illo, ne verecundaretur comederet solus; et de voluntate ipsius omnes alii fratres pariter comederunt. LA Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni... Op. cit., p. 126.

A geografia do convento

Narrativas como a *LM* e a *VS* enfatizariam a narrativa subsequente, a saber, a fixação na Porciúncula, situada no vale de Assis, em uma cidade chamada Santa Maria dos Anjos. De acordo com uma tradição difusa entre os franciscanos do século XIII, um homem teria vindo abrigar-se com seu asno na cabana, e os frades, então, teriam se deslocado dali. 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 que salta aos olhos, ao final do exame das fontes, é a mudança de orientação das narrativas oficiais: se as primeiras narrativas oficiais, 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 procuram enfatizar esse momento como fundamento e, portanto, ponto de partida. As motivações dessas construções ficam claras quando se examinam a) os detalhes da vida pregressa fornecidos pelas primeiras; b) e a ênfase na Ordem e no *post-mortem* de Francisco (os milagres, o traslado das relíquias) nas últimas. Se as primeiras *vitae* e aquelas elaboradas como contestação enfatizavam a cabana como aspecto de um franciscanismo completo e, portanto, herança para os frades pósteros, as *vitae* tardias 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.

Quadro 2			
	(n) capítulos	(n) I Francisco	(n) S Francisco ¹⁵
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 caracteriza pela localização dos frades, ao menos progressivamente, no núcleo urbano, em convívio com os *potentes*¹⁶ citadinos e implicando em uma condição fundamental de *estabelecidos*. Era a introdução do elemento *centro*, em detrimento da antiga *periferia*. O movimento franciscano se desenvolveu, no princípio do século XIII, tendo como tendência um movimento geográfico que se dirigia ao centro, progressiva e rapidamente. Um de seus desdobramentos foi a ocupação, pelos frades, de cátedras nas universidades. Doravante, os frades *minores* se diferenciavam de outras ordens sociais pela distinção na indumentária e não mais pela prática da mendicância/*labor manuum*: essa permaneceu 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 frades que, independentemente da prática, eles seriam incorporados pela Igreja e pela sociedade como fenômeno de *pobreza*, em seu sentido mais amplo.

15 *n* = número de capítulos; *I Francisco* = anterior à conventualização; *S. Francisco* = após a morte/canonização de Francisco(o *n* restante responde pelos capítulos dedicados à vida conventual de Francisco)

16 Esse seria o teor da crítica dos espirituais, a partir de fins do século XIII e inícios do século XIV. Na *Arbor vitae crucifixae Iesu*, de 1305, Ubertino de Casale associa a vida dos frades no convento – e, necessariamente, na cidade – à decadência da espiritualidade franciscana, motivada pelos costumes degenerados. Assim, no quinto livro da *Arbor*, Ubertino faz uma transcrição, seguida de glosa, dos *rotuli* de Leão, na medida em que estes retomavam a atitude de Cristo para justificar a habitação em eremitérios. Ao recorrer à memória dos primeiros companheiros, Ubertino assinala o contraste entre o suposto projeto de Francisco e as condições atuais da Ordem, estabelecida nas cidades. CASALE, Ubertino de. *Arbor vitae crucifixae Jesu*. v. 3, Torino: (s.n), 1961, p. 427 et. seq.

O relato sobre o vaso destinado à coleta de esmolas para a construção da basílica¹⁷ dá mostras da transformação da 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 pedir de porta em porta e em ser recompensado por um trabalho extremamente humilde. A nova mendicância visava, além disso, à arrecadação de valores em unidades monetárias (moedas e metais preciosos), ultrapassando a recepção de espécies que caracterizara a *paupertas* original, caracterizada, conforme as narrativas, por *receber comida misturada*. Além disso, a nova dinâmica deveria implicar, de maneira preferencial, os mais ricos e os poderosos, os quais, desejosos de prestígio, podiam, agora, converter-se em beneficiadores da nova *religio*. Condição de estabelecido e convívio com os estabelecidos: a passagem da dinâmica da cabana à dinâmica do convento implicava no reestabelecimento dos franciscanos no mundo.

Além disso, esse relato é sintomático de um primeiro dissenso, ainda na década de 20: a oposição entre Elias de Cortona e Frei Leão é a representação de um cisma fundamental e onipresente na Ordem, aquilo que a historiografia consagraria como a “Questão Franciscana”. Em termos gerais, a “Questão Franciscana” resume uma série de querelas, ao longo de várias décadas dos séculos XIII e XIV, que oporiam dois grupos mis ou menos delimitados e distintos: aqueles partidários da observância ampla da Regra e adeptos da institucionalização – denominados *Conventuais*; e aqueles partidários de uma observância estrita e auto imputados herdeiros de Francisco, denominados *Espirituais*.¹⁸ As representações elaboradas sobre a Ordem

17 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. CASALE, Ubertino de. **Arbor vitae crucifixae Jesu...** *Op. cit.*, v. 7, p. 453 *et. seq.*

18 Escolhemos manter a terminologia somente por razões didáticas. A atribuição de denominativos e suas definições são muito problemáticas nesse sentido, uma vez que não se pode falar em homogeneidade dos grupos e em permanência no tempo. Não há, com efeito, formas razoáveis para reduzir um fenômeno de tamanha complexidade à diade *Conventual* versus *Espiritual*. Os grupos e suas

tratariam de formas diferentes a dinâmica do convívio e as intervenções operadas na paisagem pelos frades. Datada de 11 de agosto de 1246, do eremitério de Greccio, uma carta dirigida ao ministro-geral Crescêncio de Iesi e atribuída a Leão, Rufino e Ângelo daria conta da produção, da recepção e da motivação da escrita da *LTS*. A partir da reunião de um Capítulo Geral, que encomendava relatos sobre os milagres de Francisco, abria-se uma disputa de versões. Anexada ao tratado, a carta de Greccio apresenta, sob um argumento sintético, a perspectiva do grupo que o concebeu no interior da polêmica:

não nos contentamos com narrar apenas os milagres – que demonstram a santidade mas não a constituem – mas também [...] as coisas insignes de seu santo modo de vida.¹⁹

A narrativa “concorrente”, a saber a *VS*, enfatiza a vida conventual como dotada da mesma força fundadora da primeira comunidade. A comunidade de Rivo Torto, lar dos primeiros companheiros, é equiparada à Porciúncula – convento e igreja –, marca distintiva da passagem para a vida conventual. O trabalho do restauro, em relação à Porciúncula, também integra parte da argumentação em favor do propósito institucionalista. A *VP*, narrativa que teria servido como base para ambas, também ressalta a vida conventual, entendendo o movimento de transferência para a Porciúncula como aspecto de uma restauração²⁰ tanto quanto a primeira fundação da fraternidade e, portanto, como refundação da Ordem.

demandas se modificaram com o tempo e, além disso, via de regra, não é possível falar em grupos, a não ser em conjuntos diminutos orbitando sazonalmente um ou outro indivíduo. Além disso, a ação da Inquisição – contra os chamados *Espirituais* – representa um complicador ulterior, na medida em que propôs terminologias com base em motivações específicas que não correspondiam ao *motus* fundamental das manifestações. O termo *Spirituali*, haurido pelos inquisidores em uma série de fontes de determinado período, não consiste em um aspecto identitário de um grupo, mas, antes, em uma representação forjada nos manuais e atas inquisitoriais.

19 *LA Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni... Op. cit.*, p. 6.

20 A terminologia *restituere*, aliada a correspondentes como *aedificare*, consiste em noção inseparável do conceito reformista, e com aplicabilidade tanto ao edifício material (a basílica) quanto ao edifício espiritual e institucional (a *ecclesia*). Os termos são retomados nas narrativas para colocar em relevo o papel de Francisco como reformador de igrejas – e da Igreja.

A sobrevida da cabana abandonada

Tópos das biografias contemporâneas, a cabana abandonada se encontra onipresente nas biografias de Francisco produzidas a partir de fins do século XIX e inícios do século XX. A recuperação da espiritualidade franciscana pelos (nossos) contemporâneos tem suas origens em Paul Sabatier, cuja *Vie de S. François d'Assise*, de 1894, foi composta a partir de uma militância protestante. Importante por retomar os estudos sobre as vidas de santos sob uma perspectiva não ligada à Igreja Católica, a obra de Sabatier reverbera uma espiritualidade pela qual a Ordem se daria a conhecer nos discursos dos séculos XIII e XIV.

Nos termos da atual historiografia, podemos afirmar que a cabana abandonada prevalece, não só enquanto tópica fundamental das *Vitae* mas também enquanto aspecto canônico da produção historiográfica sobre Francisco de Assis. Verificamos a necessidade de associar Francisco e o franciscanismo à pobreza estrita tanto nas modernas biografias de cunho confessional – e, portanto, católicas – quanto naquelas que se propõem a uma “análise crítica” – relacionadas, sobretudo, ao campo da História. Em ambos os casos, salta aos olhos a necessidade de uma espécie de pré-história da Ordem vinculada à cabana. Para os biógrafos católicos, essa vida primitiva dos frades é modelo de uma santidade fundamental e sempre inscrita no horizonte do exercício da fé; do ponto de vista dos “estudos críticos”, verifica-se uma tendência a identificar naquela experiência um ponto fundamental de clivagem. Em ambos os casos, destaca-se a emergência de novas bases para o relacionamento dos fieis com o sagrado. Em ambos os casos, portanto, reverbera uma narrativa fundamentalmente romântica que pretende encarar a experiência dos frades como aspecto de uma *novitas* e de uma *renovatio*. Em grande medida, essa formulação se encontra contaminada pelo discurso das fontes franciscanas, eivado de *topoi* retóricos da reforma: *aedificare*, *restituere* (normalmente, relacionadas a basílicas de igrejas, tais como São Damião, a célebre igreja restaurada por Francisco: a terminologia é sintomática, na medida em que aplicável à igreja/edifício e à Igreja/instituição), *imitatio Christi et apostoli* (entendida de maneira bastante restrita e, via de

regra, associada à pobreza material). Se a ninguém ocorre questionar a pobreza concreta da vida de Francisco e dos primeiros frades presente nas *legendae*, podemos concluir que a narrativa *dos frades sobre os frades* obteve êxito – um êxito amplo no espaço e no tempo. Tal narrativa destinava-se a construir memórias para a Ordem e, portanto, forjar uma *poiesis* para sua existência. Mas há, ainda, uma outra questão a problematizar: trata-se da argumentação exegética franciscana, que supõe a pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos – ora, a esse respeito, podemos afirmar que há uma sobreposição de construções narrativas, a saber: os franciscanos elaboram sua narrativa identitária a partir da elaboração de uma narrativa específica para a vida evangélica, narrativa essa dificilmente identificável na leitura geral do texto bíblico.²¹ A força argumentativa do discurso franciscano identificaria a Ordem e o próprio cristianismo à pobreza absoluta: trata-se de uma concepção que isola e materializa a pobreza no conjunto dos pressupostos cristãos. Uma tal perspectiva, lembremos, é comum a escritos de procedências e motivações variadas: ao passo que as vozes alinhadas com a religião veriam no franciscanismo o esteio fundamental da *devotio moderna*, seus críticos encarariam a Ordem de Francisco como uma experiência de pureza religiosa perdida e a ser resgatada.

Neste conjunto de escritos – que denominamos, à falta de melhor termo, contemporâneos –, evidencia-se uma perspectiva de retomada do ideal espiritual franciscano – identificado àqueles frades considerados rebeldes (e, por vezes, heréticos) entre os séculos XIII e XIV –, a partir da caracterização da comunidade das origens como depositária da espiritualidade franciscana. Verifica-se, portanto, uma prevalência dos elementos que haviam sido fundamentais para as primeiras *Legendae* e para os escritos originados de fontes “rebeldes”. Busca-se reforçar, para a Ordem Franciscana, a ideia de uma *renovatio*, em detrimento da tradição de uma “cultura monástica” e de sua incorporação pela ordem eclesial.

21 As escolhas exegéticas dizem respeito a uma concepção particular, específica da pobreza cristã. Para os franciscanos, Cristo e seus apóstolos nada tiveram, quer em particular, quer em comum – para tanto, exigiam-se passagens evangélicas que reforçassem perspectiva. Trata-se, em termos retóricos, de uma *partitio* – escolha de argumentos convergentes com a tese e descarte de argumentos dissonantes.

Epílogo: a memória e a *construção* da Ordem Franciscana

O discurso pelo qual se pretendiam incorporar os elementos pertinentes à ordem se construiu a partir de operações complexas da memória. A busca por sua compreensão supõe, de nossa parte, a concepção da memória como um atributo cultural – a resultante sempre parcial de um processo pelo qual uma comunidade cristaliza representações sobre si mesma.

São muito complexas as operações que elaboram e constituem a memória, seja ela individual ou social.²² Platão, no *Teeteto*, descrevia o mecanismo de formação da memória icônica na alma humana como a impressão de caracteres sobre um bloco de cera. Este tipo de memória, produzida a partir da moldagem de ícones, não se formaria a partir de uma operação racional e, portanto, não seria recuperado de forma intencional. Pelo contrário, regido pelo *pathós*, seu acesso se daria em momentos imprevisíveis – como o chá com *madeleines* que preside o início da “recuperação” do tempo – e da obra – de Proust.

Mas a memória a ser empregada enquanto categoria de análise neste trabalho não é a acima descrita, caracterizada pelo predomínio do indivíduo e pelas operações inconscientes. O tipo de memória – também referido por Platão – a que recorreremos é a denominada memória mimética, fruto de mecanismos intencionais e, portanto, racionalmente construída. Trata-se da memória que preside o discurso literário (e, por que não, imagético?) elaborado por indivíduos e grupos em sua interação social. É a criação discursiva a que se refere Fernando Pessoa ao afirmar que o poeta é um fingidor : a *mimesis* preside sua *poiesis*, ação de criar a partir de ideias.²³

22 Aproveitamos para justificar o emprego da terminologia “memória social” em lugar de “memória coletiva”. Esta última é expressão consagrada pelo campo da Psicanálise e amplamente empregada na análise histórica. No entanto, por extremamente relevante em seu campo, a terminologia carrega uma significativa carga conceitual, que se refere a operações processadas no nível de um “inconsciente coletivo” – outra expressão do gênero. Como pretendemos ressaltar as operações intencionais – e, portanto, conscientes – que presidem a construção da memória, optamos por uma terminologia que alude ao campo da própria História.

23 RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da

Igualmente, o discurso produzido por grupos que constroem uma identidade para si mesmos é fruto de mecanismos conscientes que presidem a produção narrativa. A *narratio*, aqui, tem como finalidade a construção de um lugar social e de uma identidade de grupo – o *finjo* de Fernando Pessoa adquire um novo significado, pois que extrapola o lirismo para atuar em termos políticos.

A memória, aspecto da *retórica* tanto do período clássico quanto da tradição patrística, se tornaria um aspecto da ética entre os medievais e escolásticos. O desenvolvimento da *ars memorativa* ao longo da Idade Média resultaria na elaboração de um complexo sistema de imagens. Paul Ricoeur assinala a significativa ampliação – e organização – dos temas da doutrina e do ensinamento cristãos:²⁴ “o homem moral que desejasse seguir o caminho da virtude, lembrando-se do vício e evitando-o, teria mais coisas a gravar na memória do que em tempos anteriores”.²⁵ O auge desse movimento seria alcançado no século XII, quando da hegemonia da exegese alegórica e do emprego das alegorias como fundamento de toda doutrina cristã.

Frances Yates estabelece uma relação entre a história e a memória, iniciando sua análise pela identificação da arte esquecida da lembrança, profundamente associada à oralidade.²⁶ No universo da cultura oral, a memória seria o fundamento da organização topográfica do conhecimento. Transformada em instrumento da ação política na vida civil – sobretudo a partir dos oradores romanos –, a memória era o mecanismo para o exercício da retórica. A tradição patrística consagraria a *ars oratória* – a Retórica – como disciplina, e, extensivamente, a memória como aspecto inseparável do conhecimento. Por fim, a escolástica tomasiana consagraria a memória como virtude – e reforçaria sua necessidade nos termos de uma economia da salvação.

Mas o elemento distintivo da memória para o campo

Unicamp, 2007, p. 33.

24 Cf. RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento...** *Op. cit.*

25 YATES, F. **A arte da memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 113 *et. seq.*

26 *Ibidem*, p. 20.

da teoria do conhecimento é aquele que a associa à elaboração de identidades. Sob esse aspecto, a memória é, para além de mecanismo de recordação, um ato cultural. De acordo com Assmann, ela implica em operações tais como recordação, rememoração, eternização, remissão, projeção e esquecimento.²⁷ E ainda, toda memória é lembrança sobre o presente. Sobretudo no âmbito da coletividade, a memória guarda uma relação preferencial – e referencial – com o passado. Ela é o *locus* de uma construção presente – e muito particular –, a qual, por meio do discurso, estabelece uma relação privilegiada com o passado. Para tanto, a retórica oferece um instrumental amplo aliado a procedimentos rigorosos. Um discurso organizado abarcando elementos selecionados e dispostos segundo uma ordem pré-estabelecida, resultando na elaboração de um discurso homogêneo e homogeneizador. A construção da identidade relaciona-se de maneira dialética com a memória: ao passo que a memória fornece os subsídios para a elaboração de um discurso coeso, essa mesma narrativa passaria a integrar o substrato da memória – partilhado por toda a coletividade.

A *poiesis* elaborada pelos franciscanos destaca, naturalmente, o fundamento de sua originalidade, e privilegia aspectos distintivos da Ordem, procurando estabelecer seu lugar social na Igreja e seu papel histórico no conjunto da cristandade. Por essa razão, podemos dizer que há um relativo consenso em torno de uma série de elementos, seja para os frades defensores da institucionalização da Ordem (os denominados Conventuais), seja para os partidários do rigorismo extremo (os Espirituais Franciscanos).

Como aspecto fundamental da elaboração de uma identidade franciscana, citamos, em primeiro lugar, a necessidade da opção por uma matriz discursiva, de natureza sobretudo laudatória e, portanto, epidítica, a considerar o conjunto dos gêneros clássicos da Retórica²⁸. Esse conjunto de escritos volta-se, sobretudo, para a

27 ASSMANN, A. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p. 32 *et. seq.*

28 Ressaltamos que os gêneros clássicos da Retórica, estabelecidos por Aristóteles, tenderam a perdurar no Ocidente medieval de língua latina, sob a

figura de Francisco de Assis e para as ações da primeira comunidade franciscana – entendidas por todos os partidos como aspectos fundadores e, ao mesmo tempo, legitimadores da Ordem. Neste sentido, a noção de *origem* encontra-se relacionada à ideia de *originalidade*, e há um evidente movimento de assimilação entre esses dois aspectos. Uma origem específica, particular e distinta conferiria distinção aos franciscanos diante de outras ordens e instituições da cristandade. Uma origem privilegiada conferiria originalidade à Ordem, ao passo que a originalidade do princípio motor conduziria a uma origem privilegiada. Porém, mais importante do que essa dialética, as origens e a originalidade confundem-se, podendo ser uma tomada pela outra.

Referências bibliográficas

Fontes

LA Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni (Legenda trium sociorum). Ed. bilíngue, Roma: Sallustiana, 1899.

VITA a prima S. Francesco d'Assisi del B. Tommaso da Celano. Roma: Tipografia Della Pace, 1880.

CASALE, Ubertino de. **Arbor vitae crucifixae Jesu.** Torino: (s.n), 1961.

Bibliografia

ASSMANN, A. **Espaços da recordação:** formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge.** Paris: Seuil, 2006.

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

MARKUS, R. **O fim do cristianismo antigo.** São Paulo: Paulus, 1997.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

YATES, F. **A arte da memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

Corpo e religiosidade em debate: um panorama da literatura confessional¹

Anny Barcelos Mazzioli²

A historiografia acerca do corpo

A fim de discorrer sobre a temática do corpo, há que se situar como esse objeto chamou atenção dos olhares dos historiadores. Para tanto, explanar-se-á sobre as mudanças historiográficas que tiraram o corpo de uma posição secundária na historiografia tradicional e possibilitaram que este se tornasse um importante objeto historiográfico.

Com a larga expansão das novas fronteiras de pesquisa nas Ciências Sociais a partir da década de 1960, tornou-se visível a inserção de novas abordagens e de novas temáticas, como dito por Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas de *Novos domínios da História*.³ A *longa duração braudeliana*, que dominou todo o processo historiográfico da segunda geração dos *Annales*⁴, deixa de ser o cerne da pesquisa histórica abrindo alas para as micronarrativas, que miravam em novos objetos.

Dentro desse contexto, a inserção de um diálogo mais profundo com a antropologia traz à tona uma necessidade mais profunda de se compreender o “homem no tempo” como proposto por

1 Esse capítulo contém alguns dos principais trechos da obra *Corpo, sexo e poder no Livro das Confissões de Martin Pérez* que estava em processo de elaboração no momento do I Simpósio de Estudos Medievais, em 2017. Cf. MAZIOLI, Anny Barcelos. **Corpo, sexo e poder no Livro das Confissões de Martin Pérez**. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

2 Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo. Professora da rede estadual de ensino (SEDU). Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo / FAPES. Contato: anny.mazzioli@hotmail.com

3 CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2011.

4 Para maiores informações sobre as gerações dos *Annales* conferir: BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia: A escola dos Annales (1929-1989)**. São Paulo: UNESP, 1991.

Marc Bloch. As grandes sínteses baseadas na economia, civilização e sociedade, não davam mais conta e vazão às novas demandas do ambiente social, e a rápida degeneração dos paradigmas modernos levou a mais perguntas do que respostas.

O fato é que, nesse efervescente universo teórico-metodológico que buscava por novos rumos, a História foi um alvo de profundas mudanças que se desenvolveram ao longo da década de 1970, e que gerou, segundo George Iggers, uma nova revolução no modelo historiográfico vigente.⁵ Segundo Iggers,

após o fim da Guerra Fria, podemos estabelecer cinco tendências ou referências: 1) o duradouro giro linguístico e cultural, que criou a assim chamada ‘nova história cultural’; 2) a expansão cada vez maior da história feminista e de temas relacionados ao gênero; 3) a guinada rumo à história universal e a permanência de nacionalismos; 4) uma nova articulação entre pesquisa histórica e ciência social feita a luz da crítica pós-moderna; 5) as ciências sociais e a história da globalização.⁶

No contexto delineado por Iggers despontam uma série de novas análises apoiadas e desenvolvidas,⁷ principalmente, pelos membros da “nova” geração dos *Annales*, capitaneada por historiadores como Jacques Le Goff, Pierre Nora, Philippe Ariès, François Furet, entre outros, que se constituiu “como uma reação desses historiadores à forma com que a modernidade conduziu a vivência ocidental ao longo do século XX”.⁸

A introdução de análises históricas fundamentadas no contexto social trouxe para o debate as mulheres e as discussões de gênero, as mentalidades, novos gêneros textuais e novas fontes, relatos testemunhais, cultura material e imaterial, patrimônio histórico, música, cinema, arte, política e até mesmo o corpo passa ser objeto de

5 Cf. IGGERS, Georg. Desafios do século XXI a Historiografia. **História da Historiografia**, Minas Gerais, n. 4, 2010.

6 *Ibidem*, p. 107.

7 Cf. *Ibidem*.

8 RUST, Leandro Duarte. A “terceira geração dos Annales” e o exorcismo do tempo. **Biblos**, Porto Alegre, v. 22, n. 1, p. 48, 2008.

análise. De acordo com Lynn Hunt, os próprios modelos de explicação que contribuíram de forma mais significativa para a ascensão dessa história social passaram por uma importante mudança de ênfase, a partir do interesse cada vez maior, tanto dos marxistas quanto dos adeptos dos *Annales* pela história da cultura.⁹

Roger Chartier define essa nova História Cultural como uma conciliação do fazer história com novos domínios de investigação partindo dos postulados da história social, bem como de demais áreas das ciências humanas.¹⁰ Historicizar o corpo, tirá-lo do confinamento às margens e às sombras, só se tornou possível devido a essa dinâmica da Nova História.¹¹ De acordo com Priore, essa abertura de diálogo com outras ciências humanas possibilitou o começo de estudos “sobre técnicas, saber, e o saber-fazer, a tradição, a casa e o vestuário, o contato com a etnologia facultou a emergência da história do corpo”:¹²

se existe um domínio da nova história cultural que hoje é muito próspero, que pareceria quase inconcebível uma geração atrás - em 1970, digamos - este é a história do corpo. As poucas contribuições feitas nesse campo em décadas anteriores foram pouco conhecidas e marginais. [...] Em compensação no início da década de 1980 em diante uma corrente cada vez maior de estudos concentrou-se nos corpos masculino e feminino, no corpo como experiência e como símbolo, nos corpos desmembrados, anoréxicos atléticos, dissecados e nos corpos dos Santos e dos pecadores.¹³

Peter Burke chama essa ascensão do corpo como objeto de análise dos historiadores, dos antropólogos e dos sociólogos de

9 HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 5.

10 CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Algés: Difel, 1988, p. 16.

11 PRIORE, Mary Del. A história do corpo e a Nova História: uma autópsia. **Nova História**, n. 23, p. 1 *et. seq.*, 1994.

12 *Ibidem*, p. 50.

13 BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 94.

“virada corporal”.¹⁴ Assim, o corpo passou a ser estudado¹⁵, bem como as convenções, categorias e rituais que, através dele, se podem recuperar.¹⁶ Os estudos relativos ao corpo trouxeram importantes contribuições para a história cultural e para a história social.

O corpo em aspectos teóricos

Para Kathryn Woodward, “todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas, bem como seu ‘imaginário’, isto é, suas promessas de prazer e realização”.¹⁷ Os discursos acerca da sexualidade e do uso dos corpos, ao tentar discipliná-los, servem a formação de um imaginário socio-cultural. Roy Porter contribui grandemente a essa elaboração, dizendo:

chegamos nus ao mundo, mas logo somos adornados não apenas com roupas, mas com a roupagem metafórica dos códigos morais, dos tabus, das proibições e dos sistemas de valores que unem a disciplina aos desejos, a polidez ao policiamento.¹⁸

De acordo com José Carlos Rodrigues, pensa-se o corpo como matéria física sobre a qual vários discursos imprimem suas expressões, o corpo então é concebido como integrante dos discursos sociais e, por conseguinte, institucionais, estando submisso e

14 BURKE, Peter. **O que é História Cultural...** *Op. cit.*, p. 95.

15 Principais autores da história do corpo: Peter Brown, com sua obra *Corpo e sociedade* (1990); Jacques Le Goff, especialista em História Medieval autor de obras como *Uma história do corpo na Idade Média* (2006); Alain Corbin com sua coletânea *História do corpo* (2008). No Brasil temos alguns nomes importantes como Mary Del Priore, já citada, com seus livros *Histórias Íntimas* (2011) e *História do amor no Brasil* (2005), além de Ronaldo Vainfas com as produções: *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão* (1986) e *Trópico dos pecados* (1989).

16 PRIORE, Mary Del. A história do corpo e a Nova História: uma autópsia... *Op. cit.*, p. 50.

17 WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In.*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 33.

18 PORTER, Roy. História do corpo. *In.*: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 325.

perpassado pelas diretrizes que a ele são propostas:

a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular [...] sabe-se que cada sociedade elege um certo número de atributos que configuram o que o homem deve ser, tanto do ponto de vista intelectual ou moral, quanto do ponto de vista físico.¹⁹

Muchembled compactua com a definição de corpo trazida por Rodrigues, dizendo que é através de seu corpo e de sua sexualidade, elementos naturais orientados por toda a civilização, que o Sujeito se percebe e depois compõe sua relação com os outros:

suporte dos gozos, prisão da pessoa, o invólucro carnal é também uma entidade cultural, um elemento da coletividade que o cerca, uma parte do todo político, uma parcela de um vasto território de símbolos.²⁰

A discussão acerca do controle sobre os impulsos do corpo remete diretamente a coibição dos impulsos sexuais: “toda cultura se preocupa com as manifestações da sexualidade, coibindo-as ou estimulando-as”.²¹ Brundage concorda com Rodrigues quando diz que

toda sociedade humana tenta controlar a conduta sexual [...] a sexualidade humana constitui uma força demasiado poderosa e explosiva para que alguma sociedade possa permitir a seus membros uma absoluta liberdade sexual.²²

É notável considerar o papel social da Igreja, dentro da realidade medieval, como instituição normatizadora e propagadora do discurso sexual que exerce um lugar de poder.²³ Para Foucault, o

19 RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. 1978, p. 44.

20 MUCHEMBLED, Robert. **O Orgasmo e o Ocidente: uma História do Prazer do Século XVI a nossos dias**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 13.

21 RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo...** *Op. cit.*, p. 70.

22 BRUNDAGE, James A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la europa medieval**. México: fondo de cultura económica, 2001, p. 21.

23 Cf. MAZIOLI, Anny Barcelos. **Corpo, sexo, pecado e condenação no baixo-medievo: o papel das confissões na efetivação do domínio clerical sobre a vida dos**

sexo e a sexualidade foram uma “criação discursiva enquanto conexão necessária ao exercício de um novo biopoder, difuso, mas invasivo que colonizou o corpo”.²⁴ O corpo e a sexualidade, assim sendo, são objetos de um discurso *disciplinarizador*²⁵ enunciado pelas instituições que detém o poder sociocultural numa determinada localidade e tempo histórico. Dessa forma, buscamos compreender as formas que a Igreja se utilizava para controlar, *disciplinarizar* e civilizar os corpos e a prática sexual dos cristãos.

A esse eixo teórico, Norbert Elias traz importantes contribuições ao propor uma hipótese geral sobre a evolução dos modelos de comportamento, e em particular das relações com o corpo na civilização ocidental.²⁶ Quanto mais próximos os indivíduos estão do “descontrole” sobre seus corpos, possivelmente serão taxados como menos “civilizados” para os padrões morais de uma época:

a reflexão contínua, a capacidade de previsão, o cálculo, o autocontrole, a regulação precisa e organizada das próprias emoções, o conhecimento do terreno, humano e não-humano, onde agia o indivíduo, tornaram-se precondições cada vez mais indispensáveis para o sucesso social.²⁷

Elias, ao apresentar o processo de formação do Estado moderno, introduz o conceito de “economia dos afetos”.²⁸ Para o autor, a formação da sociedade moderna compreende uma série de procedimentos que disciplinam emoções e corpos, como resultado de um processo de racionalização ocorrido na transição do medievo

casados. **Ágora**, Vitória, n. 23, 2016.

24 FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. v. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 135.

25 A palavra *disciplinarização*, é um conceito formulado por Foucault em sua obra *Vigiar e punir* que agrega muito a esse trabalho e está descrita ao longo do texto. Cf. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

26 Cf. ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

27 *Ibidem*, p. 226.

28 Cf. *Ibidem*.

para a modernidade. O conceito apresentado por Elias, apesar de advir de análises feitas sobre outro recorte, se encaixa na discussão teórica que estamos fazendo, onde concluímos que cada sociedade, para se dizer como tal, necessita controlar seus indivíduos e coibir seus impulsos naturais.²⁹

Segundo Marcelo Moraes Silva,³⁰ Foucault e Elias têm ideias complementares visto que ambos trazem as categorias de “corpo” e “poder” para a centralidade do debate sociológico e filosófico, contribuindo para a construção do conhecimento histórico: a centralidade da categoria “corpo” é um importante elemento para se tematizar a questão *da disciplina/civilidade e das próprias relações de poder*.³¹

A essência do indivíduo socializado é, portanto, a repressão de si mesmo e de suas tendências naturais. Dessa forma é preciso deixar claro o conceito de disciplinarização de Foucault:

a modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço e os movimentos. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também.³²

Em resumo, pensar o corpo e a sexualidade é pensar o comportamento de um conjunto de práticas marcadas por “discursos civilizadores” que exercem um embate à natureza humana e seus impulsos. A batalha dicotômica persistente entre a “civilização” e a

29 Cf. ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

30 SILVA, Marcelo Moraes. Norbert Elias e Michel Foucault: apontamentos para uma tematização relacional da noção de poder. **Interthesis**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 255, jan/jun de 2014.

31 Cf. *Ibidem*, p. 255. Grifo nosso.

32 FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir...** *Op. cit.*, p. 118.

“barbárie”, entre o que está mais próximo do animalesco e mais próximo do racional, é representada no corpo, pois é através do controle dos impulsos corporais que se pretende chegar ao ideal social de civilização.

Discursos disciplinadores

Nosso ponto de partida será os gregos, em especial, o estoicismo, haja vista que essa foi uma das correntes filosóficas que mais influenciou o pensamento cristão posterior. De acordo com James Avery Brundage, o estoicismo foi um influente movimento filosófico grego, que adotou uma visão severa e restritiva do prazer sexual, taxando-o de insignificante.³³ Pregavam assim a apatia perante toda e qualquer sensação física, tanto o prazer como a dor, pois essas sensações advinham de um ordenamento imperfeito da mente.

A desaprovação ao sexo se baseava na sua ideia de que a razão se desvanecia durante o ato, remontando ao discurso aristotélico. Para os estoicos, o matrimônio exigia regulação governamental, planejado com o objetivo de procriação e criação de filhos, o que era muito importante para ficar a cargo de desejos pessoais e caprichos. A temperança³⁴ e a racionalidade, além do cuidado de si são princípios que nascem nos gregos e chegam até os séculos finais da Idade Média.

Partimos, então, para o universo romano, no qual encontramos que mesmo antes da ascensão social do cristianismo, a moralidade já estava presente no discurso pagão:

entre a época de Cícero e o século dos Antoninos deu-se um grande acontecimento: uma metamorfose das relações sexuais e conjugais. No final de tal metamorfose, a moral pagã é idêntica à futura moral cristã do matrimônio. Ora, essa transformação consolida-se independentemente de qualquer influência cristã, está terminada quando a nova religião se difunde e podemos até acreditar que os cristãos se tenham apenas apropriado da nova moral do fim do paganismo.³⁵

33 BRUNDAGE, James A. *La Ley...* *Op. cit.*, p. 38.

34 Temperança é uma palavra advinda da tradição grega que significa viver de maneira equilibrada, longe de excessos.

35 VEYNE, Paul. *A sociedade romana*. São Paulo: Edições 70, 1993, p. 1.

De acordo com Ciribelli, o período republicano e inicial do império foi um período de descontrole sexual, no qual “as uniões são cada vez mais instáveis e a vida conjugal mais movimentada, homens e mulheres não hesitam em se divorciar e casar novamente”, além disso, ambos “acumulavam amantes”.³⁶ Essa “imoralidade” anterior traz a necessidade de uma nova roupagem, a qual Veyne e Foucault se referem:

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 [...]. *O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade frequentemente atribuídas a ele.*³⁷

Sendo assim, a cristandade vem dar novas roupagens ao que já estava sendo proposto, colocando a vontade de Deus, a condenação e o pecado, no centro das prescrições ascéticas. Essas prescrições muitas vezes foram vinculadas ao discurso de Paulo de Tarso. Para Paulo, esse cuidado com os excessos baseia-se no respeito ao corpo humano, reiterando o ideal grego de temperança. Não é possível compreender Paulo de Tarso sem trabalhá-lo de maneira histórico-ambiental no contexto judaico-helenístico.³⁸

Na visão do apóstolo, o casamento é apenas um remédio para a concupiscência³⁹ É de responsabilidade de Paulo também a formulação do conceito de débito conjugal, tão importante para as futuras prescrições cristãs sobre o casamento: “*que o marido dê a*

36 CIRIBELLI, Marilda Corrêa. Emancipação e liberação sexual das mulheres na República romana (II e I séculos a. C.). **Phônix**, Rio de Janeiro, p. 271, 2002.

37 FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 64. Grifo nosso.

38 FABRIZ, Rinaldo; GOZZINI, Vilma. **A mulher na Igreja primitiva**. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 6.

39 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006. Romanos, c. 7, v. 8; Gálatas, c. 5, v. 16.

*sua mulher o que lhe deve e que a mulher aja da mesma maneira com relação ao seu marido”.*⁴⁰

As proposições de Paulo serviram de base para o pensamento patrístico.⁴¹ A patrística é conhecida por agrupar importantes produções textuais que elaboraram os pilares da doutrina eclesiástica, ou seja, da fé católica, os costumes e a disciplina, além da liturgia e dos rumos da Igreja. Os primeiros padres cristãos já difundiam a ascese corporal como ideal, como também já condenavam o casamento e o concubinato de clérigos.

De acordo com Le Goff e Truong, esses discursos produzidos na Antiguidade, em especial os discursos ascéticos presentes na patrística, tiveram forte eco sobre o corpo medieval, já que

é necessário defender que ‘a partir do século V, a questão do corpo alimentou o conjunto dos aspectos ideológicos e constitucionais da Europa medieval’. De um lado, a ideologia do cristianismo, tornado religião de Estado, reprime o corpo e de outro, com a encarnação de Deus no corpo de Cristo, faz do corpo do homem ‘o tabernáculo do Espírito Santo’. De um lado, o clero reprime as práticas corporais, de outro, as glorifica.⁴²

Sobre os planos de Deus para o mundo, se embasa a permissão da procriação e sua ascensão como única forma de exercer a sexualidade sem cometer pecado. Sobre esse caráter dual, Schmidt acrescenta:

a carne é, pois, como diz Tertuliano, o “eixo da salvação” (*caro salutis est cardo*), na escala universal do mito como na escala de cada homem. Para este, ela é ao longo de toda a existência terrestre, ocasião de queda,

40 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém...** *Op. cit.*, I Coríntios, c. 7, v. 2 *et. seq.* Grifo nosso.

41 Para mais informações sobre a patrística e sua relação com o ideal de castidade, conferir: SALISBURY, Joyce E. **Pais da igreja, virgens independentes.** São Paulo: Scritta, 1995.

42 LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 31.

mas também meio de salvação, para alguns pela ascese e castidade, para outros pela pena redentora do trabalho manual (*labor*). [...] Se o ascetismo extremo (tudo pela alma) e a licenciosidade desenfreada (tudo pelo corpo) estavam excluídos, a relação entre corpo e alma prestava-se a todas as variações. Pode-se mesmo opô-los e exaltar seus conflitos. As representações tópicas mais comuns, que privilegiavam o “alto” frente ao “baixo” e o “dentro” frente ao “fora”, colocavam a alma acima do corpo na escala das dignidades e faziam do corpo o invólucro pesado e opaco, a “prisão” da alma.⁴³

Essa concepção é defendida, ainda no limiar da Idade Média, pelo papa Gregório Magno (590-604) que qualifica o corpo de “abominável vestimenta da alma”.⁴⁴ Gregório fala da sujeira do prazer conjugal e do perigo de se transformar em fornicção, além disso, determina a condição de adúltero ao cônjuge que ama ardentemente a sua própria mulher, ressoando os escritos de Jerônimo.⁴⁵ De acordo com Michel Sot, Gregório dizia que o homem que se relacionasse com sua mulher “deveria abster-se por algum tempo de entrar na Igreja por respeito ao lugar sagrado”.⁴⁶

Entre os teóricos medievais que versaram sobre o corpo, destaca-se Isidoro de Sevilha:⁴⁷ de acordo com Sérgio Alberto

43 LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006, p. 256.

44 LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média...** *Op. cit.*, p. 11. Favor inserir ref.

45 BRUNDAGE, James A. **La Ley...** *Op. cit.*, p. 152.

46 SOT, Michel. A gênese do casamento cristão. *In.*: **AMOR e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista *L'Histoire/Seuil*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 164.

47 Isidoro de Sevilha, nascido em Cartagena, no ano de 560 da Era Cristã, foi arcebispo de Sevilha por quase trinta anos, morreu em 636 nessa mesma cidade. Segundo Feldman, “a obra literário-religiosa de Isidoro foi apresentada no bojo de um vasto projeto educacional e pedagógico que visava a educar os cristãos e prepará-los para a segunda vinda de Jesus Cristo no final dos tempos. O projeto é ordenado em níveis diferentes que preparam o clérigo para a evangelização e a reordenação do mundo”. FELDMAN, Sérgio Alberto. *De pugna virtutum adversus vitia*: os pecados capitais na obra de Isidoro de Sevilha. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 32, n. 2, p. 175, 2010.

Feldman, Isidoro defendia que para vencer as tentações do Diabo e da carnalidade, o ser humano deveria se elevar aos céus e a Deus.⁴⁸ No discurso de Isidoro podemos ver que o bispo propôs uma economia do desejo e determinou que o cristão fiel, de coração contrito, se distanciasse dos pecados carnis ou sensoriais e se direcionasse às virtudes espirituais, a fim de se aproximar do Criador.⁴⁹ Em suma, esse caminho pode ser entendido como uma proposta de se distanciar do “mundano”, concebido como terreno e carnal.⁵⁰ Recomenda-se, então, o autocontrole e a abstinência:⁵¹ “a abstinência reprime a paixão carnal, já que, na medida em que o corpo se mortifica pela falta de comida, a alma se distancia do desejo proibido”.⁵²

A intemperança no trato com o corpo culmina nos excessos tanto no que tange a alimentação quanto no que se refere às práticas sexuais, por isso, a gula e a luxúria são colocadas discursivamente como uma dupla de pecados. Sendo assim, essa díade se tornará uma forma importante de coerção cotidiana. A sexualidade aparece sempre ao lado da mácula, haja vista que é tida como antagonista do sagrado.⁵³

Para o clero medieval, a atividade sexual, mesmo que dentro do casamento, incapacitava as pessoas de participarem do culto divino: de acordo com Brundage, a abstinência, tida como pureza ritual, era imposta aos casais para que deixassem sua vida sexual

48 FELDMAN, Sérgio Alberto. **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. Curitiba, 2004, p. 185.

49 SEVILHA, Isidoro de. *Los tres libros de las “Sentencias”*. In.: CAMPOS, Julio; RUIZ, Ismael Roca Melia. **Santos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso**. Madrid: BAC, 1971, l. 2, c. 36, v. 6 et. seq.

50 *Ibidem*, l. 2, c. 37.

51 Remontando aos ideais pregados no mundo antigo: temperança, cuidado de si e autoconhecimento.

52 SEVILHA, Isidoro de. *Los tres libros de las “Sentencias”*... *Op. cit.*, l. 2, c. 37, v. 3.

53 SOT, Michel. A gênese do casamento cristão... *Op. cit.*, p. 164.

durante três quaresmas a cada ano (páscoa, natal e pentecostes).⁵⁴ Muitos penitenciais também exigiam que os casais se abstivessem dos prazeres da carne em todos os dias de festa, além de ter que guardar três dias antes de receber a comunhão.⁵⁵

Jean-Louis Flandrin contabilizou os dias nos quais permitia-se as relações sexuais em 91 a 93 dias por ano, sem contar as menstruações, gravidez e puerpério.⁵⁶ Já Le Goff chega a outro número de dias de liberdade para os casais, abordando as consequências sociais do regramento social perpetrado pela igreja, haja vista que “esse controle sexual matrimonial [...] influirá tanto nas mentalidades medievais quanto na demografia, bastante afetada por esses 180 ou 185 dias, aproximadamente, de liberdade sexual autorizada”.⁵⁷

História da prática penitencial

O sistema de penitência foi previsto desde a Antiguidade Tardia. Agostinho já havia explanado em *De libero Arbitro* que todo o pecado deve ser reparado (*reatus poenae*): “isso está assim disposto, a fim de que a beleza do universo não seja alterada um só instante, caso a desordem do pecado se manifestasse sem ter uma reparação por um justo castigo”.⁵⁸ No entanto, a forma de se cumprir essa “reparação do pecado” sofre algumas transformações ao longo do tempo. Baschet explica que na Antiguidade Tardia e em parte do alto-Medievo, a penitência era um ritual público que só poderia ser realizado uma

54 BRUNDAGE, James A. **La Ley...** *Op. cit.*, p. 164.

55 Há de se questionar se essa exigência de purificação para gozar da comunhão fazia com que as pessoas preferissem não comungar a cair em pecado, e, se isso teria relação com a instituição, no Baixo-medievo, da obrigatoriedade da comunhão pelo menos duas vezes ao ano (Páscoa e Nascimento de Cristo) acompanhadas de uma confissão anual também obrigatória. RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja católica**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996, p. 152.

56 Cf. FLANDRIN, Jean-Louis. **O sexo e o Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

57 LE GOFF, Jacques. A Recusa do Prazer. **AMOR e Sexualidade no Ocidente...** *Op. cit.*, p. 158.

58 AGOSTINHO. **De libero arbitrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 201.

única vez e era, por consequência, geralmente adiado até a beira da morte.⁵⁹

Angela Mendes de Almeida explicita que nos tempos da Igreja primitiva, era a eucaristia que exercia sobre os pecadores o papel de controle, semelhante ao que seria desempenhado a seguir pela confissão.⁶⁰ A “confissão” praticada nesse primeiro momento, por ser pública e realizada diante da comunidade, pressupunha uma relação direta entre o pecador e Deus. Sendo assim, com o sistema de confissão comunitária a instituição ainda não havia assumido para si o poder de absolvição dos pecados como outrora assumirá, interpondo o sacerdote como o responsável por julgar os pecados e conceder o perdão.

Em um período de transição para o modelo de confissão que conhecemos hoje, os monges irlandeses introduziram um sistema de penitência tarifada, que vigorou até as proximidades do IV Concílio de Latrão. Apesar da penitência e do perdão dos pecados já serem propostos pela Igreja, esse concílio estabeleceu algumas mudanças que aprofundaram ainda mais o controle da vida do laicato pela figura da Igreja: passou-se a ser obrigatória a comunhão ao menos uma vez ao ano. Essa medida foi acompanhada da proibição de receber a eucaristia sem estar previamente purificado de seus pecados, o que resultou na obrigação de confessar, também, uma vez ao ano: “a obrigação da comunhão anual impõe, então, o dever de uma confissão igualmente anual”.⁶¹ Chauí complementa:

a evolução dos procedimentos da confissão é espantosa. Numa primeira época o confessor indagava se o penitente cometera algum dos pecados listados por

59 Entretanto, os penitenciais trabalhados no primeiro capítulo mostram que a prática da penitência, mesmo que não generalizada e formalmente instituída, já existia na Alta Idade Média. Cf. BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

60 ALMEIDA, Angela Maria de. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 12.

61 BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal...** *Op. cit.*, p. 217.

São Paulo e, no caso dos pecados sexuais, indagava se o penitente os praticara. Era, portanto, a *ação* que era julgada pecaminosa. [...] numa época seguinte o confessor passou a indagar ao penitente se, além de atos, também havia desejado praticá-los, ainda que não o tivesse feito. Agora o pecado também concerne às *intenções*.⁶²

Dessa forma, o pecado nasce sempre da vontade humana e já manifesta sua culpa antes mesmo de se traduzir em ação.⁶³ Para Delumeau, a consequência dessa mudança é uma modificação na vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres do Ocidente, que “pesou enormemente sobre as mentalidades até a Reforma nos países protestantes e até o século XX naqueles que permaneceram católicos”.⁶⁴ Tal mudança no caráter da confissão advém do modelo sancionado pelo IV Concílio de Latrão, a confissão passou a ser uma declaração direta ao sacerdote dos pecados cometidos em ato, intenção ou pensamento.

Cabe ao sacerdote conduzir essa declaração, no entanto, ao desempenhar essa função advém certas dificuldades, para tentar saná-las começa-se a produzir os chamados manuais de confissão. Dessa forma,

o cânon XXI do IV Concílio de Latrão provocou um espetacular desenvolvimento da literatura relativa ao pecado. Imagina-se com efeito que os vigários de paróquia [...] foram tomados de verdadeiro pânico ante a perspectiva de ter de interrogar e julgar regularmente suas ovelhas no tribunal da penitência. Eles precisaram de livros para esclarecê-los e guiá-los nessa pesada tarefa.⁶⁵

62 CHAUI, Marilena. **Repressão sexual: essa nossa (des) conhecida**. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 102.

63 CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. *In.*: LE GOFF, J. SCHMIDTT, J. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 342.

64 DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 – uma cidade sitiada**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 13.

65 *Idem*. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**. Bauru: EDUSC, 2003, p. 375.

Os primeiros livros que tratavam das formas de expiação dos pecados eram chamados “penitenciais” e estão ligados ao sistema de penitência tarifária. A regulamentação da vida sexual de pessoas leigas encontrou expressão num singular gênero literário:

os penitenciais. Esses livros continham catálogos de pecados e uma lista de penitências para cada um. [...] Os mais antigos penitenciais vêm dos mosteiros da Irlanda, onde foram compostos pelos abades.⁶⁶

Esses primeiros escritos de penitências, foram caracterizados por Mário Martins como “sacramentais (pelas suas relações com a confissão), ascéticos (pelos seus conselhos e normas de vida interior) e pedagógicos (duma pedagogia social que não é para desprezar)” e se tornaram arquivos de base para toda a literatura confessional produzida a seguir.⁶⁷

A partir do aparecimento das universidades (séculos XII e XIII), nascem os manuais de confessores que substituem os penitenciais. As primeiras *sumas de confissão* foram escritas por Raimundo de Peñafort, Tomás de Chobham e João de Friburgo e datam do século XIII.

As modificações na estrutura social e cultural que permitiram a gradual substituição da confissão pública para a confissão privada podem ser percebidas a partir de uma série de discussões e disputas espelhadas nos diversos Concílios conclamados a partir do século XII [...]. A exigência da confissão individual pelo cânone XXI de Latrão IV, que recomendava o ato de se confessar ao menos uma vez por ano para todos aqueles que já possuíssem condições de discernimento significou, sem dúvida, uma maior carga de atividade para os clérigos, aos quais se aconselhava paciência com os fiéis, dado que estes muitas vezes não sabiam descrever seus erros.⁶⁸

66 RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus...** *Op. cit.*, p. 161.

67 MARTINS, Mario. O Livro das Confissões, de Martin Perez. *In.*: MARTINS, Mario. **Estudos de literatura medieval**. Braga: Cruz, 1956. p. 60.

68 FERREIRA, Letícia Schneider. **Entre Eva e Maria: a construção do feminino e as representações do pecado da luxúria no Livro das Confissões de Martin Pérez**. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade

Segundo Jérôme Baschet, os manuais de confessores tentam simplificar uma matéria que vai se tornando cada vez mais densa, com o intuito de serem utilizados na prática pelos sacerdotes, mesmo os mais simples, como também a auxiliar os leigos a perceberem seus pecados e obterem êxito ao descreverem seus erros.⁶⁹ Delumeau descreve a tarefa a ser cumprida pelos manuais: esses livros deveriam ajudar os confessores, que se encontrariam em confronto com a diversidade dos pecados, indicando-lhes as maneiras de interrogar o penitente, além de como guiá-lo no seu exame de consciência e como esclarecer os móveis e as circunstâncias do pecado, assim avaliando sua gravidade e como vencer os obstáculos a confissão adequada (medo, vergonha, presunção e desespero).⁷⁰ Dessa forma, de acordo com Rivair Macedo,

a confissão auricular assegurou à Igreja e aos seus ministros um sistema de regulação dos comportamentos coletivos pelo qual o confessor não apenas detectava, mas também constituía, mediante severo interrogatório, as faltas do penitente. Nesse aspecto, o dispositivo da confissão transformava-se num mecanismo de controle social. Por outro lado, a contrição e remissão dos pecados liberavam o penitente de eventuais culpas, reconciliando-o com sua consciência e permitindo-lhe experimentar maior densidade emocional e espiritual.⁷¹

Sendo assim, Delumeau salienta que a confissão individual estipula uma *nova forma de coação*, provocando uma alteração significativa no âmbito psíquico da população medieval.⁷² De acordo com Angela Mendes de Almeida, a “moda” dos confessionais está diretamente ligada à evolução da Igreja e ao peso que os sacerdotes foram acumulando como mediadores da relação do cristão com Deus.⁷³

Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012, p. 117.

69 Cf. BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal...** *Op. cit.*

70 Cf. DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo...** *Op. cit.*

71 MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissões luso-castelhanos dos séculos XIII-XIV. **AEDOS**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 2009, p. 19.

72 DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão:** a confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das letras, 1991, p. 13.

73 ALMEIDA, Angela Maria de. **O gosto do pecado...** *Op. cit.*, p. 8.

A disciplina corporal nos penitenciais e nos confessionais

Pierre Payer, em sua obra *Sexo e os Penitenciais*, traz importantes contribuições sobre como a sexualidade estava presente nesses livros e como estes pretendiam controlá-la criando uma lista de pecados e castigos.⁷⁴ Podemos dizer que os penitenciais compõem uma rede intrincada de pecados, além dos subterfúgios imprescindíveis para a reconciliação com Deus. Dessa forma, a Igreja faria a imposição psicológica e cotidiana da “cópula justa” – a saber, o casamento e a procriação. De acordo com Ranke-Heinemann,

fica claro, pelos muitos penitenciais, por exemplo, o Decreto de Burchard de Worms (XIX, cap. 5), que os confessores tinham de perguntar às pessoas sobre a abstinência. Durante a inspeção o bispo tinha de perguntar ao clero: ‘Ensinastes aos fiéis quais os dias em que se devem abster das relações com as esposas?’ conforme se vê no penitencial do Abade Reginon de Prum (m. 915). Reginon formula as questões da seguinte maneira: ‘Tiveste relações conjugais no domingo? Então tens de fazer três dias de penitência... Tu te conspurcaste com a esposa durante a quaresma? Então tens de fazer um ano de penitência ou dar 26 *soldi*, em esmolas’.⁷⁵

Payer esclarece que todos os penitenciais contêm muitos cânones censurando vários tipos de comportamento sexual.⁷⁶ Alguns desses trabalhos dividem a matéria em tópicos, essas divisões são muito próximas, visto que há uma maneira uniformemente adotada: geralmente as categorias seguem uma distribuição que vai do geral para o específico, começando pela vida heterossexual do casamento; passando pela vida sexual dos não-casados; homossexualidade e lesbianismo; bestialidade; masturbação; castidade e poluição seminal.

Para Brundage “os penitenciais formaram um abundante e completo *corpus* bibliográfico”.⁷⁷ De acordo com o autor, em

74 Cf. PAYER, Pierre. **Sex and the penitentials**. Toronto: Toronto University, 1984.

75 RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus...** *Op. cit.*, p. 154.

76 PAYER, Pierre. **Sex and the penitentials...** *Op. cit.*, p. 19.

77 BRUNDAGE, James A. **La Ley...** *Op. cit.*, p. 161.

termos gerais, os penitenciais adotavam uma visão muito severa das inclinações sexuais tanto de homens como de mulheres e mesmo no matrimônio o sexo marital era uma concessão, haja vista que Deus permitia a relação sexual às pessoas casadas apenas com o intuito de procriar, nunca de obter prazer.

Esses escritos nos penitenciais coincidem com o pensamento ascético proposto pela Patrística, sendo assim o ideal de perfeição estaria ligado à virgindade e à castidade, visto que o prazer era uma incitação onipresente à luxúria. Bedouelle, Bruguès e Becquart complementam a posição de Brundage, dizendo que se estabelece uma hierarquia entre os comportamentos sexuais lícitos, na qual a virgindade ocupa o mais alto grau.⁷⁸ A virgindade, em sua prática, é denominada castidade, e dentro da hierarquia comportamental é seguida pela castidade na viuvez e, enfim, a castidade no interior do casamento.⁷⁹

O ideal de casamento é o josefita, já que de acordo com a tradição cristã, José e Maria nunca tiveram relações sexuais, nem mesmo depois do nascimento de Jesus. Haja vista que este casamento “foi um exemplo do bem da fé, porque em tanto se tiveram verdade que sempre viveram em virgindade e castidade [...] foi neles exemplos também de sacramento porque até a morte nunca se separaram”.⁸⁰ Ou seja, o ideal é a castidade, é viver em companhia do outro no casamento sem se deixar levar pelos impulsos sexuais, ou seja, pelos impulsos naturais do corpo.

Dessa forma, pode-se dizer que a natureza condenável do coito não estaria inibida nem mesmo dentro das relações conjugais. De acordo com Ranke-Heinemann, a crença nessa natureza sobreviveu durante um longo tempo nas ordens, nos sermões episcopais e nos confessionários:

No século XIII, em Lausanne⁸¹, cinco mulheres haviam

78 BEDOUELLE, Guy; BRUGUÈS, Jean-Louis; BECQUART, Phillippe. **La iglesia y la sexualidad: huellas históricas y miradas actuales**. Madrid: BAC, 2007, p. 30.

79 LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média...** *Op. cit.*, p. 43.

80 PÉREZ, Martin. **Livro das confissões**. Braga: Vercial, 2012, p. 354.

81 Cidade no atual território da Suíça.

dormido com seus maridos antes da festa do padroeiro. Ao entrarem na catedral, sofreram uma espécie de ataque epiléptico, que só terminou depois de confessarem a culpa perante as pessoas e prometerem não mais fazerem tais coisas no futuro.⁸²

Ao falar sobre o corpo nos confessionais, Schmidt utiliza a expressão “um corpo disciplinado” para destacar como o corpo se torna uma imagem visível da alma.⁸³ Para o autor, os modelos monásticos começaram a estar presentes também em livros destinados aos leigos. Entre estes, destacam-se os referidos manuais de confessores, que cuidam do “foro interior” e “escrutinam os desregramentos dos corpos (por exemplo, no rubor que trai a vergonha do pecado) o testemunho involuntário dos erros da alma”.⁸⁴

De acordo com Payer, a Igreja providencia uma forma de reconciliação com Deus, no caso, a confissão.⁸⁵ Porém, essa reconciliação estaria condicionada: “desde que o cristão apresentasse genuína tristeza e arrependimento por ter pecado e estivesse determinado a não voltar a pecar”.⁸⁶ Sendo assim, o autor esclarece que a confissão de uma pessoa solteira só seria válida se desde o início ela se colocasse como interessada em manter a castidade até que se casasse.⁸⁷

Payer comenta que comparou cinco livros confessionais, e que em média cada um dos livros destina quarenta e cinco por cento de seu conteúdo a tratar de pecados sexuais, visto isso, o autor se autoriza a dizer que a sexualidade ocupa lugar de destaque na literatura relativa à confissão:

82 RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus...** *Op. cit.*, p. 157.

83 SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. *In.*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval...** *Op. cit.*, p. 261.

84 *Ibidem*, p. 262.

85 PAYER, Pierre. **Sex and the new medieval literature of confession, 1150-1300.** Toronto: Pontifical Institute of medieval studies, 2009, p. 1.

86 *Ibidem*, *loc. cit.*

87 *Ibidem*, p. 1 *et. seq.*

O sexo, na verdade, é o foco predominante e uma crescente preocupação da literatura confessional do século XIII, pelo menos em muitos dos manuais. Além disso, existe uma atmosfera sexual nesses trabalhos criados pelas suas cautelas em não olhar nos rostos das mulheres, instruções para ouvir sua confissão fora do alcance do público, porém à vista, e os frequentes avisos para que os confessores fossem cuidadosos em questionar os penitentes acerca de assuntos sexuais para que não aprendam aquilo que não sabiam de antemão. Avisos similares não estão presentes nas discussões acerca de outros tipos de pecado.⁸⁸

Angela Maria Mendes de Almeida antecede Payer, quando diz que a luxúria “era o sentimento que guiava também os manuais de confessores. [...] era o pecado da carne e da paixão, por oposição à ‘razão’,⁸⁹ mas era ainda gérmen de desordem e de loucura”.⁹⁰ Segundo a autora, com o novo status dos pecados e a nova preocupação psicológica preconizada pela Igreja, a fornicação poderia ser “real e perfeita”, ou “somente mental e imperfeita”.

Payer salienta que “fornicação” foi a mais antiga e generalizada palavra para indicar o pecado sexual.⁹¹ Porém, praticamente todos os confessionais contêm algumas divisões de luxúria, essas divisões mostram grande variedade: fornicação, adultério, violação de virgens, raptos, incesto, com a adição dos pecados contra a natureza e a sodomia.⁹² Para Payer, os manuais de confessores do século XIII se baseiam mais nos dez mandamentos para condenar os comportamentos luxuriosos, do que nos sete pecados capitais.⁹³

88 PAYER, Pierre. **Sex and the new medieval literature of confession...** *Op. cit.*, p. 5.

89 Salientamos que este discurso está ganhando força, principalmente pelo retorno aristotélico do período, no qual até mesmo a fé é pensada por parâmetros racionais. Dessa forma, as paixões serão combatidas.

90 ALMEIDA, Angela Maria de. **O gosto do pecado...** *Op. cit.*, p. 92.

91 PAYER, Pierre. **Sex and the new medieval literature of confession...** *Op. cit.*, p. 76.

92 *Ibidem*, p. 91.

93 *Ibidem*, p. 93.

Entretanto, de acordo com Haliczzer, os confessionais são documentos importantes para analisar as formas de pensamento e ação medievais.⁹⁴ Contudo, esbarramos na indagação: até que ponto os confessionais manifestam apenas a doutrina da Igreja e em que medida eles realmente influenciam os corpos e mentes do laicato. Sendo assim, analisaremos os pecados do corpo no que se refere aos comportamentos luxuriosos vividos na sociedade medieval sob o prisma do olhar de Martín Pérez e do pensamento eclesiástico de seu tempo.

O Livro das Confissões, o corpo e a carnalidade

Estima-se que o *Livro das Confissões* tenha sido produzido em 1316, em Salamanca, por Martín Pérez. O autor seria um homem da Igreja, clérigo secular, graduado na universidade de Salamanca. Alguns editores classificam o *Livro das confissões* como uma obra de consulta para os confessores, um tratado de moral e direito positivo que foi escrito não só aos clérigos como também aos cristãos em geral e, portanto, foi escrito em língua vulgar. Aborda claramente as práticas que devem ser consideradas pecado, baseando-se nos sistemas de classificação presentes no mundo medieval como o decanato e o setenário, além dos pecados mortais e veniais. Entretanto, escolhe-se aqui abordar apenas as partes que falam sobre pecado do corpo relacionado aos atos sexuais.

Sobre o pecado da “fornicação”, Pérez afirma: “o sexto mandamento é não farás fornicção”.⁹⁵ Para o autor, aqueles que não guardarem o sexto mandamento e “fornicarem” cairão no pecado capital da luxúria. Pérez chama atenção dos clérigos e dos leigos para os escritos dos padres da patrística que apontam o que seria o pecado da fornicção, e dizem quando os encontros sexuais feitos pelos casados se tornam pecado mortal: “São Jerônimo diz assim:

94 HALICZER, Stephen. **Sexuality in the confessional: a sacrament profaned.** New York: Oxford University Press, 1996, p. 13.

95 PÉREZ, Martín. **Livro das confissões...** *Op. cit.*, p. 198.

em sua mulher é fornicador, o que a ama com grande ardor”,⁹⁶ pois para Jerônimo deve-se amar à sua mulher com o coração e não com o desejo carnal.

Além da proibição de fazer reinar, dentro do casamento, a cobiça do deleite da carne: “São Jerônimo [...] diz que os deleites desordenados dos casados são desavergonhados e desonestos, diante Deus por *sugidade* e por luxúria estão na escritura de Deus nomeadas”. Ele continua ainda: “que coisa pode ser mais suja, que amar a mulher legítima como outra secular”.⁹⁷ Martín Pérez traz também a posição de Agostinho dizendo: “Santo Agostinho diz quanto da *achegança* carnal desordenada, e todos os usos desordenados dos membros naturais são de Deus proibidos e por fornicação julgados”.⁹⁸

O *livro das Confissões* traz duas visões, atribuídas à patrística, sobre o matrimônio: “o matrimônio foi feito por duas coisas principais: por acrescentamento de linhagem e para se esquivar do pecado da fornicação”.⁹⁹ Pérez cita Agostinho, que diz “sem ardor de pecado se ajuntam no ofício do santo casamento”,¹⁰⁰ ou seja, o casamento é santo, por isso se torna um sacramento, é visto como um “ofício”, um serviço prestado a Deus, com a função de procriar e também de não deixar cair em luxúria/fornicação o cônjuge, servo de Deus.

Seguindo as proposições paulinas de que é melhor casar do que “abrasar-se”, os casados têm o dever de ajudar seus cônjuges a não “caírem” no pecado da fornicação, dando o débito quando lhe for reclamado: “outra amarra do matrimônio é que o marido tem o dever de dar o débito carnal à mulher e a mulher ao marido. E pode isto ser obrigado cada um deles pela Igreja a pedido do outro”.¹⁰¹ No entanto, há também regramentos no que concerne ao pagamento do débito, pois este pode se tornar também um pecado: “há maneiras,

96 PÉREZ, Martín. **Livro das confissões...** *Op. cit.*, p. 432.

97 *Ibidem*, *loc. cit.*

98 *Ibidem*, p. 432.

99 *Ibidem*, p. 409.

100 *Ibidem*, *loc. cit.*

101 *Ibidem*, p. 430.

tempos e lugares nos quais não se deve consentir”.¹⁰² Tais proposições levam ao seguinte questionamento: ‘como os casados podem pecar no ajuntamento carnal?’

Ao responder esse questionamento, apresenta-se a seguinte tabela feita a partir dos escritos de Martin Pérez:

Gradação dos pecados sexuais			
Procriação	Débito carnal	Fraqueza da carne	“Cumprir” luxúria
Sem pecado;	Sem pecado àquele que apenas concede o débito ao outro;	Um pecado venial;	Um pecado mortal.

Tendo em vista as informações apresentadas na tabela, torna-se necessário conhecer quais os meios o confessor utilizaria para saber se a cópula teria sido feita para “cumprir luxúria”. Martin Pérez lista as perguntas adequadas para classificar o pecado sexual como pecado mortal:

O corrompimento das consciências, se “são tão ‘encedidas’ que chegam a consentimento de passar os mandamentos de Deus”.¹⁰³ É quando os casados naquele ‘achegamento’ são tão saídos da razão e tão vencidos pela carne que ainda que não fossem marido e mulher, não deixariam de praticar o ato: “quando os casados aumentam o calor e o humor da luxúria ‘spertando’ a carne com suas mãos, ou com seus membros ou com ‘trebelhos’ ou com outros feios ‘*affazimentos*’”.¹⁰⁴

Pérez aponta outras formas de alcançar o desejo sexual que denotariam a prática do sexo apenas para o deleite: beber ou comer artigos que aumentassem a luxúria. Haja vista que os pecados capitais são pensados em duplas e a luxúria está atrelada à gula. Outro sinal, é a posição na qual se praticou o ato sexual:

102 PÉREZ, Martin. **Livro das confissões...** *Op. cit.*, p. 430

103 *Ibidem*, p. 431.

104 *Ibidem*, *loc. cit.*

o ‘ajuntamento dos casados’ se torna um pecado mortal quando por deleite maior se ‘achegam’ não como Deus ordenou, mas [...] mudando a ordem e o uso natural da geração, por mudança na posição do barão e da fêmea, por ‘avessamento’ dos corpos, por ‘usamento’ contra natura dos membros, um com o outro.¹⁰⁵

O quarto sinal é o “*trespassamento*” dos tempos proibidos. Pérez nos explicita os tempos proibidos para o “ajuntamento” dos casados: o tempo do fluxo de sangue natural, os dias de jejum que a Igreja estabeleceu, as festas grandes que são dias de oração e procissão, bem como os domingos.¹⁰⁶ Quando os casados não guardam os tempos que são proibidos, para Pérez eles pecam em dois casos: contra os mandamentos; e dão sinal de que tem relações sexuais por cumprimento de luxúria, mais que por fraqueza da carne:¹⁰⁷

se houver ‘*chegança*’ a ela em momento ‘*menstruoso*’ jejue três dias em pão e água. E se depois que ela estiver grávida, cinco dias a pão e água. Se dos quarenta dias antes do parto, jejue vinte dias, se depois do parto antes que seja ‘*porgada*’ jejue quarenta dias.¹⁰⁸

O último sinal está atrelado ao lugar no qual foi praticado o ato libidinoso: “o quinto sinal deste pecado se pode em os casados tomar parte do lugar, assim como acontece na igreja, ou em cemitério, ou em outro lugar sagrado.”¹⁰⁹

Conclusão

Como abordamos ao tratar os aspectos teóricos atrelados a essa temática, a disciplinarização do corpo está baseada no controle dos locais, das datas, das formas e meios de se exercer as funções corporais. No caso do enfoque aqui trabalhado podemos ver como

105 PÉREZ, Martin. **Livro das confissões...** *Op. cit.*, p. 432.

106 *Ibidem*, p. 433.

107 *Ibidem*, p. 432.

108 *Ibidem*, p. 354.

109 *Ibidem*, p. 435.

a instituição eclesiástica age como disciplinarizadora e civilizadora dos corpos no que tange à vida sexual da população medieval. As prescrições da Igreja, o controle que pretende, estão inseridos no ideal civilizador proposto não só pelo discurso religioso como também pela sociedade.

Conclui-se então que o documento Livro das Confissões está inserido no discurso moralizante católico e não só escolhe fazer parte dessa ideologia, como é fruto dela, são os escritos dos padres da patrística que lhe conferem sentido, lhe dão razão de ser, assim como a existência de leigos e clérigos que apresentam interesse nas doutrinas que Martín Pérez se propõe a propagar e divulgar de forma simples e acessível, em língua vernácula, para a Península Ibérica do século XIV.

Referências bibliográficas

Fontes

AGOSTINHO. **De libero arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las "Sentencias"*. In.: CAMPOS, Julio; RUIZ, Ismael Roca Melia. **Santos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso**. Madrid: BAC, 1971.

PÉREZ, Martín. **Livro das confissões**. Braga: Vercial, 2012.

Bibliografia

ALMEIDA, Angela Maria de. **O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BEDOUELLE, Guy; BRUGUÈS, Jean-Louis; BECQUART, Phillippe. **La iglesia y la sexualidad: huellas históricas y miradas actuales**. Madrid: BAC, 2007.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.

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

BRUNDAGE, James A. **La Ley, El Sexo Y La Sociedad Cristiana En La Europa medieval**. México: fondo de cultura econômica, 2001.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. *In.*: LE GOFF, J. SCHMIDTT, J. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Algés: Difel, 1988.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual**: essa nossa (des) conhecida. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CIRIBELLI, Marilda Corrêa. Emancipação e liberação sexual das mulheres na República romana (II e I séculos a. C.). **Phônix**, Rio de Janeiro, 2002.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**: a confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das letras, 1991,

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800 – uma cidade sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FABRIZ, Rinaldo; GOZZINI, Vilma. **A mulher na Igreja primitiva**. São Paulo: Paulinas, 1986.

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

FELDMAN, Sérgio Alberto. **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. Curitiba, 2004.

FERREIRA, Letícia Schneider. **Entre Eva e Maria: a construção do feminino e as representações do pecado da luxúria no Livro das Confissões de Martin Pérez.** Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

FLANDRIN, Jean-Louis. **O sexo e o Ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber.** v. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Vozes, 1987.

HALICZER, Stephen. **Sexuality in the confessional: a sacrament profaned.** New York: Oxford University Press, 1996.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IGGERS, Georg. Desafios do século XXI a Historiografia. **História da Historiografia**, Minas Gerais, n. 4, p 105 – 124, 2010.

LE GOFF, Jacques. A Recusa do Prazer. *In.*: **AMOR e Sexualidade no Ocidente.** Edição Especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC, 2006.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissões luso-castelhanos dos séculos XIII-XIV. **AEDOS**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 2009, p. 19.

MARTINS, Mario. O Livro das Confissões, de Martin Perez. *In.*: MARTINS, Mario. **Estudos de literatura medieval.** Braga: Cruz, 1956. p. 60.

MAZIOLI, Anny Barcelos. **Corpo, sexo e poder no Livro das confissões de Martin Pérez**. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

MAZIOLI, Anny Barcelos. Corpo, sexo, pecado e condenação no baixo-medievo: o papel das confissões na efetivação do domínio clerical sobre a vida dos casados. **Ágora**, Vitória, n. 23, 2016.

MUCHEMBLED, Robert. **O Orgasmo e o Ocidente**: uma História do Prazer do Século XVI a nossos dias. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PAYER, Pierre. **Sex and the new medieval literature of confession, 1150-1300**. Toronto: Pontifical Institute of medieval studies, 2009.

PAYER, Pierre. **Sex and the penitentials**. Toronto: Toronto University, 1984.

PRIORE, Mary Del. A história do corpo e a Nova História: uma autópsia. **Nova História**, n. 23, p. 49-55, 1994.

PORTER, Roy. História do corpo. *In.*: BURKE, Peter. **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja católica; tradução Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

RUST, Leandro Duarte. A “terceira geração dos *Annales*” e o exorcismo do tempo. **Biblos**, Porto Alegre, v. 22, n. 1, p. 47-60, 2008.

SALISBURY, Joyce E. **Pais da igreja, virgens independentes**. São Paulo: Scritta, 1995.

SILVA, Marcelo Moraes. Norbert Elias e Michel Foucault: apontamentos para uma tematização relacional da noção de poder. **Interthesis**, Florianópolis, vol. 11, nº 1, p. 254-275, jan/jun de 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2014v11n1p254>. Acesso em: 26 dez. 2016.

SOT, Michel. A gênese do casamento cristão. *In.*: **AMOR e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.

VEYNE, Paul. **A sociedade romana**. São Paulo: Edições 70, 1993.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In.*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

“Porque os judeus crucificavam uma imagem de cera, semelhante a seu filho”: uma análise da profanação sacrílega de elementos sagrados nas cantigas de Santa Maria

Ingrid Alves Pereira¹

Este trabalho apresenta-se de forma subdividida por temas. Inicialmente, abordaremos sucintamente o reinado de Afonso X e em seguida, sua relação com os judeus. Adiante, apresentaremos a influência do culto mariano ibérico na literatura, tendo as *Cantigas de Santa Maria* como um dos seus expoentes. Nesta obra, pretendemos analisar um aspecto bastante recorrente da literatura medieval quando se trata dos judeus, a profanação de imagens e crucifixos. As *Cantigas de Santa Maria*, como parte de uma literatura cristã medieval, contêm alguns poemas em que os judeus são representados de forma caricaturada e geralmente desempenhando um papel marginal. São vários os exemplos citados nas *Cantigas* representando essa parcela da sociedade negativamente. Nesta obra, encontramos uma projeção dos mitos antijudaicos que contribuíram para forjar o imaginário cristão dos judeus em seus aspectos mais negativos.

Sobre Afonso X, o rei sábio

Afonso X viveu no século XIII e foi um importante rei em sua época recebendo o sobrenome de Rei Sábio, devido à sua inteligência, erudição e sabedoria, bem como pelo desenvolvimento intelectual e cultural que ocorreu em seu reinado.² De grande

1 Mestranda em História pela Universidade Federal do Espírito – UFES. Bolsista Fapes. Contato: ingridap_@hotmail.com

2 BORGE, Ignacio Á. **La plena Edad Media siglos XII – XIII**. Espanha: Editorial Síntesis, 2010, p. 144.

capacidade e talento, soube administrar e ainda aumentar as conquistas realizadas por seu pai Fernando III.

Foi um intelectual e poeta e procurou cercar-se de artistas, coordenando a produção de uma vasta e excepcional gama de obras, desde jurídicas, científicas, históricas e até mesmo literárias. Nenhum rei na Espanha medieval protagonizou empreendimentos tão sumamente variados como Afonso X.³

Foi pioneiro de uma empreitada cultural no século em que viveu, não existindo outro rei em qualquer parte da Europa contemporâneo a ele que tenha feito tantas obras.

Em seu reinado, a cultura recebeu lugar de destaque, dando um novo estilo a sociedade castelhana. Através de suas obras deu origem a um verdadeiro renascimento cultural e intelectual, adotando a língua castelhana como oficial em todo seu governo.

O Rei Sábio dedicou-se a organização de uma infinidade de estudos, pois, tinha o objetivo de elevar o nível cultural do seu povo. Reconhecia o saber como manifestação divina e suas obras como representantes da manifestação de Deus, colocando a humanidade em contato com o sagrado. Diante desta missão, elaborou obras de caráter histórico, legislativo e poético que serviram imensamente a posteridade. Américo Castro afirma que, a colaboração cultural entre cristãos, muçulmanos e judeus nos tempos de Afonso X foi muito estreita, constituindo uma síntese de cultura cristã-judaica-islâmica.⁴

Afonso X e sua relação com uma minoria religiosa: os judeus

Quando Afonso X chega ao poder existia uma política que havia sido consolidada por dois séculos de tradição em tolerância

3 BARUQUE, Julio Valdeón. *Afonso X el Sabio: semblanza de su reinado*. *Revista de Occidente*, n. 43, p. 15, 1984.

4 CASTRO, Americo. *Espanha en su história: cristianos, moros y judios*. Madrid: Critica, 2001, p. 68.

e proteção às minorias, sob o reinado de Afonso X isso não foi diferente. Essas minorias eram basicamente a população judaica e muçulmana.

Na fala de Albert Bagby, se fosse para escolher um período da história espanhola, que poderia ser considerada favorável aos judeus, ele teria que ser o reinado de Alfonso X. Segundo ele, quem estuda o assunto atesta que o reinado de Alfonso era ideal para os judeus, bem como para outras “raças” e nacionalidades, especialmente para aqueles que poderiam fazer contribuições intelectuais e profissionais.⁵

A população judaica no reino de Castela e Leão era numerosa, de acordo com dados fiscais de 1290 havia cerca de 3600 famílias. Viviam em maior parte nos centros urbanos, destacando a importância da comunidade judia na cidade de Toledo. Ocupavam-se basicamente de todos os tipos de serviço, a maioria eram de artesãos e comerciantes (tendeiros), uma minoria dessa população era composta de mercadores, prestamistas, médicos e arrecadadores de impostos. Essa parcela de judeus alcançou riquezas e influência na sociedade castelhana.⁶ Antonio Torremocha Silva a esse respeito nos diz que:

os judeus de alto nível econômico foram escalando - debaixo da proteção real - ao longo do século XIII importantes cargos na Corte e na administração do reino. Enquanto, o restante dos membros da comunidade judaica mantinha com a população cristã relações, a princípio, pautadas pela desconfiança mútua, quando não por um velado enfrentamento religioso ou racial.⁷

No reinado de Afonso X, há uma grande produção legislativa que objetivava reestruturar as normas relativas aos judeus e a outras minorias. No que tange a condição jurídica e social dos

5 BAGBY, Albert I. *The Jew in the Cántigas of Alfonso X, El Sabio*. **Speculum**, v. 46, n. 4, p. 670, 1971.

6 O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sabio: El reinado de Alfonso X de Castilla**. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 133 *et. seq.*

7 SILVA, Antonio Torremocha. *Las Cortes de Castilla y León y las disposiciones sobre judíos (1250-1350)*. **Eúphoros**, n. 1, p. 63, 1994. Tradução nossa.

judeus sob Afonso X, é notório uma posição de inferioridade trazida nos ordenamentos da Corte⁸, no *Espéculo* e no *Fuero Real*, que posteriormente se refletiram nas *Partidas*.

Nessas legislações existia uma série de restrições sociais que visavam separar o elemento estranho da sociedade cristã, nesse contexto, adotaram-se medidas que limitaram o contato entre eles. Essas medidas restritivas tinham o objetivo de impedir o contato e consequentemente o proselitismo de cristãos e sua eventual conversão ao judaísmo e ao islamismo.⁹

As restrições sociais eram seguidas de uma série de proibições, como exemplo disso, a exogamia, ou seja, o matrimônio com pessoas de outra religião. Era proibido também que judeus e cristãos comessem e bebessem juntos, que tomassem banho juntos e a exigência a partir do IV Concílio de Latrão¹⁰ do sinal que distinguia os judeus dos cristãos. Porém, como dito anteriormente a prática cotidiana não se refletia na lei, tanto que nas cortes não existiam nenhum ordenamento que obrigava os judeus a usar esse distintivo.

As minorias religiosas nunca chegaram a integrar-se na vida política e jurídica da comunidade em que viviam. Nessa época, seguia um pensamento ainda baseado em legislações civis e canônicas de períodos anteriores que proibiam as minorias de exercer cargo de autoridade sobre os cristãos, de maneira que o poder de seu cargo não viesse a oprimir os cristãos, por isso era

8 Corte aqui tem o sentido de uma reunião de representantes da sociedade.

9 FELDMAN, Sergio A. Tolerância e marginalidade. Os judeus na legislação castelhana do séc. XII e início do séc. XIV. **Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade**. ANPUH/SP - UNESP, Franca. 6 a 10 de setembro de 2010, p. 7.

10 O Quarto Concílio de Latrão foi convocado pelo papa Inocêncio III, tendo o concílio se reunido em 15 de novembro de 1215. Diante das diversas heresias que contestavam doutrinas cristãs fundamentais, o concílio proclamou dogmaticamente doutrinas sobre os sacramentos, como a transubstanciação e a confissão dos pecados anualmente. Foram emitidos procedimentos detalhados para a eleição dos bispos, e a corrupção clerical foi combatida. Entre outras coisas, o concílio incentivou a criação de escolas e uma formação mais elevada do clero. O concílio também ordenou que os judeus usassem marcações especiais de identificação em suas roupas.

lhe vedado o exercício de funções públicas. No entanto, sabe-se da utilização dos serviços dos judeus nas cortes, principalmente os médicos, arrecadadores de impostos e prestamistas.

Segundo Bagby, estas tarefas desempenhadas pelos judeus na sociedade castelhana levaram muitas vezes, à penetração de judeus em lugares altos na vida política, econômica, social do reino, e por frequentarem locais distintos, em detrimento dos cristãos, os judeus passaram a ser profundamente odiados por esse grupo da população.¹¹

Essas minorias viviam em separado e formavam suas próprias comunidades. Os judeus residiam em um distrito urbano conhecido como *judería*¹² e nela formavam sua própria *aljama* que era presidida por um ancião. Quando existia um problema entre os judeus, o conselho de anciãos da judería era quem julgava a questão baseado nas leis judaicas, mas quando o pleito era das minorias com a população cristã o pleito era julgado por juízes cristãos. Com relação ao pleito das minorias com os cristãos, existia uma série de proibições que compuseram as legislações castelhanas. Entre elas destaca-se a proibição de mouros, judeus e hereges darem testemunho contra os cristãos, todavia o contrário era permitido.

Um dos assuntos que mais suscitou atrito entre judeus e cristãos foi o comércio e o empréstimo de dinheiro, sendo este um assunto muito recorrente nos ordenamentos e nas Cortes entre 1258 a 1348.¹³ Sobre isso, Afonso X fixou as taxas em 33% durante as Cortes de Sevilha e confirmou no *Fuero Real*.¹⁴

No contexto da Idade Média, a liberdade religiosa das minorias era garantida dentro de certos limites, pois havia inúmeras restrições e dificuldades para professá-la. As *Partidas*, como reflexo de uma literatura cristã, assinalavam que a Igreja, os imperadores e os reis

11 BAGBY, Albert I. *The Jew in the Cántigas of Alfonso X...* Op. cit., p. 670.

12 Judería é a denominação tradicional do bairro judaico, e aljama é a parte de uma cidade em que se concentravam as casas e os estabelecimentos dos judeus.

13 SILVA, Antonio Torremocha. *Las Cortes de Castilla y León y las disposiciones sobre judíos (1250-1350)...* Op. cit., p. 66.

14 O'CALLAGHAN, Joseph F. *El Rey Sabio...* Op. cit., p. 145.

almejavam que os judeus vivessem entre os cristãos em uma situação de cativo perpetuo em lembrança a morte crucificação de Cristo.¹⁵ Dwayne Carpenter também partilha da mesma ideia de O'Callaghan, quando cita que os judeus são tolerados na sociedade cristã como lembrança da morte e crucificação de Jesus.¹⁶ Essa ideia é inspirada na teologia de Agostinho de Hipona que desenvolve o conceito de Povo-Testemunha para os judeus. Em decorrência desse pensamento a legislação restringia e até mesmo proibia os judeus de serem totalmente livres para expressar sua religião.

As minorias no reinado de Afonso X eram toleradas e aceitas no seio da sociedade cristã, a partir do momento em que se dispunham a aceitar e a seguir as regras e a forma de vida estabelecida pelo grupo dominante. A sociedade medieval foi marcada por uma forte discriminação religiosa e de caráter predominantemente excludente, pautando-se no direito romano e canônico fundamentando por séculos a posição de inferioridade dos judeus na sociedade em que se inseriam.

A influência do culto mariano na literatura medieval ibérica: *as cantigas de Santa Maria, de Afonso X*

O culto à Virgem Maria teve ascensão no século XII associa a imagem de Maria como ideal feminino a ser seguido pelas mulheres religiosas. De acordo com Hilário Franco Jr,¹⁷ uma das mais importantes transformações ocorridas no âmbito sócio/teológico no ocidente medieval foi o desenvolvimento do culto mariano.

A partir do “século XII houve uma humanização do Cristianismo e a recuperação da figura de Maria, nesse contexto, era

15 O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sabio...** *Op. cit.*, p. 145.

16 CARPENTER, Dwayne E. **Alfonso X and the Jews: an edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 “De los judíos”**. California: University of California Press, 1986, p. 59.

17 FRANCO JUNIOR, Hilário. AVE EVA! inversão e complementaridade de um mito medieval. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 53, 1996.

vista como a mãe de todos, a melhor intercessora junto a seu Filho”.¹⁸ A Virgem, nesse contexto se torna objeto de muitas obras teológicas, representações iconográficas, dentre outras. Inseridos neste momento da história, Afonso X e Gonzalo de Berceo, escrevem obras de louvor à Virgem entre as quais destacamos as *Cantigas de Santa Maria* e os *Milagros de Nuestra Señora*, objeto de análise deste trabalho. Nas palavras do autor:

ela se transformou em uma das grandes expressões da humanização que ocorria no cristianismo medieval; mais especificamente, a principal expressão da feminilização do sentimento religioso. Já se calculou que as narrativas medievais de milagres atribuídos a ela somam em latim mais de duas mil, em francês 490 em versos e 600 em prosa, em galego mais de 350, em inglês 61, além de coleções em espanhol, alemão, norueguês e outras línguas. E continua sendo ainda hoje, na longa duração histórica, a maior intercessora por milagres e o maior objeto de peregrinações.¹⁹

A partir da fala de Franco Jr, podemos ter a dimensão da importância e do crescimento da compilação dos gêneros marianos durante a Idade Média.

As *Cantigas de Santa Maria* são uma grande coleção de poemas escritos e compostas durante o seu reinado sendo escritas em galego-português ao invés do castelhano. Afonso X utiliza o galego português, porque este era o idioma de prestígio reservado a produção poética peninsular na Idade Média.²⁰ As poesias líricas galegas eram típicas nas cantigas de amor ou de amigo e nas cantigas de escárnio e de maldizer.²¹

As *Cantigas de Santa Maria* foram compiladas na Corte do Rei Sábio constituindo um corpo formado por 420 poemas

18 FRANCO JUNIOR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros**. Feudoclericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 78.

19 *Idem*. AVE EVA... *Op. cit.*, p. 54.

20 MONGELLI, Lênia Márcia. **Fremosos Cantares**. Antologia da lírica medieval galegoportuguesa. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 282.

21 O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sabio**... *Op. cit.*, p. 184 *et. seq.*

musicados e referem-se em grande parte aos milagres realizados por intermédio da Virgem Maria. O valor artístico desta grande obra é indiscutível em razão de tratar-se da maior fonte de música não litúrgica e do maior conjunto de poemas medievais.²²

O conjunto de poemas constitui uma riquíssima fonte de informações sobre os diversos aspectos da sociedade ibérica à época do rei, como também a respeito de fatos marcantes ocorridos em seu reinado e até mesmo sobre questões pessoais envolvendo sua vida e sua família. Sobre as *Cantigas*, encontra-se na obra de O'Callaghan descrito da seguinte maneira:

as Cantigas nos informam, por exemplo, sobre a ascendência do rei, suas atitudes em relação aos mouros, a natureza do conflito entre cristãos e mouros, seu projeto de cruzada ao Marrocos, a invasão da Espanha por Marrocos e as tentativas de repovoamento de Cádiz e do Porto de Santa Maria; mas acima de tudo, elas revelam os sentimentos do rei em relação à deslealdade da nobreza, às suas frequentes doenças e ao seu medo do fogo do inferno e da danação eterna. A Virgem Maria aparece em toda a obra como sua advogada, protetora e consoladora. Através de seus atos maravilhosos, o rei acreditava poder triunfar sobre seus inimigos e adversários que o cercavam dentro e fora de seus reinos. Ao mesmo tempo em que não precisamos compartilhar de sua crença em milagres ou no papel ativo desempenhado pela virgem em sua vida e na de seu reino, podemos aceitar como autêntico a essência e muitos dos detalhes das histórias que ele nos conta.²³

Como fontes históricas, as *Cantigas de Santa Maria* oferecem possibilidades múltiplas de análises sobre variados aspectos do reinado de Afonso X.

22 KLEINE, Marina. **El rey que es fermosura de Espanna**: imagens do poder real na obra de Afonso X, o sábio (1221-1284). Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005, p. 26.

23 O'CALLAGHAN, Joseph F. **Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: a poetic biography**. Boston: Brill, 1998, p. 5 *et. seq.* Tradução nossa.

As *Cantigas de Santa Maria* fazem parte de uma literatura mariológica muito forte no século XIII, sendo este, a idade de ouro do culto a Maria no ocidente.²⁴ O rei Afonso X, denominado como o Sábio,²⁵ vivendo nesse tempo foi influenciado pelo culto mariano, tendo dedicado-se a escrita desta rica obra. Esse século é testemunha da proliferação intensa do gênero das compilações de milagres marianos, dos quais os reis hispânicos não poderiam estar de fora.

Em Castela destacam entre todos eles os *Milagres de Nossa Senhora* de Berceo, o *Liber Maria* de Gil de Zamora e, particularmente, as *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X.²⁶ Estas últimas chegaram até nós através de quatro manuscritos ricamente decorados.²⁷

Afonso X, inovou com a escrita das *Cantigas de Santa Maria*, dando a sua coletânea um formato de um rosário, pois a cada dez narrativas de milagres insere uma cantiga de louvor a Virgem. Esta obra confere um andamento circular, apresentando assim uma coerência tamanha em quaisquer que sejam os horizontes temáticos, sempre se retorna a Nossa Senhora, de quem o rei se fez trovador.²⁸

A representação dos judeus nas cantigas de Santa Maria

As representações do mundo social são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. A partir disso, para cada caso, há um necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.²⁹ Além disso, como as

24 LEÃO, Ângela Tonelli Vaz. **Cantigas de Afonso X a Santa Maria**: antologia, tradução, comentários. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2011, p. 17.

25 Sobre a “autoria” das *Cantigas de Santa Maria*, há um questionamento se são da lavra do próprio Rei, se ele compôs uma grande parte ou se atuou apenas como o coordenador do amplo projeto de reunir milagres em louvor da Virgem.

26 RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino. *La dialéctica texto-imagen. A propósito de La representación del judío en las “Cantigas de Santa María” de Alfonso X. Anuario de estudios medievales*, v. 37, n. 1, p. 214, 2007.

27 *Ibidem*, loc. cit.

28 MONGELLI, Lênia Márcia. **Fremosos Cantares...** *Op. cit.*, p. 282.

29 CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações.

representações sociais são dotadas de símbolos, que muitas vezes dizem mais do que aquilo que realmente mostram ou enunciam, é algo que vai além do que se vê, carregam sentidos ocultos que foram construídos no seio da sociedade ao longo da história que aos poucos foram internalizando no inconsciente do coletivo e passaram lentamente a se apresentar como naturais, dispensando reflexões.³⁰

Nessa lógica, se insere o judaísmo como um tipo de manifestação religiosa típica de um grupo que possui uma identidade em comum, ou seja, se consideram pertencentes ao grupo por terem características, ritos e hábitos semelhantes; nisso há uma coesão social, em que o indivíduo se identifica como parte de um todo, de uma coletividade que o representa. No Ocidente medieval, com a hegemonia do Cristianismo, o diferente a ele passa a ser estigmatizado. Segundo Pesavento a identidade é algo relacional, na medida em que se constitui a partir da identificação de uma alteridade.³¹ Assim, a identidade e a alteridade só passam existir de fato a partir do sistema de projeções das representações dos indivíduos e grupos. Nesse ínterim, quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade.³²

A imagem acerca do judeu na Idade Média foi por diversas vezes associada a qualitativos negativos e pejorativos. Nesse contexto medieval de Reconquista, houve a intenção em demonstrar a inferioridade judaica, sendo os judeus desumanizados e até mesmo associados ao demônio.

A construção negativa da imagem do judeu foi transmitida por meio de poesias, como as *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X, pelas legislações que visavam sua restrição e submissão na sociedade de maioria cristã e por mitos antijudaicos que contavam de sua perfídia e malignidade. Dessa forma, o conjunto de práticas que maculavam os judeus irá influenciar profundamente a realidade vigente.

Lisboa: Difusão, 1990, p. 17.

30 PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 41.

31 *Ibidem*, p. 90.

32 SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petropolis: Vozes, 2004, p. 91.

Acusação de profanação contra a comunidade judaica: um estudo de caso.

Tema recorrente nas *Cantigas* a respeito dos judeus é a profanação das hóstias consagradas, imagens e crucifixos. Profanar significa tratar com irreverência ou sem respeito coisas sagradas; macular. Esse tratamento com relação ao sagrado está ligado com a reafirmação do dogma da transubstanciação pelo IV Concílio de Latrão em 1215, que acredita na presença real de Cristo na Eucaristia a partir da consagração dos elementos utilizados.

No medievo, uma acusação comum aos judeus era a profanação das representações marianas e de Cristo. Como castigo pelo que fizeram, o destino final mais comum dado aos judeus nas *Cantigas de Santa Maria*, é a punição com a morte tendo o inferno como destino principal.

Na Cantiga de Santa Maria de número 12 traduzida por Ângela Vaz Leão intitulada *Como Santa Maria se queixou em Toledo, no dia de sua festa de agosto, porque os judeus crucificavam uma imagem de cera, semelhante a seu filho*.³³ Um exemplo sobre a profanação se passa na cantiga a seguir:

*Muito ofende a Santa Maria,
Quem seu Filho dá desgosto.*

*É sobre isso um grande milagre vos quero agora contar,
Que a Rainha do Céu quis em Toledo operar,
no dia em que Deus a foi coroar,
na sua festa, que cai no mês de agosto.*

*O Arcebispo, esse dia, missa cantada celebrou;
e, quando entrou na Secreta e o povo se calou,*

³³ LEÃO, Ângela Tonelli Vaz. *Cantigas de Afonso X a Santa Maria... Op. cit.*, p. 54.

*ouviram voz de mulher que lhes falou,
mui piedosa e cheia de desgosto.*

*E a voz, como a chorar, dizia: “Ai Deus, ai Deus,
como é grande e provada a perfídia dos judeus,
pois mataram meu filho, que era dos seus,
e até hoje paz não querem conosco.”*

*Tendo cantado a missa, o arcebispo da igreja saiu
e disse a todos o que daquela voz ouviu;
e toda a gente assim lhe redarguiu:
“Isso fez o povo judeu, ao mal disposto.”*

*Então todos, correndo, começaram a se dirigir
direto ao bairro judeu, e acharam, sem mentir,
a imagem de Cristo, a quem iam ferir
os judeus e cuspir-lhe no rosto.*

*E, além disso, mandaram os judeus uma cruz fazer,
Onde queriam logo aquela imagem erguer.
Por isso, acabaram todos por morrer,
Assim se mudando em dor seu gosto.*

Na Cantiga de número 12, o milagre narrado passou em Toledo, no dia da Assunção de Maria (15 de Agosto), durante a Missa solene que estava sendo celebrada pelo arcebispo. Ao entrar a Missa na secreta (parte em que deve reinar absoluto silêncio), todos ouviram uma voz de mulher que, como em pranto, se queixava da *perfídia dos judeus*, que mataram seu filho, sendo ele também judeu e, ainda, que não queriam paz com os cristão. Após ter cantado a missa, o Arcebispo disse a todos que também ele ouvira aquela voz. Então, correram os cristãos à judiaria, onde

acharam os judeus a maltratar uma imagem de Jesus, cuspidolhe no rosto e preparando-se para pregá-la numa cruz que para isso haviam mandado fazer. A reação dos cristãos foi imediata: mataram todos os judeus, transformando em dor o seu prazer.³⁴

Conclusão

Torna-se necessário refletir sobre os ideais que são transmitidos pela poesia e sobre o grupo social que esses ideais representavam. Pois o autor ao falar, está inserido em um contexto social que precisa ser levado em consideração. Numa sociedade de maioria iletrada, a arte de ser poeta era geralmente da aristocracia, no entanto, se difundia para as camadas populares principalmente por meio da oralidade, atingindo diferentes grupos sociais, além de popularizar os temas e as questões abordadas.³⁵

As *Cantigas de Santa Maria* foram uma das obras poéticas mais importantes de Afonso X, tendo um amplo alcance na sociedade de sua época. Assim, por meio da oralidade, cada vez mais ia se difundindo no pensamento das pessoas os mitos reproduzidos por essa literatura, atingindo espaço não só na Idade Média, como também na contemporaneidade. O fim do século XIV experimentou a crescente intolerância antijudaica que conseqüentemente levou à expulsão dos judeus da Península Ibérica.

Referências bibliográficas

- BAGBY, Albert I. *The Jew in the Cántigas of Alfonso X, El Sabio*. **Speculum**, v. 46, n. 4, p. 670-688, 1971.
- BARUQUE, Julio Valdeón. *Alfonso X el Sabio: semblanza de su reinado*. **Revista de Occidente**, n. 43, p. 15-28, 1984.

³⁴ LEÃO, Ângela Tonelli Vaz. *Cantigas de Afonso X a Santa Maria... Op. cit.*, p. 174.

³⁵ KLEINE, Marina. *El rey que es fermosura de Espanna... Op. cit.*, p. 27.

BORGE, Ignacio Á. **La plena Edad Media siglos XII – XIII**. Espanha: Editorial Síntesis, 2010.

CARPENTER, Dwayne E. **Alfonso X and the Jews: an edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 “De los judíos”**. California: University of California Press, 1986.

CASTRO, Américo. **España en su historia: cristianos, moros y judíos**. Barcelona: Editorial Crítica, 1983.

CASTRO, Americo. **España en su história: cristianos, moros y judíos**. Madrid: Critica, 2001, p. 68.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão, 1990.

FELDMAN, Sergio A. Tolerância e marginalidade. Os judeus na legislação castelhana do séc. XII e início do séc. XIV. Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade. ANPUH/SP - UNESP, Franca. 6 a 10 de setembro de 2010, p. 7.

FRANCO JUNIOR, Hilário. AVE EVA! inversão e complementaridade de um mito medieval. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 52-67, 1996.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros**. Feudoclericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

KLEINE, Marina. **El rey que es fermosura de Spanna: imagens do poder real na obra de Afonso X, o sábio (1221-1284)**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

LEÃO, Ângela Tonelli Vaz. **Cantigas de Afonso X a Santa Maria: antologia, tradução, comentários**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2011.

MONGELLI, Lênia Márcia. **Fremosos Cantares**. Antologia da lírica medieval galegoportuguesa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

O'CALLAGHAN, Joseph F. **Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: a poetic biography**. Boston: Brill, 1998.

O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sabio**: *el reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino. *La dialéctica texto-imagen. A propósito de La representación del judío en las "Cantigas de Santa María" de Alfonso X*. **Anuario de estudios medievales**, v. 37, n. 1, pp. 213-243, 2007.

SILVA, Antonio Torremocha. *Las Cortes de Castilla y León y las disposiciones sobre judíos (1250-1350)*. **Eúphoros**, n. 1, p. 61-76, 1994.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004,

O sacrifício ritual do *Kidush HaShem* na Lei judaica: entre a proibição, a exceção e a regra¹

Karla Constancio de Souza²

Entre os eventos mais singulares da Primeira Cruzada estão os massacres que as comunidades judaicas germânicas *ashkenazim*³ do Vale do Reno foram submetidas no ano de 1096. As consequências da reação desses judeus diante do desafio em enfrentar o jugo dos cruzados, reverberaram na criação de uma nova prática martirológica judaica propriamente *ashkenazi*, advinda da representação e ressignificação que os apologistas dos mártires de 1096 fizeram das ações singulares tomadas coletivamente por esses judeus ameaçados diante da escolha entre a idolatria ou a morte.⁴ Assim, bandos de cruzados liderados por pequenos nobres aderiram à chamada do papa Urbano II (1095) que clamava por libertar a Terra Santa do domínio dos muçulmanos, e no seu caminho até Jerusalém, comunidades judias foram concebidas pelos cristãos como uma amostragem dos *infiéis traidores de Cristo*, semelhantes àqueles os

1 O presente capítulo compõe parte de nossa dissertação defendida no ano de 2018 sob o título *As narrativas judaico-cristãs sobre o martirológico ashkenazi medieval (sécs. XI e XII): construção e ressignificação do Kidush haShem nas crônicas hebraicas e latinas*.

2 Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), e licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: karla.constancio.s@gmail.com.

3 *Ashkenazim* (heb. sing. *ashkenazi*), refere-se à etnia judaica que habitava *Ashkenaz*, região que, no judaísmo, compreende os territórios entre o norte da Europa, norte da Europa Oriental até a Grã-Bretanha.

4 Os casos de escolha entre idolatria ou o suicídio ritual deram-se nos episódios em que cruzados e populações citadinas encurralaram os judeus em algumas localidades urbanas do Sacro-Império, como as cidades de Mogúncia (Mainz), Colônia (Köln), Espira (Spira), Vormácia (Worms), entre outras, a fim de tentar batizá-los à força. Neste momento em especial, um grande número de judeus optou pelo sacrifício ritual em lugar de aceitar o batismo cristão, que, de acordo com a Lei, era considerado idolatria, como veremos mais detalhadamente adiante neste capítulo.

quais iriam até o Oriente para combater, portanto também passíveis de serem subjugadas. Esse discurso dos cruzados cristãos em relação aos judeus europeus pode ser verificado nas crônicas hebraicas e latinas que registraram os eventos entre fins do século XI e metade do século XII.⁵ Em meio a esta conjuntura pudemos observar uma mudança no padrão comportamental coletivo das comunidades judaicas em situação de ameaça à sua própria existência e o livre exercício de sua religiosidade. Ao longo deste capítulo empregamos uma seleção determinada de conceitos teórico-metodológicos provenientes da Análise do Discurso a fim de analisarmos os padrões anteriores presentes nas legislações talmúdicas e na Torá – ambas por nós entendidas como *discursos constituintes* das crônicas⁶ –, as exceções onde o sacrifício humano a fim de evitar a idolatria foi permitido, até o momento em que a prática transformou-se em regra, altamente aconselhável para um judeu que se encontrasse em situação semelhante. Um importante papel foi desempenhado por discursos presentes nas judiarias renanas – cerca de meio século após os eventos da Primeira Cruzada – sobre a disseminação de uma nova ideologia de martírio, bem como uma nova ideia do conceito de mártir, e ambos podem ser vistos nas narrativas dos cronistas hebraicos do século XII. Isto posto, sigamos para uma análise do

5 Este aporte documental inclui as crônicas hebraicas de rabi Salomão bar Sansão, rabi Eliezer bar Nathan e a *Crônica Anônima*, traduzidas do hebraico para o português por Nachman Falbel; e algumas crônicas latinas como as dos monges Bernoldo de Constança, Frutolfo de Michelsberg, e do cônego e historiador medieval Alberto de Aquisgrão. Entretanto, na análise que faremos neste capítulo, em específico, utilizaremos apenas os textos de origem hebraica, que aparecem no texto a partir das abreviaturas S. E. e A. respectivamente representando Salomão bar Sansão, Eliezer bar Nathan e a *Cônica Anônima*. Cf. FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas**. São Paulo: Edusp, 2001.

6 Por discurso constituinte Maingueneau entende aqueles que “só podem autorizar por si mesmos, ou seja, não podem ter outros discursos acima de si. [...] Os discursos constituintes possuem o estatuto singular: zonas de fala entre outras e falas que têm a pretensão de pairar sobre as demais; discursos limite que, assentados em um limite e tratando do limite, devem gerir textualmente os paradoxos que seu estatuto implica. Eles são simultaneamente *auto* e *hetero* constituintes: só um discurso que se constitui legitimando rigorosamente sua própria constituição pode exercer o papel constituinte em relação a outros discursos”. MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2010, p. 159.

panorama do lugar do martírio e do mártir, primeiramente, na tradição legislativa judaica anterior à 1096.

De acordo com os precedentes observados na Lei judaica, tomar uma vida humana, por qualquer motivo fosse, não era recomendado nem permitido pela Lei. Essa proibição aparece pela primeira vez em *Gênesis*: “A todo aquele que derramar sangue, tanto homem como animal, pedirei contas; a cada um pedirei contas da vida do seu próximo”.⁷ Esta passagem foi lida sob duas interpretações rabínicas.⁸ Na primeira, foi entendida como uma permissão que sancionava a tomada da própria vida sob condição de tortura insuportável para evitar transgredir; sob a outra perspectiva, a passagem bíblica e sua exegese rabínica rejeitam essa noção, sugerindo que “ninguém pode, sob nenhuma circunstância, ferir a si mesmo, e Saul se comportou sem autorização rabínica”.⁹ A personagem à qual se refere Nuñez-Vaes é Saul, considerado primeiro rei do povo hebreu (c. séc. XI a.e.c.), que se suicidou ao ver seus filhos serem mortos na guerra contra os filisteus, o que, para muitos estudiosos da Lei, não pôde ser considerado propriamente um sacrifício.¹⁰

Apesar disso, as crônicas remetem com frequência a precedentes de sacrifícios na história judaica com um fim claro de legitimar as ações dos mártires de 1096,¹¹ como as histórias dos três

7 BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006, *Gênesis*, c. 9, v. 5.

8 E não apenas esta passagem, mas outras que também podem ser encontradas nas exegeses talmúlicas, cf. Talmude *Bavli*, Sanhedrin 74a-b; Avodá Zará 27b; Talmude *Yerushalmi*, Sheviit 4.2.

9 A citação é uma passagem extraída por Chazan de uma compilação de comentários tosafistas de 1783, editados e publicados em Livorno, no norte da Itália, pelo rabino Jacob Nuñez-Vaes, sob o título *Da'at Zekanim me-Rabbenu Ba'lei ha-Tosafot*. Pelo difícil acesso à obra, a inexistência de tradução, e que originalmente está escrita em hebraico do século XVIII, justificamos nossa opção por utilizar a citação e tradução de Chazan. NUÑEZ-VAES, *apud* CHAZAN, Robert. **European Jewry and the First Crusade**. Berkeley: University of California, 1987, p. 156.

10 BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*... *Op. cit.*, 1 Coríntios, c. 10, v. 1 *et. seq.*

11 A palavra para se referir ao mártir em 1096 é *kedoshim* (heb. pl. “santos”), muito diferente daquela usada na literatura talmúdica *harugim* (heb. pl. “assassinados”) ou *harugey malekhuth* (heb. “aqueles assassinados pelo império”). Além disso, segundo Horbury, a palavra mártir, em si, é um termo de origem grega, com associações cristãs. HORBURY, William. *Pappus and Lulianus in Jewish resistance to Rome*. In.:

jovens do livro de Daniel, Ananias, Misael e Azarias e,¹² acima de tudo, Abraão,¹³ o primeiro personagem religioso hebraico a ser testado por excelência.¹⁴ Para além das referências precedentes que aparecem nas próprias crônicas, ficou sob responsabilidade dos estudiosos da Lei que sobreviveram às perseguições de 1096 justificar e sancionar o comportamento dos mártires. Para isso foi necessário buscar todas as passagens bíblicas e talmúdicas possíveis que pudessem reforçar a retidão e santidade daqueles que se imolavam a fim de não cometerem ofensa contra Deus e contra sua Lei. Entre essas histórias antecedentes podemos identificar o caso de Hana e seus sete filhos,¹⁵ que envolve o auto sacrifício durante a rebelião dos Hasmoneus no período greco-romano;¹⁶ o sacrifício dos 960 últimos combatentes que resistiram ao domínio romano no cerco à fortaleza de Massada;¹⁷ e a história de Rabi Akiba e os dez mártires,¹⁸ que acabou por integrar a liturgia

BORRÁS, Judit Targarona; SÁENZ-BADILLOS, Angel (ed.). **Jewish studies at the turn of the twentieth century: proceedings of the 6th EAJC congress**, Toledo, July 1998. Leiden: Brill, 1999, p. 290.

12 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém...** *Op. cit.*, Daniel, c. 1, v. 1 *et. seq.*

13 S., p. 83-96-101-108; Crônica Anônima, 146 -151. *In.*: FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem...* *Op. cit.* (Daqui em diante, apenas A.).

14 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém...** *Op. cit.*, Gênesis, c. 22.

15 *Ibidem*, 1 Samuel, c.1, v. 20 *et. seq.*

16 “O avanço romano ao Oriente acabou por colocar a maioria dos judeus sob o domínio romano. Os judeus eram uma religião muito antiga quando entraram em contato com os romanos. Haviam saído de um confronto armado, longo e difícil com o Império Selêucida, que tinha causado a revolta dos Macabeus (séc. II a.C.) que em médio prazo, criaram a dinastia dos Hashmoneus, e obtiveram a independência de um Estado Judeu, durante cerca de um século. O eixo da luta dos Macabeus fora a resistência judaica ao helenismo. Autores pagãos, como o estoico Possidônio de Apaméia, afirmam a intenção do rei selêucida Antíoco IV, de aniquilar a ‘raça judaica’. O Estado Hashmoneu se aliou a Roma, contra os selêucidas, e atingiu sua máxima expansão territorial. Por ironia, a helenização continuará no reino hashmoneu. A conquista de Pompeu (63 a.C.) encerrou este breve período de independência judaica”. FELDMAN, Sergio Alberto. Entre o Imperium e a Ecclesia: os judeus no Baixo Império. **Anais do XIX Encontro Regional de História da Anpuh/SP: Poder, Violência e Exclusão**. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. p. 01.

17 Talmude *Bavli*, Sanhedrin 74a-b.

18 As histórias de Rabi Akiba e de uma dezena de outros mártires, tais como Judá b. Bava e Hanania b. Teradion, formam uma importante referência na composição

das celebrações do *Yom Kipur* e do dia da memória da destruição do primeiro e do segundo Templos de Jerusalém, dia 9 do mês de Av, ou seja, o nome pós-exílico do quinto mês lunar do calendário sagrado judaico. Essas narrativas foram incorporadas à tradição religiosa, transmitida às novas gerações por meio da educação judaica como parte dos fundamentos da fé: discurso didático e constituinte fundante da identidade judaica.¹⁹

Segundo Katz, cada religião possui sua origem histórica que caracteriza seu próprio conceito de martírio, mas as raízes do martírio judaico e cristão seriam a mesma: o repúdio inflexível às antigas religiões politeístas.²⁰ Nesse sentido histórico, seus primeiros mártires teriam sido os *hassidim* do período hasmoneano, como mencionado acima, de significativa influência na construção martirológica tanto judaica quanto cristã. Uma nova fase no desenvolvimento do martírio judaico se iniciou quando passaram a ser oprimidos pela sociedade cristã, em um processo de estabelecimento da autoridade da Igreja no século IV. Contudo, a forma mais contundente do martírio judaico foi alcançada apenas entre os séculos XI e XIV, quando a *santificação do Nome* (heb. *Kidush HaShem*), isto é, o sacrifício ritual em santificação do Nome (de Deus) com a finalidade de evitar a transgressão da Lei, passa a integrar grande parte da tradição judaica.²¹ Em meio às controvérsias talmúdicas sobre quando era ou não dever do judeu sacrificar-se em santificação, aparecem as afirmações de Rabi Ishmael (séc. II), que defendia a performance pública do ato na presença de ao menos dez testemunhas, caso contrário o judeu deveria se submeter à força e salvar a própria vida, ainda que precisasse adorar ídolos.²²

da hagiografia judaica e remontam ao período das perseguições religiosas de Adriano (*princeps* romano entre 117 e 138), quando o imperador decreta a proibição do ensino público da Torá, e alguns desses judeus são mortos pelo império ao desrespeitar a lei. Talmude *Bavli*, Berachot 27b, 61; FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem... Op. cit.*, p. 275.

19 FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem... Op. cit.*, p. 271.

20 KATZ, Jacob. **Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times.** London: Behrman House, 1961, p. 82 *et. seq.*

21 *Ibidem*, p. 83.

22 Talmude *Bavli*, Sanhedrin 74a-b; Avodá Zará 27b, 54a; *Tosafot*, Avodá Zará, 54a; Ketubot, 19a.

Tal posição foi tida como inconcebível por tosafistas e halachistas que declararam: “longe de nós que devemos seguir a opinião de Rabi Ishmael”.²³ Katz considera esta interjeição uma evidência do envolvimento emocional com a questão dos mártires de 1096, pois para os asquenazitas seria inconcebível que um judeu pio não devesse se submeter a tal provação espiritual apenas pelo fato de não haver um número substancial de testemunhas.²⁴

As respostas exegéticas dos halachistas são, portanto, preconcebidas e emocionalmente predeterminadas, pois se inclinavam sempre para uma posição mais rigorosa em relação a uma situação de idolatria, tal qual era a conversão forçada, ainda que fosse necessário um grande exercício de força moral por parte do judeu.²⁵ Katz, entretanto, acredita que os martírios da Idade Média *ashkenazi* ofuscaram todos os feitos heroicos e firmeza espiritual dos demais períodos da história judaica.²⁶ Apesar de atentar para a questão de que nem todos os asquenazitas responderam ao desafio de 1096 da mesma forma, e muitos aceitaram a conversão, o autor assume que as informações sobre o número de martirizados contidas nas crônicas hebraicas, se comparadas com aqueles que falharam no que consideravam um teste divino, foi maior em *Ashkenaz* do que em outras regiões e períodos descritos na literatura rabínica.²⁷

Entretanto, preferimos analisar dados importantes como este a partir de um prisma *discursivo*, que nos remete à noção de que a ênfase no número de martirizados e a negligência informativa do número de conversos foi parte de uma agenda ideológica e apologética dos cronistas. Tais observações não configuram um problema capaz de desqualificar as crônicas como fontes, mas sim questões geradoras que podem ser postas sob a perspectiva analítica de como esse discurso legitimou e propagandeou a conduta dos

23 *Tosafot R' Elchanam*, Avodá Zará, 54a, 18a; Pesahim, 53b

24 Cf. KATZ, Jacob. **Exclusiveness and tolerance...** *Op. cit.*

25 *Ibidem*, p. 83 *et. seq.*; FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 271 *et. seq.*

26 Cf. KATZ, Jacob. **Exclusiveness and tolerance...** *Op. cit.*

27 *Ibidem*, p. 85.

mártires, e criou um novo padrão de comportamento e um novo conceito martiroológico.

Para Falbel, a tendência entre os judeus *ashkenazim* foi adotar a postura halachista radical, que negava as indicações rabínicas como a de Rabi Ishmael.²⁸ Essa atitude gerou discussões posteriores, que apareceram em algumas *tosafot*,²⁹ mas não apenas nelas, pois refletiu na criação do movimento hassidista, o pietismo *ashkenazi*. É válido destacar um silêncio significativo em nossa documentação com relação aos 960 mártires de Massada. Sobre esse episódio, não existe menção recorrente nas crônicas, apesar de ter representado uma situação de sacrifício de grandes proporções. Supomos que a questão esteja ligada ao fato de os acontecimentos de Massada terem sido preservados apenas na obra *De bello Iudaico* (6-7), de Flávio Josefo (c. 37-100), judeu que, depois de sua captura durante a Revolta Judaica na Palestina (66-73), se tornou cidadão romano e serviu como historiador da revolta acompanhando os exércitos romanos. Apesar de não ter renegado o judaísmo, ele foi hostilizado por seus contemporâneos por se submeter aos romanos e escrever uma história apologetica aos seus opressores.³⁰ Em função de sua má reputação, seus escritos podem ter sido menosprezados na literatura rabínica, e não aparecem nem mesmo como exemplo de sacrifício e martírio nas passagens do Talmude, que preferencialmente citam os exemplos de Hana e seus sete filhos e a história de Rabi Akiba. Nem mesmo o *Sefer Hassidim* (1150-1217)³¹ menciona o cerco de Massada como

28 FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem... Op. cit.*, p. 272.

29 Talmude *Bavli*, *Tosafot R' Elchanam*, Avodá Zará, 18a, 27b

30 SMALLWOOD, Edith Mary. *Introduction. In.: JOSEPHUS, Flavius. The Jewish War*. New York: Penguin, 1981. p. 24; Cf. HADAS-LEBEL, Mireille. **Flávio Josefo, o judeu de Roma**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

31 Importante obra produzida por estudiosos e rabinos do movimento pietista *ashkenazi*, chamados também de *Hassidei Ashkenaz*. A obra é fundamental para compreender os costumes asquenazitas de seu tempo, isto é, entre metade do século XII e início do XIII. Para mais informações acerca do *Sefer Hassidim* e do movimento pietista em *Ashkenaz*. Cf. SOUZA, Karla Constancio 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). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018, p. 56, 64 *et. seq.*

exemplo de comportamento pio a ser seguido em preservação da fé.³²

A despeito desse silêncio, no Talmude é possível encontrar três situações claras às quais é preferível morrer em santificação do que transgredir a Lei: (i) para não cometer idolatria; (ii) não cometer perversão sexual, tal como incesto; e (iii) não cometer assassinato contra inocentes.³³ Converter-se a outra religião se encaixa em um desses casos excepcionais, na condição de idolatria, considerada um rompimento com o pacto.³⁴ Sobre a nomenclatura e termos relacionados ao sacrifício que aparecem no Talmude, há algumas variações, tanto no Talmude *Bavli* quanto no Talmude *Yerushalmi*. Falbel destaca algumas expressões como *lekadesh et HaShem* (santificar o Nome), *lekadesh Shem shamaim* (santificar o Nome do alto), e também *shekidesh Shem shamaim befarhasia* (que santificou o Nome do alto em público),³⁵ para mostrar como no período talmúdico o sacrifício já fazia parte da condição de ser judeu em situações desfavoráveis e desafiadoras.³⁶ O Talmude *Yerushalmi*³⁷, por sua vez, diferencia os judeus das outras nações ao afirmar que “*Israel metzavim al Kidush HaShem*” (*Israel é ordenada a praticar o Kidush HaShem*), enquanto os demais povos não são

32 Dada a má reputação da obra josefiana entre os membros do judaísmo, a narrativa sobre os suicídios de Massada se popularizou entre os asquenazitas apenas após estar contida no texto do *Sefer Yosippon*, bem disseminado em *Ashkenaz* entre o século X e XI. Estima-se que sua composição ocorreu no século X e sua valorização por parte dos *ashkenazim* se deu em função de ser considerado um texto antigo, estreitamente relacionado à importante figura de quem o copiou, R' Gershom ben Judá Meór Hagolá (c. 960-1028), conhecido pelo epíteto de Luz da Diáspora. Segundo Falbel, este texto era basicamente um resumo adaptado da obra de Josefo, ainda que o *Yosippon*, além desse tema, tratasse também dos demais casos de sacrifícios no período das perseguições romanas na Palestina, como a história de Hana e os sete filhos. FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 276 *et. seq.*

33 Talmud *Bavli*, Sanhedrin 74a

34 FELDMAN, Sergio Alberto. Da santificação do nome divino ao libelo de sangue: interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas. **Grapho**, João Pessoa, v. 15, n. 1, p. 13 *et. seq.*, 2013; FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 272.

35 Talmud *Bavli*, Sota 36b

36 Cf. FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*;

37 Sheviit, 35a

ordenados à santificação, em hebraico “*ein hagoim metzavim al Kidush HaShem*”.³⁸

Quando voltamos às crônicas, observamos que o termo *Kidush HaShem*, ou seja, “santificação do Nome [de Deus]”, aparece na mesma forma que no Talmude e tem o mesmo significado de *Leiached HaShem* (preservar a fé na unicidade de Deus), em clara polêmica com a percepção da idolatria ao destacar a hierofania judaica como única.³⁹ Os mártires são designados pelo termo *kedoshim* (santos), muito diferente da nomenclatura utilizada nos tratados talmúdicos ao se referirem aos mortos em sacrifício, que, como mencionado anteriormente, eram nomeados de *harugim* (heb. pl. “assassinados” ou “mortos”) ou *harugey malekhuth* (aqueles assassinados pelo império). Nesse contexto sacrificial, a menção ao Rabi Akiba é recorrente, pois as palavras rituais proferidas pelos *kedoshim* antes de morrer são as mesmas do *Shmá*, que, segundo a história de martírio do rabino, foram as mesmas da profissão de fé que ele realizou no momento de seu sacrifício nas mãos dos romanos.⁴⁰ Desse modo, as palavras de Rabi Akiba tornam-se parte do ritual do *Kidush HaShem* na Idade Média. Para Falbel, foi a partir deste período que a ideia do sacrifício em santificação ao Nome passou a ser transmitido às gerações posteriores, pois a narrativa é escolhida como exemplo para integrar o Talmude, diferente daquela do cerco de Massada. Essa escolha é claramente enviesada e política.⁴¹

Três precedentes dentro da literatura agádica⁴² trazem uma

38 FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 273.

39 *Ibidem*.

40 Rabi Akiba foi morto em c. 135, no período romano da revolta de Bar Kochba (132-136) ao desrespeitar o decreto do imperador Adriano, que proibia o ensino público da Torá. A narrativa de sua morte e martírio pode ser encontrada no Talmude *Bavli*, em *Berachot* 61b.

41 FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 274.

42 Referente à *Agadá*, ou seja, todos os escritos que não fazem parte dos textos jurídicos (*Halachá*) dentro da literatura rabínica, mas que envolvem desde temáticas teológicas, morais, éticas, histórias até parábolas da tradição judaica. YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Haggadah and History**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1974, p. I *et. seq.* Assim, a *Agadá* deve ser vista como um tipo de literatura religiosa que entrelaça ficção lendária com ensinamentos morais, ambos derivados das escrituras, mas guardando ampla licença poética.

discussão que se desdobrou nas contribuições tosafistas sobre a difícil questão do sacrifício: (i) o caso bíblico de Saul, que tomou sua própria vida; (ii) a história talmúdica dos quatrocentos jovens que se afogaram; e (iii) o relato talmúdico que criticou o rabino Hanania bar Teradion por apressar sua própria morte. Rabeinu Tam, uma das principais figuras da vida intelectual *ashkenazi* do século XII, relacionou o elogio aos quatrocentos jovens com a questão da conversão forçada, sugerindo que

quando eles [os judeus em perigo] temem que os gentios os trarão à transgressão, por exemplo, através de uma tortura insuportável, então é um *mizvah*⁴³ ferir a si mesmo, como no caso encontrado no *Gittin*⁴⁴ em relação aos jovens que foram levados cativos para fins imorais e se lançaram ao mar.⁴⁵

Em uma nota adicional, um tosafista posterior citou Rabeinu Tam e discordou da veracidade do incidente dos quatrocentos jovens afogados, ainda que tenha chegado à mesma conclusão:

mesmo que desse incidente não haja provas convincentes [...] é razoável que tal comportamento [a tomada da própria vida por medo da conversão] seja permitido e é um *mizvah*.⁴⁶

43 Chazan acredita que esse vocábulo seja uma variação da palavra *mitzvah*, referente aos 613 mandamentos dados na Torá e a qualquer lei rabínica em geral, comumente traduzida por *preceito* ou *mandamento*. CHAZAN, Robert. **European Jewry and the First Crusade...** *Op. cit.*, p. 156.

44 Heb. pl. significa documentos. Nome de um tratado da Mishná e das *Tosafot*, elaborado nas Guemarot palestina e babilônica. *Ibidem*, *loc. cit.* Como usado no Talmude, significa simplesmente *documentos*, no sentido mais amplo do termo. Na prática, porém, foi aplicado quase exclusivamente a dois tipos de documentos: o *get pitturin*, o mandado de liberação ou divórcio, dado por um marido a uma esposa; e o *shihrur obtido*, ou mandado de manumissão, dado por um mestre a um escravo. Quando usado sem qualificação adicional, a palavra invariavelmente se refere ao mandado de divórcio. É principalmente sobre isso que o tratado *Gittin* se refere, embora inclua em seu alcance também os escritos de manumissão e muito do que ele tem a dizer sobre esses dois tipos se aplique aos documentos em geral.

45 *Tosafot*, Avodá Zará, 18a; CHAZAN, Robert. **European Jewry and the First Crusade...** *Op. cit.*, p. 156.

46 *Tosafot 'al Massekhet' R' Elhanan*, Avodá Zará, 18a

Outra grande autoridade rabínica, o rabino Meir ben Baruch de Rotemburgo (séc. XIII), em uma resposta importante, assumiu a posição de que tomar a própria vida sob a ameaça de perseguição e perigo de conversão era admissível, como era evidente pelos precedentes de Saul, dos quatrocentos jovens e de Hana e os sete filhos.⁴⁷

Tomar a vida de terceiros em sacrifício era uma questão ainda mais difícil de ser resolvida. Mais uma vez, as fontes rabínicas dos séculos XII e XIII não tratam desta questão com grandes detalhes e, como muitas outras questões polêmicas na religião, existem divergências de opinião entre seus comentaristas. Outra discussão importante era sobre tomar a vida de crianças, em relação a qual a tendência geral da posição rabínica é endossar este comportamento em circunstâncias adversas, tal qual uma perseguição religiosa. Um exemplo máximo de endosso desta prática é a interpretação exegética de que Abraão, antepassado dos judeus e exemplo do compromisso religioso do pio pacto com Deus, estava mais do que preparado para sacrificar seu filho, Isaque, e que de fato o fez, mas em seguida milagrosamente o jovem foi ressuscitado.⁴⁸ Esta perspectiva exegética foi analisada por Spiegel, a partir do poema litúrgico escrito por Efraim de Bonn, no qual o rabino conta a história de Abraão e Isaque sobre esse outro prisma.⁴⁹ A questão central do livro de Spiegel é se a morte e ressurreição na *Akedá*⁵⁰ era uma influência cristã ou poderia derivar de raízes propriamente judaicas, ou até mesmo pagãs. Para ele, a raiz desta mudança exegética da *Akedá* estava na perseguição que os judeus sofreram durante o período romano. A lenda transformada da *Akedá* não teria sido mais que uma alegoria da crucificação, como uma resposta à brutalidade romana no que tange aos inimigos políticos do período republicano e imperial. O autor cita, ainda, evidências de que a crença rabínica

47 CHAZAN, Robert. **European jewry and the First Crusade...** *Op. cit.*, p. 157.

48 *Ibidem*, p. 158 *et. seq.*

49 SPIEGEL, Shalom. **The Last Trial**. New York: Behman House, 1967, p. 148 *et. seq.*

50 É a narrativa bíblica do sacrifício de Isaque por Abraão. Para uma discussão mais aprofundada sobre a *Akedá* na história judaica. Cf. BERMAN, Louis Arthur. **The Akedah: the binding of Isaac**. New Jersey: Jason Aronson, 1997.

no sacrifício e ressurreição de Isaque se originou, de fato, no período antigo, apesar de se tornar uma ideia mais disseminada durante a Idade Média.⁵¹

Oito séculos antes da era comum, a crença dos cultos tradicionais do Mediterrâneo de que deuses morriam e voltavam à vida em ciclos incontáveis de vida e morte era amplamente conhecida entre as populações.⁵² Desta forma, a ênfase cristã na morte e ressurreição poderia ter levado os rabinos medievais a retomarem as antigas lendas hebraicas sobre a morte e ressurreição de Isaque, pois, segundo Spiegel, o judaísmo foi influenciado por todas as religiões do Oriente Próximo na Antiguidade e

voluntária ou involuntariamente, também tomou emprestado muito do cristianismo. [...] [Afinal,] crenças e opiniões deslocavam-se de um lugar para outro, e passavam de uma religião para outra [...] tradições se perdem e a perda é recuperada através do contato com uma cultura exterior.⁵³

Por fim, a noção de que Isaque foi realmente abatido serve para reforçar o argumento de que tirar a vida humana poderia ser aceitável, sob determinadas circunstâncias. Ainda que o episódio envolvendo Abraão e Isaque não fosse caso de perseguição religiosa, os comentaristas conseguiram traçar uma similaridade e, a partir desse expediente retórico, construir um argumento que servisse como precedente e justificativa também para as ações de 1096.⁵⁴

Transformação e inovação do *Kidush HaShem* nas crônicas hebraicas

Sobre a origem das Crônicas, Baer levantou a hipótese de que, no período seguinte aos eventos, cartas que contavam o ocorrido podem ter sido escritas e espalhadas pela região do Reno,

51 SPIEGEL, Shalom. *The Last Trial...* *Op. cit.*, p. 50.

52 *Ibidem*, p. 113.

53 *Ibidem*, p. 103 *et. seq.*

54 CHAZAN, Robert. *European Jewry and the First Crusade...* *Op. cit.*, p. 159.

onde serviram de base para a composição da primeira crônica.⁵⁵ Essa explicação é corroborada em opiniões como a de Goldin, quando o autor entende que os relatos foram apoiados em testemunhos e histórias transmitidas pela geração depois dos eventos da Primeira Cruzada.⁵⁶ Assim, o que os judeus que vivenciaram o conflito viram e ouviram e o que havia sido escrito durante e imediatamente posterior aos combates teria sido transmitido de uma comunidade para outra por meio de cartas e/ou declarações. Um reexame do trabalho de Baer foi iniciado na década de 1980, na sequência da pesquisa sobre as crônicas realizadas por Chazan.⁵⁷ Em contraste com Baer, Chazan não vê todas as fontes como testemunhos autênticos e contemporâneos aos eventos; no entanto, ele também tenta usá-los como fonte para apreender informações sobre o que houve em 1096 e para identificar o núcleo autêntico da história, em oposição às adições subsequentes.⁵⁸

Ao contrário de Chazan, Marcus e Cohen percebem os textos como adaptações literárias posteriores de memórias históricas e, portanto, os analisam sem estabelecer uma conexão direta e necessária com o que realmente ocorreu na época.⁵⁹ Mais recentemente, Lena Roos aventou a hipótese de que a *Crônica Anônima* (A.) seria a narrativa mais antiga, na qual Salomão bar Sansão (S.) e Eliezer bar Nathan (E.), entre outras fontes, teriam se baseado.⁶⁰ Segundo ela, uma das maiores falhas nas pesquisas anteriores sobre as *Crônicas Hebraicas* é que os estudiosos não levaram em consideração de forma satisfatória que as crônicas são três textos separados, provavelmente

55 Cf. BAER, Yitzhak. The Persecutions of 1096. In.: CASSUTO, Umberto; KLAUSNER, Joseph; GUTMANN, Joshua (ed.). *Sefer Assaf*. Jerusalem: Shalem, 1953.

56 GOLDIN, Simha. *The socialisation for Kiddush ha-Shem among Medieval Jews*. *Journal of Medieval History*. v. 23, n. 2, p. 122, 1997.

57 Cf. CHAZAN, Robert. *European jewry and the First Crusade...* *Op. cit.*

58 Cf. *Ibidem*.

59 Cf. MARCUS, Ivan. *Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture*. *Prooftexts*, v. 10, n. 3, 1990; COHEN, Jeremy. *Sanctifying the name of God: Jewish martyrs and Jewish memories of the First Crusade*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004; GOLDIN, Simha. *The socialisation for Kiddush ha-Shem among Medieval Jews...* *Op. cit.*, p. 120.

60 Cf. ROOS, Lena. *"God wants it!": the ideology of martyrdom in the Hebrew crusade chronicles and its Jewish and Christian background*. Turnhout: Brepols, 2006.

escritos por pelo menos três pessoas diferentes e, claramente, sob diferentes circunstâncias históricas.⁶¹ Apoiamos essa percepção uma vez que nossos estudos sobre as crônicas estão ancorados em perspectivas que tendem a dar relevo à historicidade do texto-discurso. Conforme afirma Gregolin,

discurso [é visto] como um dos patamares do percurso de geração de sentido de um texto, o lugar onde se manifesta o sujeito da enunciação e onde se pode recuperar as relações entre o texto e o contexto sócio-histórico que o produziu.⁶²

Assim, o interesse específico da metodologia em uso neste estudo, advinda da Análise do Discurso, é “relacionar a estruturação dos textos aos lugares sociais que os tornam possíveis e que eles tornam possíveis”.⁶³

Deste modo, passaremos a localizar os discursos presentes nos textos que analisamos. A crônica S. teria uma data de composição próxima a 1140-1146 e claramente exhibe uma versão mais ideologicamente construída dos eventos, com um número maior de referências a narrativas anteriores de martírios judaicos. Apesar de beber nos discursos antigos sobre mártires, traz aspectos inovadores no discurso martirológico do *Kidush HaShem*. Concordamos com Roos sobre S. demonstrar um maior compromisso ideológico e necessidade de justificar o comportamento dos mártires, uma vez que, meio século após as perseguições, suas ações podiam estar sendo questionadas pela opinião popular, dado o afastamento temporal.⁶⁴ Além disso, nesta época as perseguições de 1096 ainda eram vistas como uma exceção, já que o período de novas perseguições sistemáticas ainda não teria de fato começado, o que aconteceria com a deflagração da Segunda Cruzada (1145-1149). Naquele momento específico, a nova geração que integrava as comunidades

61 Cf. ROOS, Lena. “**God wants it...**” *Op. cit.*, p. 262.

62 GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. *A Análise do Discurso: conceito e aplicações*. Alfa, São Paulo, v. 39, p. 17, 1995.

63 MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2015, p. 47.

64 Cf. ROOS, Lena. “**God wants it...**” *Op. cit.*

não havia experimentado uma atmosfera de radicalismo religioso como aquela vista no momento da Primeira Cruzada. Além disso, as adições retóricas próprias de S. não são encontradas em A. ou E., por alguns motivos.

Segundo Roos, por produzir a narrativa mais antiga, o autor de A. não precisou expor grandes detalhes, por isso seu texto apresenta um aspecto mais truncado, com uma natureza menos informativa que em comparação a S., por exemplo.⁶⁵ O público alvo para o qual o autor anônimo escrevia ainda guardava lembranças recentes dos acontecimentos, o que tornava desnecessárias quaisquer grandes descrições de um momento imediatamente anterior. Na cronologia, portanto, alocamos E. como posterior a A., mas anterior a S. Sua pouca preocupação com os detalhes da narrativa, assim como em A., e suas muitas ornamentações poéticas ao longo do texto, nos fazem acreditar que fora escrita em um período também mais próximo dos eventos, quando ainda não era necessário justificar as ações dos mártires de maneira amplamente ideológica, pois seu público ainda estava familiarizado com os acontecimentos. A preocupação de E. com o estilo poético de sua narrativa pareceu dar um tom litúrgico ao texto, corroborando a ideia de que os feitos dos mártires deviam ser lembrados e, mais que isso, deveriam ser interpretados como exemplos de devoção religiosa. Ademais, o autor de E. foi um rabino de Mogúncia fortemente preocupado com o estilo, como demonstram, entre outras obras, diversos *piyyutim* (poemas litúrgicos). Como o texto E. utiliza também as narrativas daqueles que se referiam aos mártires da Primeira Cruzada para compor sua crônica, ele é considerado um texto de natureza mista ou rapsódica.

Dito isto, entendemos que, para fins de demonstração e análise da construção de um novo martirologio judaico caracteristicamente medieval, com todas suas inovações discursivas, que dão ao conceito de *Kidush HaShem* uma nova significação, a crônica de S. desempenha o papel de maior destaque propagandístico deste discurso. Chazan defende que essas crônicas se destinaram a assegurar aos leitores judeus que a perseguição e as perdas resultantes não eram sem significado,

65 ROOS, Lena. "God wants it... *Op. cit.*, p. 263.

mas, ao contrário, que tinham um propósito divino.⁶⁶ Além disso, elas deviam reafirmar que, como resultado do heroísmo e do martírio, os judeus obtiveram, em última instância, a redenção. Por outro lado, também havia nas crônicas uma mensagem dirigida a um alocutário, ou seja, uma audiência divina potencial. Dessa forma, era implorado à divindade que estivesse atenta ao compromisso judaico com o pacto, marcado da forma mais incondicional pela prontidão do auto sacrifício; com isso, o enunciador buscava obter as recompensas que tal heroísmo merecia. Mesmo que concordemos com as posições de Chazan, é necessário que analisemos mais detalhadamente a questão da recompensa divina, entre outros vários argumentos emergentes nos textos em estudo, que virão a compor as características discursivas que deram a possibilidade de emergência de uma nova categoria ou conceito de mártir compostas pelo *éthos* dos autores das crônicas.

A cenografia das crônicas e a criação do novo modelo de mártir medieval

Em Análise do Discurso, interessa-nos, sobretudo, a função de duas noções bem determinadas: i. o processo de legitimação de discurso pode ocorrer por meio de sua própria enunciação; e ii. a elaboração de um texto se dá em um ambiente macro discursivo e interdiscursivo.⁶⁷ Dessa forma, podemos afirmar que o processo de legitimação da própria enunciação do discurso contido nas crônicas coincide com os objetivos de sua elaboração pelos seus autores na Idade Média, que ancoram seus textos no discurso constituinte advindo dos textos de mártires anteriores presentes nos livros da Torá e nos Talmudes (ou heb. pl. *Talmudim*), bem como em outras documentações legislativas do judaísmo.

Para estar em conformidade com sua enunciação, um discurso deve construir, ele mesmo, uma possível identidade, por meio de formas de pertencimento e não pertencimento à sociedade,

66 Cf. CHAZAN, Robert. *European Jewry and the First Crusade...* *Op. cit.*, p. 152.

67 MAINGUENEAU, Dominique. *Doze conceitos em análise do discurso...* *Op. cit.*, p. 159.

na qual participa, em busca do monopólio da autoridade enunciativa, de uma competição acirrada de posicionamentos.⁶⁸ Defendemos, dessa forma, que a identidade de um discurso é indissociável de sua emergência espaço-temporal e de sua manutenção por meio de um interdiscurso, ou seja, dos diálogos com os demais discursos circundantes.⁶⁹ Esse diálogo, longe de ser pacífico, ocorre em um espaço discursivo em que um conjunto de formações discursivas – ou mais especificamente, de *posicionamentos discursivos*⁷⁰ – estão em constante relação de concorrência no sentido amplo do termo.⁷¹ Não se ausenta desse processo a formulação, pelo discurso, de uma imagem simbólica de seu enunciador, ou seja, o éthos do cronista.

68 MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso...** *Op. cit.*, p. 160.

69 CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso.** São Paulo: Contexto, 2016, p. 286 *et. seq.*

70 Em *Análise do Discurso*, o *posicionamento discursivo* está imbricado dentro do postulado da interdiscursividade, ou mais especificamente, do conceito de *primazia* ou *primado do interdiscurso*. Este significa a precedência do interdiscurso sobre o discurso, em que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas esse espaço de trocas construído pelo analista. Essa ideia do *primado* implica considerar que os discursos, assim como formula Maingueneau, não se constituem independentemente uns dos outros para serem, em seguida, colocados em relação, mas que eles se constituem de maneira regulada, no interior de um interdiscurso. Esta noção é desdobrada ainda em uma tríade: *universo, campo e espaço discursivos*. O *universo discursivo* é entendido como o conjunto de formações discursivas (ou posicionamentos discursivos) de todos os tipos que interagem em uma conjuntura dada. Ele é um conjunto finito que delimita o horizonte a partir do qual são construídos domínios menores, suscetíveis a serem estudados, os *campos discursivos*, compreendidos como o conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, num processo de delimitação recíproca – seja em confronto, aliança ou neutralidade – em uma região determinada do universo discursivo. Essa concorrência se dá entre discursos que possuem a mesma função social, mas divergem sobre o modo pelo qual essa função deve ser preenchida. É no interior do campo que Maingueneau isola o *espaço discursivo*, que o autor entende como um lugar de trocas construído por subconjuntos de formações discursivas, cuja relação o analista, a partir de hipóteses fundadas sobre um conhecimento dos textos e um saber histórico, julga pertinente considerar. Cf. MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação.** São Paulo: Parábola, 2008; *Idem.* **Gênese dos discursos.** São Paulo: Parábola, 2008, p. 34; SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília. Concepção integrada de discurso: discursividade e espaço discursivo. *In.*: FIGARO, Roseli (org.). **Comunicação e Análise do Discurso.** São Paulo: Contexto, 2015. p. 100.

71 CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso...** *Op. cit.*, p. 91 *et. seq.*

Veremos que, na competição entre a ideologia do martírio, contida nos textos anteriores, e uma nova ideologia do martírio em busca de legitimação, manifestada nas crônicas, esta última sobressaiu, haja vista o notável sucesso deste discurso na socialização do *Kidush HaShem* entre os *ashkenazim* da Renânia.

Uma das principais características distintivas dessa inovação narrativa do martírio é o fato dos cronistas, em especial S., destacarem a diversidade de pessoas martirizadas durante as perseguições, e, mais que isso, personificar, pela identificação nominal, diversos dos indivíduos.⁷² Acreditamos que foi esse um dos muitos recursos discursivos de S., que, ao apostar nas descrições detalhadas das cenas de suicídio, imolação de famílias inteiras ou assassinatos dos chamados *piadosos* pelos cruzados, dava

72 As crônicas judaicas medievais enfatizam a variedade de mártires (cf. principalmente S. p. 75-76; p. 81; p. 83-86) durante os eventos da Primeira Cruzada (1096). Ainda que faltemos com alguns nomes, deles destacamos a breve lista que se segue: R' Menachem bar Judá, Isaac bar Moshe, sábios da Torá (S. p. 85-87); Raquel, uma judia que martirizou seus quatro filhos (S. p.87-88; A. p. 153-154); Moshe bar Chelbo, judeu que martirizou seus dois filhos, Chelbo e Simão (S. p. 89); R. Davi, filho de R' Manachem, caído em batalha (S. p. 89); Jacob bar Sulam (S. p. 89); Samuel bar Mordechai, o Velho (S. p. 89-90; A. p. 155); Davi bar Natanael, um *gabai*, i.e., zelador da sinagoga (S. p. 90); R' Samuel bar Naaman, sofreu tentativa de conversão, então morto pelos cruzados (S. p. 90-93; A. p. 156); Parnas Isaac bar Davi, convertido à força, sacrificou os filhos aspergindo sangue na Torá antes de morrer esperando que fosse redimido do pecado da conversão, queimou-se vivo na sinagoga (S. p. 93-95; E. p. 130); Uri ben Yossef, morto pelos cruzados (S. p. 93-95); Raquel, esposa de Ranana R' Eleazar (S. p. 95); R' Judá bar Isaac, guia espiritual (S. p. 95); Gutta, esposa de R' Isaac bar Moshe, e Scholaster, esposa do parnass Isaac (S. p. 95; A. p. 151); Samuel bar Isaac, tentativa de conversão, morto pelos cruzados (S. p. 96); Rabi Kalonymus, líder da comunidade, fuga e morte, existem três versões para sua morte, em todas elas considerou o autor ser *Kidush HaShem* (S. p. 97-99; A. p. 150); companheiros de Kalonymus (S. p. 99); R'Yekutiel bar Meshulam (S. p. 100); Isaac bar Eliakim, um homem chamado, assim como todos os que morreram, de piedoso (S. p. 102); Rebeca, esposa de R' Salomão de Colônia (S. p. 102); os idosos Eleazar Halevi e sua esposa (S. p. 105); Shimcha Hacoheh (E. p. 128); Samuel bar Asher, R'Levi bar Samuel, sua esposa e seus filhos, além de todos seus familiares (E. p. 132); anciã esposa de R' Salomão Hacoheh, R'Samuel bar Ezequiel, idoso pio, e seu filho; Menachen, zelador da sinagoga, R'Isaac Halevi, R'Gershom (E. p. 133; A. p. 151); R'Moshe bar Yekutiel, representante da comunidade (A. p. 144); Mina, uma mulher importante (A. p. 147); R' Baruch bar Isaac (A. p. 149); além de noivos e noivas, rapazes e moças, idosos e outros membros das comunidades não nomeados (S. p. 103-104; E. p. 132-136; A. p. 150-151; p. 153-156).

também ênfase às ações dos mártires, bem como de suas posições proeminentes dentro daquela sociedade, como podemos observar em passagens como esta:

os filhos da Santa Aliança, ao verem que seu destino estava selado, e que haviam sido derrotados pelos seus inimigos, entraram pátio adentro e todos juntos, velhos e moços, donzelas e crianças, servos e servas, clamaram ao seu Deus que está nos céus, e choraram por eles e por suas vidas, e aceitaram o juízo divino dizendo uns aos outros: ‘fortifiquemo-nos e aceitemos o peso do sofrimento e da santa reverência, pois este é o momento em que os nossos inimigos matar-nos-ão, e fácil é, entre as quatro condenações à morte, aquela que é pela espada, e continuaremos vivos e existentes no paraíso [no jardim do Éden] para vermos com claridade a eternidade’. [...] Então todos gritaram em voz alta, dizendo ao mesmo tempo: ‘Agora não devemos tardar mais, pois os inimigos já estão se aproximando de nós, apressemo-nos e sacrificuemo-nos como holocausto a Deus. E todo aquele que tiver uma faca examine-a e verifique para que não esteja com falhas, e degole-nos para que santifiquemos o Nome de Deus, o Eterno, e depois degole-se a si mesmo, pela sua própria garganta, ou enterre a faca em seu próprio abdome’. E logo que entraram no pátio, os inimigos encontraram alguns dos piedosos decididos, juntamente com nosso mestre Isaac bar Moshe, de arguta sabedoria, que estendeu seu pescoço e cortou-o de início. [...] Aqueles que se encontravam nas salas [...], percebendo o inimigo aproximar-se para atacá-los, gritaram todos: ‘Não há melhor do que santificarmos ao Nosso Deus, e santificaremos nossas almas em holocausto’. E ali mulheres, tomadas de coragem, degolaram seus filhos e filhas e também a si mesmas. E muitas pessoas tomaram coragem e sacrificaram suas esposas e seus filhos. A amorosa e delicada mãe sacrificou a criatura que a fazia feliz. E todos, homens e mulheres sacrificaram uns aos outros, e as donzelas, noivas e noivos olharam através das janelas e gritaram em alvoroço: ‘Olhai e vede, nosso Deus, o que estamos fazendo para santificar o Seu Grande Nome, sem que convertamos ao crucificado e rejeitado em Seu tempo’.⁷³

73 S. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 83 *et. seq.*

Este recurso mudou os parâmetros narrativos das histórias de martírios até então estabelecidas nos textos anteriores, isto é, naqueles que representam o discurso constituinte das crônicas (Torá e Talmude). Nas narrativas anteriores, a preocupação com a identidade de cada mártir não era importante, pois a citação era feita de forma mais anônima, com exceção de poucas figuras sempre destacadas dentre as demais por sua grande notoriedade – como nas histórias de Hana e seus filhos, Rabi Akiba e os dez mártires, e dos três jovens de *Daniel*, Ananias, Misael e Azarias, por exemplo. Nas crônicas de S., A. e E., temos passagens que enfatizam a memória nominal dos martirizados, como podemos verificar na nota de rodapé anterior, e nos seguintes exemplos:

estavam presentes nosso mestre Isaac bar Moshe e com ele outros rabinos importantes, e encontravam-se sentados no pátio do bispo, e chorando, com o pescoço estendido, diziam: “Quando virão os criminosos para recebermos o veredito dos céus, pois já fizemos os sacrifícios e já levantamos altares em Seu Nome.”⁷⁴

Então, os cruzados aproximaram-se para arrombar a porta. Quem já viu e ouviu o que fez Raquel, a jovem filha do R’ Isaac bar Asher, esposa de R’ Judá!⁷⁵

R’ Levi bar Samuel, sua esposa, seus filhos todos os seus familiares, e a senhora Raquel, a anciã esposa de R’ Salomão Hacoheh, e todo grupo que levava consigo até ali.⁷⁶

E havia um jovem, seu nome era R’ Simcha Hacoheh, filho de nosso mestre Isaac Hacoheh, e queriam batizá-lo com suas águas fétidas.⁷⁷

Para além da individualização das vítimas do martírio, outro recurso discursivo importante para a inovação conceitual proposta por esses textos é a produção de uma imagem legítima daquele que os escreveu, ou seja, de seu éthos. Em primeira instância, os cronistas representam-se como uma *testemunha* dos fatos, no sentido de

74 S. In.: FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem...* Op. cit., p. 87 et. seq.

75 *Ibidem*, loc. cit.

76 E. In.: *Ibidem*, p. 132.

77 A. In.: *Ibidem*, p. 146.

um *guardião da memória* dos martirizados. Para isso, eles os citam nominalmente, sempre que necessário, de modo que preservam a proximidade com as personagens e famílias citadas. Em outros níveis, os enunciadores associam sua imagem ao éthos de um estudioso, de um escriba, por isso as autorias são, majoritariamente, atribuídas a rabinos (sabemos que dois deles, S. e E., eram rabinos, e sobre A, apenas especulamos). É com base nessas construções discursivas que os cronistas elaboram uma autoridade para santificar os mártires, ao mesmo tempo que executam uma narrativa apologética e legitimadora às suas ações. Como terceira estratégia de legitimação no discurso, os autores buscam, ora se inserir na cena do martírio, ora se colocar na posição de observador. Em certas passagens, eles narram o ocorrido aos judeus perseguidos na terceira pessoa do plural; em outras, eles se incluem na narrativa, por meio do emprego da primeira pessoa do plural, como podemos verificar nas seguintes passagens, respectivamente:

ao ouvirem suas palavras, as comunidades recorreram aos costumes de manifestação da fé de seus antepassados com arrependimento, oração e caridade. Então sentiram-se enfraquecidos, sem coragem e amedrontados, (Gn. 3.24) e mantiveram-se escondidos em suas casas perante a ameaça de seus inimigos.⁷⁸

Porém deram-nos este conselho para que nos juntássemos e nos entregássemos em suas mãos e tiveram-nos presos como peixes em armadilha astuta para tirar nossas riquezas, como de fato o fariam no final, demonstrando sua intenção inicial.⁷⁹

Essa variação parece ocorrer pelo fato de que, conforme o autor de S. relata em diversas passagens do texto, tudo o que está sendo relatado foi copiado ou testemunhado por ele a partir do relato dos anciãos, daqueles que viveram propriamente as perseguições. O autor costuma usar aspas quando remete a um enunciado que atribui às personagens descritas na narrativa, ou usar a terceira pessoa para expor uma situação ocorrida entre os próprios judeus envolvidos nas

78 S. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 74 *et. seq.*

79 *Ibidem*, p. 77.

circunstâncias das perseguições. Entretanto, neste último trecho, ele se inclui deliberadamente na situação quando utiliza “deram-nos”, “tiveram-nos”, “juntássemos”, “entregássemos”, e “nossas riquezas”, o que pode ser atribuído, em nossa opinião, a três possibilidades: i) ao fato de que ele simplesmente dá voz ao relato dos anciãos presentes na cena; ii) à identificação do autor como membro daquele coletivo de pessoas: um correligionário das comunidades perseguidas e, a rigor, um membro de Israel; ou iii) ao emprego de um recurso cujo objetivo é aproximar a si mesmo da *cena da enunciação*,⁸⁰ e reforçar seu éthos de testemunha. Em algumas passagens, o cronista também se coloca na primeira pessoa do singular para qualificar o seu trabalho como responsável pelo registro dos acontecimentos e para ressaltar sua função de relator das histórias dos anciãos:

E agora relatarei o que ocorreu nas demais comunidades e dos que morreram em Seu Nome.⁸¹

E lembrei os nomes acima [trecho inicial que se perdeu contendo a lista nominal dos mártires], que Deus os recorde com misericórdia.⁸²

E agora contarei como foram mortos esses justos.⁸³

E agora contarei o que fez a comunidade de Colônia, e como ela santificou o Nome do Único e Altíssimo.⁸⁴

Até aqui, no ano de 900 [do quarto milênio; ano cristão de 1140], eu, Salomão bar Sansão, copiei isto sobre o que aconteceu em Mogúncia. Lá eu perguntei aos anciãos sobre todos os acontecimentos, e aquilo que eles me relataram, ordenei caso por caso, segundo seu caráter, e foram eles

80 Em Análise do Discurso, a *cena de enunciação* é um espaço *instituído*, definido pelo gênero de discurso, ao mesmo tempo que é uma dimensão *construtiva* do discurso, que se “coloca em cena” e instaura seu próprio espaço de enunciação. A cena da enunciação se divide em três: a cena englobante, a cena genérica, e a cenografia, das quais tratamos posteriormente neste mesmo capítulo. CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso...** *Op. cit.*, p. 95.

81 *S. In.*: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 74.

82 *Ibidem*, p. 76.

83 *Ibidem*, p. 98.

84 *Ibidem*, p. 102.

que me contaram sobre essa santificação.⁸⁵

Conforme fora relatado a mim pelos meus antepassados e pelos demais anciãos que se ocuparam com isso e que testemunharam esse grande acontecimento.⁸⁶

Foi-me contado o que aconteceu em Trier.⁸⁷

E agora contarei sobre o que passou em Metz: [e aqui fala para uma audiência divina] repudiastes a Israel? Por que a comunidade santa de Metz aborreceu vossa alma, por que foram destruídos e mortos seus piedosos, honrados da terra e homens de sabedoria?⁸⁸

Apesar de a crônica de S. conter diversos enunciados como os supracitados, este padrão não é frequente em A. e E.. E. constrói a maior parte de suas narrativas em terceira pessoa, sem mencionar referências aos outros textos, exceto aos discursos constituintes, ou outros relatos como de anciãos ou antepassados. É, portanto, diferente de S., que remete tanto aos relatos de anciãos, como a outros textos, quando informa que *copiou* sobre o que ocorreu em Mogúncia, como na citação anterior. Além disso, em E., a enunciação a uma audiência divina é constante, sobretudo em razão de seu conteúdo contar com os *piyyutim* de sua autoria:

Vingue-me e ao sangue derramado de teus piedosos, Deus
meu Senhor,

Pois nada há que possa substituir, assim nos asseguraste e nos
anunciaste,

Não deixarás impune o sangue derramado e Sião será minha
habitação.⁸⁹

Tanto pelo fato de E. ser sabidamente um rabino, escritor e compositor de diversos outros *piyyutim*, como pelas demais passagens em que ele destaca a importância do *lembrar* e do *recordar* as vítimas das perseguições, o éthos do cronista como guardião de uma memória

85 S. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 107.

86 *Ibidem*, p. 109.

87 *Ibidem*, p. 114.

88 *Ibidem*, p. 118.

89 E. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 131.

e de um importante testemunho é reforçado. Sobre a importância da recordação, destaca-se a seguinte passagem:

E irei em direção aos montes para lamentar-me
E todos os que restaram lembrarão e recordarão as criaturas,
por esta comunidade santa enlutar-se-ão para todas as
gerações.⁹⁰

Já na crônica de A., o éthos da testemunha revela-se quando o autor se coloca na cena da enunciação, em declarações como: “por eles conter-vos-eis, Adonai? Com tudo isso não se aquietou a ira divina, que recaiu sobre *nós*”.⁹¹ Assim como em S., o autor de A. aproxima a si mesmo da cena, como demonstra também nesta passagem: “não *tivemos* a sorte de Sodoma e Gomorra, pois a seus habitantes foram exigidas dez pessoas [justas] para salvá-los, e a *nós* não foram pedidas nem vinte e nem dez (Ex. 18.23)”.⁹² É certo que o autor utiliza esse tipo construção frasal para identificar-se como membro da comunidade judaica, mas, se levarmos em consideração as teorias de que a crônica de A. é a mais antiga e próxima aos eventos, é compreensível também a ausência de remissão a relatos de anciãos. O cronista inicia sua narrativa, por exemplo, da seguinte forma: “começarei relatando os acontecimentos das antigas perseguições, que Deus nos proteja e a todo Israel desses decretos”,⁹³ mas não revela, como S., se aquilo lhe fora contado, ou por quem. Em outras passagens, porém, o éthos de guardião da memória é enfatizado, quando o autor evidencia a memória nominal dos que sofreram martírio:

estes que foram lembrados por seus nomes assim o fizeram, bem como aqueles que não foram lembrados com seus nomes. E fizeram o que os olhos humanos nunca haviam visto.⁹⁴

90 E. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 137.

91 A. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 146. Grifo nosso.

92 *Ibidem*, p. 150. Grifo nosso.

93 *Ibidem*, p. 142.

94 *Ibidem*, p. 147.

Tudo isso fizeram aqueles que foram lembrados por seus nomes, e todo o resto da comunidade: com certeza santificaram o Nome, e todos caíram pela mão de Deus.⁹⁵

Entendemos que o éthos do cronista evidenciado no texto exerce um papel fundamental na legitimação do autor como apto para proceder a construção e a sedimentação de um novo conceito de mártir e de um novo ideal de martírio, discurso que obtém sucesso e se estabelece na tradição martirológica judaica com a ajuda desses apologistas.

Para Maingueneau, a *cena de enunciação* interna ao discurso atua em três planos complementares: a *cena englobante*, a *cena genérica*, e a *cenografia*.⁹⁶ No universo das crônicas hebraicas, a cena englobante é claramente o discurso religioso, que se apoia na cena genérica de uma crônica para a construção de uma cenografia específica.⁹⁷ Assim, a cenografia que S. faz dos martírios utiliza a historicidade das narrativas pregressas, o discurso do sacrifício na Lei e a literatura rabínica para criar um novo conceito do mártir judeu medieval, a partir de novos elementos introduzidos na caracterização desse mártir. Roos aventa a possibilidade de que tais elementos sejam apropriações de princípios do conceito de mártir cristão.⁹⁸

Esse processo de apropriação seria um exemplo da ocorrência do interdiscurso no espaço medieval, presente na elaboração de um novo tipo de mártir judeu, assim como do contato das diferentes matrizes religiosas na Europa e por toda a bacia mediterrânica desde a Antiguidade.⁹⁹ O foco no heroísmo do mártir medieval produz uma ênfase nas ações específicas dos martirizados. Assim, um conjunto de indivíduos de variadas idades, gêneros e posições sociais, embora

95 A. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 154.

96 MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso...** *Op. cit.*, p. 205 *et. seq.*

97 Cf. Quadro, p. 116.

98 Cf. ROOS, Lena. **“God wants it...”** *Op. cit.*

99 O martírio judaico que aparece em Macabeus 2 e 4 é entendido como uma forma de redenção coletiva. Um indivíduo morre pela fé, mas não ganha recompensas individuais, questão que veremos mais detalhadamente adiante. *Ibidem*, p. 60 *et. seq.*

não fossem retratados em suas complexidades, são cenograficamente representados. Entre eles destacamos o *gabai* (zelador) da sinagoga, David bar Natanael; o *parnas* Isaac bar Davi; Raquel, e seus quatro filhos, nomeados como Isaque, Aarão, Bela e Matrona; e Samuel bar Mordechai, o Velho.¹⁰⁰ Os seus atos de martírio são apresentados de forma semelhante, com um alto grau de detalhamento e especificidade, de modo a compor uma cenografia que procura, no intuito de provar sua condição de mártires, impactar a visão de seu público sobre o heroísmo, a piedade e a pureza desempenhados pelas personagens frente à barbaridade que enfrentaram. Para isso, os cronistas constroem cenas com longas descrições, e dão ênfase ao uso de palavras no campo semântico relacionado às qualidades esperadas dos mártires, especialmente a puridade e a piedade, como “piedosos”, “puros”, “mártires”, “pios”, “santos”, “comunidade santa”, “pureza”, “coragem” e “santidade”.

Como foi quebrado o cetro do poder, o esplendor da comunidade santa, comparável ao ouro, comunidade de Mogúncia, que era o centro do povo de Deus, e na qual foi provado e experimentado o jugo e o sofrimento dos verdadeiros puros e tementes a Deus.¹⁰¹

E naquele mesmo dia foi escolhida a comunidade de Mogúncia, piedosos de Deus pela sua santidade e pureza. E foram santificados para elevarem-se até Deus, todos juntos, pois eram generosos em vida e na morte, não se separando (2 Sm. 1. 23), pois estavam todos no palácio do bispo.¹⁰²

E as mulheres justas e piedosas estenderam seus pescoços umas às outras para sacrificarem-se em seu Santo Nome, assim como fizeram cada um com seu filho, irmão com irmã, mulher com seu filho e filha, vizinho com seu vizinho e amigo, noivo com noiva, compromissado com compromissada, um sendo o sacrificador e o outro o sacrificado, até que um sangue tocou o outro, até que o

100 S. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 87 *et. seq.*; A. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 153 *et. seq.*; E. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 130.

101 S. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 79.

102 *Ibidem*, p. 82.

sangue dos homens misturou-se ao das mulheres, o do pai ao de seus filhos, ao do irmão ao de suas irmãs, o dos mestres ao de seus discípulos, o dos noivos ao de suas noivas, o dos *chantres*¹⁰³ ao dos escribas, o dos infantes e bebês ao de suas mães, e morreram e derramaram o seu sangue santificar o Nome elevado e temível.¹⁰⁴

Estava com eles um jovem temente a Deus, o zelador da sinagoga, e seu nome era Menachem, e o ancião disse-lhe: “Tu, heroico Menachem, pega minha espada e sacrifica-me sobre meu piedoso filho”. E o jovem tomado de coragem, pegou a espada e sacrificou o piedoso ancião sobre seu filho. Também ele, o senhor Menachem, caiu sobre a espada e ali também morreu.¹⁰⁵

E no quarto dia do mês [27 de junho], que era a noite de sábado [isto é, sexta à noite], os inimigos juntaram-se para cair sobre os mártires de Altenahr¹⁰⁶ e para causar-lhes sofrimentos até que desejassem o batismo. [...] E alguns piedosos ofereceram-se como voluntários para sacrificar a todos, pois havia naquela cidade cerca de trezentas almas. E estes são os nomes dos que se dispuseram a sacrificar: R’ Gershom, o senhor Judá bar Abraão e seu irmão Yosef, R’ Judá Halevi, filho de nosso R’ Samuel, e R’ Peter.¹⁰⁷

E no oitavo dia de Yar [6 de maio], no sábado, levantaram-se os inimigos sobre a comunidade de Espira e mataram dez santos mártires que haviam santificado seu Criador de antemão no dia santo do sábado porque não queriam aceitar as águas do batismo.¹⁰⁸

As crônicas estão repletas de narrativas detalhadas sobre sacrifícios. As mais longas delas são a história de Raquel e seus quatro

103 Ou *chazan* (heb. sg. Transl.) também encontrado nas variações *khazan* ou *hazan*, isto é, o cantor da sinagoga; aquele que auxilia na condução das orações cantadas (*teamim*), quem recita as *berachot* (bênçãos) e as demais poesias litúrgicas.

104 S. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 82.

105 E. In.: FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 133.

106 Também pode ter se referido à cidade de Eller. Em todo caso, Altenahr e Eller são cidades menores da Renânia, que também possuíam pequenas comunidades judaicas. *Ibidem.*, *loc. cit.*

107 *Ibidem.*, p. 133 *et. seq.*

108 *Ibidem.*, p. 127.

filhos; do *gabai* (zelador da sinagoga) David bar Natanael, sua família e parentes; e a história do *parnas* (líder da comunidade) Isaac bar Davi e de Uri bar Yossef, as quais não citamos aqui em função de sua extensão, apesar de apresentarem grandes exemplos da cenografia dos sacrifícios e martírios montada pelos cronistas.

Essa ênfase na variedade de mártires, na memória nominal e em uma cenografia criada para impactar sua audiência pode ser considerada uma particularidade das crônicas, se comparadas aos textos de mártires anteriores. Ainda, como destaca Chazan, as principais figuras judaicas deste período permaneceram em anonimato nos textos que chegaram até a contemporaneidade, ao passo que aos martirizados da Cruzada foi dado um lugar de destaque.¹⁰⁹ Os grandes intelectuais deste período inicial na história dos judeus asquenazitas permanecem delimitadamente vagos, enquanto aos mártires de 1096 foram dadas dimensões humanas pelos cronistas, utilização específica, raramente vista na literatura judaica.¹¹⁰

O discurso de legitimação e justificação das ações dos mártires, em especial daqueles que haviam cometido suicídio ou imolado uns aos outros e sua própria família, é, de fato, um discurso presente nas crônicas, mais enfaticamente na narrativa de S., e mais moderadamente em A. e E. Entretanto, considerando suas condições de composição, explicitadas anteriormente, não é possível delinear com clareza até que ponto este foi um discurso fundado pelos cronistas ou algo já presente em seu ambiente social: uma análise intertextual sobre o assunto ainda está a ser proposta mesmo que o *campo discursivo* seja altamente lacunar. Para além dessa discussão, o interdiscurso verificado na presença de elementos do martirologio e do mártir cristão anterior e na sua ressignificação por meio da construção de um novo martirologio e da forja de uma nova categoria de mártir judeu é de suma importância nesta análise. Por essa razão, é necessário que destaquemos alguns aspectos:

109 Cf. CHAZAN, Robert. **European Jewry and the First Crusade...** *Op. cit*

110 *Ibidem*, p. 153.

1) Àqueles que morreram lutando contra os cristãos também é dado o nome de *kedoshim* (santos ou mártires), isto é, mortos em *Kidush HaShem*,¹¹¹ de maneira semelhante ao que fazem os cristãos em relação aos que também morreram no conflito contra os ditos infieis na Primeira Cruzada;

2) O martírio de donzelas ou mulheres solteiras, além de noivas e noivos, é uma temática unânime nas crônicas e tópico bastante característico do martirologio cristão. O martírio das virgens santas não era comum nas narrativas de martírio anteriores, porém é mote recorrente no martirologio e hagiografias cristãs desde a Antiguidade Tardia;¹¹²

111 Morreram oferecendo resistência e atentando contra a vida de seus ofensores, o que não era comum nas histórias de martírio, e, inclusive, podemos identificar proibições no Talmude: “você não tem o direito de assassiná-lo para se salvar; a vida dele não é menos valiosa do que a sua” (Talmude *Bavli*, Pesachim, 25b). Na crônica hebraica, no entanto, o autor considera também mártir aquele que, antes de morrer, matou outros cristãos. Sobre R'Simcha Hacoheh, filho de Isaac Hacoheh, por exemplo, o texto declara: “e o jovem puxou de um punhal e começou a vociferar contra o príncipe que estava próximo ao bispo, assim como o leão brame ao atacar a sua vítima. E correu em direção a ele, enterrou um punhal em seu abdome, e ali o príncipe caiu morto. Em seguida apunhalou mais duas pessoas, até que seu punhal se quebrou em sua mão. [...] E quando viram que o punhal se quebrara, atacaram-no e mataram-no. Lá foi morto o jovem que santificou o Nome, e fez o que não fizeram os demais da comunidade, pois matou três incircuncisos com seu punhal”. A. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 147.

112 O culto de Santa Úrsula e das onze mil virgens, por exemplo, é originário de Colônia e, de acordo com sua história, teria se passado por volta do ano 383. Segundo Almeida, este número elevado se deve a leitura incorreta de uma lápide encontrada em Colônia, entre fins do séc. IV e início do V, em que era possível ler: XI MM VV (onze mártires virgens), e não onze mil; entretanto, o martirologio medieval popularizou-se nesta versão. ALMEIDA, Antônio José de. Santa Úrsula e as onze mil virgens segundo as traduções portuguesas quinhentistas da *Legenda Aurea*. **Via Spiritus**, Porto, v. 18, p. 114, 2011. Roos ainda destaca um sermão do século X em ocasião da festividade das virgens santas, o *Sermo in Natali SS. Virginum XI Milium*, em que o pregador descreve os benefícios de se ter mártires locais para as quais rezar: “aqui elas foram coroadas com a vitória do martírio, elas honraram Colônia, e aqui permaneceram através do derramamento de seu próprio sangue santo. E trouxeram para nós, por meio de seus preciosos corpos, uma proteção tão grande, que muitos milhares são capazes de implorar dignamente pela misericórdia do auxílio de nosso Redentor, o único Deus nosso Pai”. ROOS, Lena. **God wants it...** *Op. cit.*, p. 124. Passagens com teor de uma intercessão divina dos mártires junto a Deus também podem ser encontradas nas crônicas hebraicas:

3) A recompensa divina (individual) após a morte daqueles que se dispunham a morrer em santificação do Nome aparece como uma tópica recorrente.¹¹³ Este também era um aspecto tipicamente cristão, nada comum nas narrativas judaicas anteriores;

“e permanecerá o sangue dos piedosos em favor da remissão dos pecados das gerações que virão e dos filhos de nossos filhos, para a eternidade [...]. E seu mérito, sua justiça, sua piedade, sua pureza e sua entrega servir-nos-ão como recomendação e defesa perante Deus”. S. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 101 *et. seq.* Isso revela também o discurso do cronista sobre a extensão da remissão dos pecados às gerações futuras proporcionada pelos mártírios, o que deixa clara a possibilidade da existência de um interdiscurso entre ambos martirologos. Sobre o sacrifício de donzelas, noivas, noivos, a recorrência é frequente: “motivos torpes e errôneos pelos quais mataram nossos piedosos e do derramamento de sangue de nossas mulheres justas em nome do crucificado”. *Ibidem*; “E as mulheres santificaram o Nome à vista de todos. [...] Sarit, uma donzela que era noiva, viu que se mataram com suas espadas e sacrificaram-se uns aos outros – ela era bela e de boa aparência, e muito agradável a todos que a viam”. S. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 106; “E resolveram jejuar três dias, dia e noite, jovens e donzelas”. *Ibidem*, p. 107; “E foram atacar os que se encontravam em suas casas [...], jovens gentis e donzelas formosas”. A. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 145.

113 Essa tópica está atestada claramente em: “Benditos somos em realizar sua vontade e bendito seja todo aquele que foi morto e degolado para morrer santificando o Seu Nome, preparado para o outro mundo e para sentar-se junto aos justos, Rabi Akiba e seus companheiros, fundamento do mundo dos que morreram santificando o Nome [...] e sacrificuemo-nos como holocausto perfeito ao alto, sacrifício sobre o altar de Deus, e iremos para um mundo que se iguala a um dia no paraíso, quando então poderemos vê-lo frente a frente como um espelho luminoso, em sua glória e grandeza, e sobre a cabeça de cada um será dada uma coroa de ouro, na qual estão incrustadas pedras preciosas e pérolas, e sentar-nos-emos lá entre os fundamentos do mundo (Pr. 10, 25), e comeremos com a comunidade dos justos no paraíso, e estaremos em companhia de R’Akiba e de seus amigos, e sentar-nos-emos sobre um trono de ouro sob a árvore da vida, e seremos iluminados um a um, por seu dedo, e diremos: ‘Eis o nosso Deus, sobre o qual depositamos nossas esperanças, alegremo-nos e contentemo-nos com a sua salvação’ (Is. 25.9)”. A. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 83 *et. seq.*; 108 *et. seq.* Esse aspecto também se apresenta no último *piyyut* da crônica de E.: “das almas puras que foram para a vida eterna em seu lugar nas alturas/ onde permanecerão para sempre e brilharão eternamente envoltos com/ Teu manto de púrpura”. E. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 138; e na conclusão da crônica: “eles são os artesãos que se encontram nos hortos, cultivando com seu trabalho junto ao Pai, ao qual e pelo qual entregaram sua alma, e Ele retribuir-lhes-á de acordo com seus atos e com a obra de suas mãos. Suas almas encontram-se entrelaçadas no feixe da vida no palácio do rei, vestidos cada um deles com as oito vestes nas nuvens da glória e coroados, um por um, com duas coroas, uma com pedras preciosas e pérolas e a outra com ouro de Parvaim, com oito mirtos em suas mãos”. *Ibidem*.

4) A extensão da remissão dos pecados às gerações futuras daqueles que morreram como santos em *Kidush HaShem*.¹¹⁴

Quanto a estes dois últimos aspectos, devemos fazer um detalhamento, pois o nível de interdiscursividade é complexo e, portanto, difícil delimitar com exatidão como e em qual momento específico um começou a influenciar o outro. O motivo principal desse imbricamento é o fato de que uma religião nasceu a partir da outra, por isso as influências são explícitas.

Para Roos, nas histórias de mártires do período helenístico contidas nos livros dos *Macabeus* 2 e 4 (Hana e os sete filhos, etc.), o tema principal é a sobrevivência da nação judaica, e não a recompensa individual do mártir.¹¹⁵ Nesse caso, a principal motivação do martírio é o medo da transgressão, e não a promessa de uma recompensa de vida eterna e glórias no Paraíso. Apesar disso, esses textos contém uma diferença clara se comparados aos demais do mesmo período (aqueles do Talmude):¹¹⁶ ainda que o tema da recompensa individual não fosse o principal, ele ocorre em *Macabeus* 4. Shepkaru afirma que este livro originalmente possuía apenas a linha tradicional de pensamento martiriológico, no qual o povo como um todo (a nação judaica) se beneficiaria do martírio de um indivíduo, por isso as passagens que prometem

114 Em S., lê-se: “e permanecerá o sangue dos piedosos em favor e remissão dos pecados das gerações que virão e dos filhos de nossos filhos, para a eternidade, tal como foi o sacrifício de Isaac, nosso patriarca, quando Abraão sacrificou-o sobre o altar”. S. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 101. Nesta passagem identificamos ainda a noção exegética comumente disseminada à época, de que Isaque havia realmente sido sacrificado e, para, além disso, notamos uma conotação cristã do paralelo com a morte de Isaque e de Jesus, o Nazareno, ambas com função de redenção dos pecados das próximas gerações. Em um dos *piyyutim* de E. também aparece essa esperança da redenção futura: “e todos que restaram lembrarão e recordarão as criaturas, / por esta comunidade santa enlutar-se-ão para todas as gerações / E para nós deverá sua morte servir de remissão e perdão / Lamentos e suspiro de dor pelos piedosos de Colônia”. E. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 137.

115 ROOS, Lena. “**God wants it...**” *Op. cit.*, p. 60 *et. seq.*

116 O Talmude desenvolve os princípios sobre quando o martírio é permitido, mas discorda da questão da recompensa. (*Talmude Bavli*, Sanhedrin, 74a-b; Avodá Zará, 27b; Pesachim 25a-b, 53b); ROOS, Lena. “**God wants it...**” *Op. cit.*, p. 68.

uma recompensa pós-morte para os mártires seriam interpolações posteriores de algum editor.¹¹⁷ Roos atribui uma plausibilidade a essas considerações, mas também menciona que essa possa ser apenas uma linha diferente da tradição, particular do autor deste texto.¹¹⁸ Ela considera igualmente significativa que justamente os livros de *Macabeus* tenham desaparecido da consciência judaica, enquanto a Igreja tardo antiga os abraçou e preservou, de acordo com Agostinho (*De civitate Dei*, 18.36), por causa de seus mártires.

Assim, enquanto o judaísmo criou conceitos que acabou abandonando ou repensando, o cristianismo se apropria deles, os adapta, e, posteriormente, influencia os próprios criadores, em outro contexto. Esse processo configura uma circularidade de influxos comuns em uma sociedade que tem integrantes de diversas identidades em constante contato cotidiano. Isso faz com que posicionamentos discursivos sobre uma mesma temática, isto é, o martírio, se movam de posições periféricas a centrais, mudando de arranjo de acordo com o período em que aparecem ou reaparecem em ambos martirologios, seja ele judaico ou cristão.

Para além de todas as influências cristãs na construção de um novo martirologio judaico, temos que destacar a transformação do próprio conceito de *Kidush HaShem*. Nas narrativas de mártires anteriores, o uso da expressão “santificar/santificação do Nome Divino” não era aplicado a qualquer caso de morte em defesa da fé; ela era específica para situações de martírios como aquelas remetidas nas três principais histórias às quais as crônicas recorrem. Em geral, portanto, não se referiam a suicídio ou assassinato de outrem ou de familiares, de modo a evitar a apostasia da fé. Nas crônicas, especialmente em S., vemos uma ampliação do conceito, que passa a englobar três categorias de mortos nas perseguições como exemplos de mártires em *Kidush HaShem*:

Aqueles que se auto imolaram (suicídio);

117 SHEPKARU, Shmuel. *From after Death to Afterlife: martyrdom and its recompense*. **Review AJS**, New York, v. 24, p. 15 et. seq., 1999.

118 ROOS, Lena. “**God wants it...**” *Op. cit.*, p. 65.

Aqueles que morreram assassinados pelos cruzados e cristãos citadinos (e tiram também vidas cristãs);

Aqueles que mataram e morreram pelas mãos uns dos outros, ou de seus familiares.

Todas essas três categorias foram igualmente consideradas mártires, bem como a essas personagens foram atribuídas características piedosas, santas e inocentes, como visto nas passagens sobre a composição da cenografia dos sacrifícios. Dentro do primeiro grupo, há subcategorias, relacionadas à forma e à performance do suicídio ritual.¹¹⁹ Entre aqueles que se auto imolaram, três tipos diferentes de suicídio são considerados pelos cronistas como casos de *Kidush HaShem*:

Os suicídios em que se respeitaram todas as regras ritualísticas do abate;¹²⁰

Os suicídios daqueles que se afogaram no Reno;¹²¹

Os suicídios daqueles que atearam fogo em si mesmos.¹²²

119 Cf. Quadro, p. 116.

120 Tais regras estão explicitadas na seguinte passagem: “bendito seja todo aquele que foi morto e degolado para morrer santificando o Seu Nome [...]. E todo aquele que tiver uma faca examine-a e verifique para que não esteja com falhas, e degole-nos para que santifiquemos o Nome de Deus, o Eterno, depois degole-se a si mesmo, pela sua própria garganta, ou enterre a faca em seu próprio abdome”. S. *apud* FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem... Op. cit.*, p. 83 *et. seq.*

121 Esse tipo de imolação é registrado como no seguinte excerto: “E ao anoitecer, os que encontravam ali santificaram o Nome, muitos, noivos e lindas noivas, velhos e idosas, rapazes e moças, estenderam o pescoço e sacrificaram uns aos outros entregando suas almas para a santificação do Nome nos lagos que ficavam ao redor da aldeia. E quando os inimigos chegaram em frente à aldeia, alguns piedosos subiram em uma torre e atiraram-se no rio Reno – que corre ao redor da aldeia – e afogaram-se no rio, morrendo todos”. *Ibidem*, p. 103. Para outras passagens sobre afogamentos, conferir *Ibidem*, p. 104-118.

122 Neste caso, há uma ocorrência peculiar, em que Isaac bar Davi ateou fogo em si mesmo, dentro da sinagoga, para se redimir da conversão forçada. A narrativa mostra que “no quinto dia do mês de Sivan [29 de maio], véspera de Shavuot, vieram esses dois, senhor Isaac bar Davi, o líder, e o senhor Uri bar Yossef. Conheceram o Seu Criador e santificaram o Seu Nome. Porque no terceiro dia, quando foi morta a comunidade, esses dois piedosos foram salvos, porém caíram na Geena [lugar de tormento e desesperança] devido aos inimigos os terem empastado à força [com as águas do batismo; a expressão

Sobre a temática do suicídio ritual, outra singularidade deve ser enfatizada. Os cronistas narram em detalhes uma ritualística de suicídio criada exclusivamente para aquela situação de 1096. Para isso, os mártires tomaram emprestado elementos do *discurso constituinte* presentes nas narrativas martirológicas anteriores e os aliaram às regras de abate de animais e rituais sacrificiais do período do Templo de Jerusalém. Assim, a liturgia ritual desenhava-se de acordo com a seguinte lógica: uma profissão de fé, igual àquela proferida por Rabi Akiba quando o mesmo preparou seu martírio, ou seja, a recitação do *Shmá*; a verificação da lâmina da faca ou espada para que não houvesse falhas, pois do contrário o sacrifício ficaria invalidado; e o enterro da lâmina no próprio abdômen ou o corte limpo na própria garganta.¹²³

Notamos, assim, que, em S., ao adicionar mais elementos ideológicos, o autor enfatiza a piedade e retidão dos mártires, e adiciona ainda mais referências a modelos anteriores de martírio, quando descreve não só os atos em termos *sacrificiais*, mas também a recompensa divina desprendida deles. Sobre esse caráter de ritual sacrificial dos martírios de 1096 também é necessário um detalhamento. Como o sacrifício humano, assim como o suicídio, também não era comum na Lei, não havia regras bem determinadas para a realização de tal ritual de martírio. Desta maneira, os judeus renanos acabaram novamente adaptando as regras gerais de abate animal, aliadas ao ritual sacrificial do período do Templo de Jerusalém, em que se observam elementos como a aspersão do sangue na arca santa, *Aron haKodesh*, onde se guardavam os rolos da Torá, representada de maneira figurativa como o derramamento de sangue das vítimas antes mesmo do ato propriamente dito. Um sacrifício em especial, o dos filhos do *parnas* Isaac bar Davi, apresentou elementos muito semelhantes àqueles do Templo. O motivo aparente para essa exceção foi que o *parnas* teria sido

águas pestilentas é também usada para se referir ao batismo], contra sua vontade, e por isso receberam uma morte que não é lembrada em nenhum lugar das admoestações [das Escrituras Sagradas] [...] e ali foi queimado um homem puro e honesto, temente a Deus (Jó. 1. 1), e sua alma encontra-se junto aos justos no paraíso”. *Ibidem*, p. 93 *et. seq.*

123 S. *apud* FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem...** *Op. cit.*, p. 84 *et. seq.* p. 94.

convertido à força, e desejava se redimir da sua idolatria através da santificação do Nome, como podemos observar a seguir:

e o piedoso perguntou a seus filhos: ‘Quereis que vos sacrifique ao nosso Deus?’ Responderam-lhe: ‘Fazei o que quiserdes de nós’ [...] E o senhor Isaac, o justo, pegou os seus dois filhos, seu filho e sua filha, e os conduziu através do pátio durante a madrugada, e levou-os à sinagoga defronte ao lugar onde se guardava a Torá [Aron haKodesh, ou arca santa, o lugar onde se guardam os rolos], e os sacrificou ali para a santificação do Nome do Deus das alturas que nos ordenou, sem abandonar o puro temor e apego a sua Santa Torá [...] E aspergiu seu sangue sobre as colunas do Aron haKodesh, a arca santa, para que chegasse à lembrança do Rei Único eterno e do trono da glória, e para que dissesse: ‘Este sangue será para mim o perdão por todos os meus pecados’ [...] O piedoso Isaac voltou novamente à sinagoga para incendiá-la, ateando fogo a todas as portas, [...] rezando a Adonai de dentro do fogo em alta e agradável voz, [...] e ali foi queimado um homem puro e honesto, temente a Deus (Jó 1.1), e sua alma encontra-se junto aos justos no paraíso.¹²⁴

Na comparação entre os mártires renanos e os modelos anteriores, os cronistas utilizaram como recurso retórico ignorar a diferença entre eles. Deus havia testado Abraão, mas parou o sacrifício no último instante – como a maior parte das versões conta –, enquanto na Renânia crianças realmente foram mortas. No episódio comparativo de Hana e Raquel, os filhos da primeira foram mortos por governante gentio, enquanto a segunda matou seus próprios filhos. Também Rabi Akiba foi morto pela autoridade gentia, enquanto muitos dos que aspiravam se juntar a ele no paraíso cometeram suicídio ou mataram uns aos outros. Ainda assim, a devoção e retidão religiosa dos modelos anteriores são estendidas aos mártires de 1096.

As descrições das recompensas divinas aos mártires de 1096 representam uma inovação se comparadas aos textos anteriores, pois as versões das histórias que foram preservadas na tradição rabínica não apresentavam esse elemento. Roos atesta que isso foi conscientemente

124 S. *apud* FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem... Op. cit.*, p. 94.

removido, porque a ideia de que alguém devesse ser recompensado por se tornar um mártir não se encaixava no éthos rabínico.¹²⁵ Nas crônicas, a ideia reaparece e se torna, por meio da *Halachá*, aceitável, pois seu ponto de partida é um modelo de martírio que estava acima de qualquer reprovação, o de Rabi Akiba. Assim, as descrições do paraíso mostram os mártires lado a lado com os piedosos.¹²⁶

Entendemos que o posicionamento discursivo do cronista em relação a um novo conceito de mártir e de martírio parte de uma localização periférica no seu campo discursivo para tornar-se central na tradição judaica a partir do século XII. Assim, no interior do próprio espaço discursivo do judaísmo, a crônica encontrava-se em uma disputa por posicionamento, pois estava inserida em uma tendência hassidista, que, por sua vez, concorria com outros discursos religiosos judaicos. As Crônicas Hebraicas da Primeira Cruzada representaram um novo modo – tanto em inovação de gênero textual, quanto ideológica, em relação ao conceito de martírio – de consagrar a memória daqueles que morreram em santificação do Nome Divino. Tinham, portanto, também a função de legitimar essas ações. O desafio que os sobreviventes das perseguições enfrentaram foi conciliar os sacrifícios com os precedentes haláchicos (da lei) e agádicos (da literatura). Aceitar a morte na mão dos cruzados estava dentro dos limites de ambos, mas tirar a própria vida e de outras pessoas era uma questão um pouco mais problemática, que, por sua complexidade, exigiu um maior esforço discursivo para sua justificação. É esse esforço que explica também o aparecimento dessa polêmica religiosa em variados tratados e na legislação após os incidentes da Primeira Cruzada, em 1096, especialmente nas cidades renanas *askhenazim*.

Referências bibliográficas

Fontes

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.

125 Cf. ROOS, Lena. “God wants it... *Op. cit.*”

126 *Ibidem*, p. 265.

BÍBLIA. **Bíblia Hebraica**. São Paulo: Sefer, 2006.

FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem**: Crônicas hebraicas sobre as Cruzadas. São Paulo: Edusp, 2001.

MISHNAYOT, Seder Mo'ed. **A new translation with a commentary Yad Avraham anthologized from Talmudic Midrashic, and rabbinic sources and classic commentaries**. *Text in English and Hebrew*. New York: Mesorah, 1986.

A TORA Viva. São Paulo: Mayanot, 2001.

TALMUD BAVLI (Talmude da Babilônia ou Talmude do Leste). **The Babylonian Talmud**. Boston: The Talmud Society, 1918. 10 vols.

TALMUD YERUSHALMI (Talmude de Jerusalém, Talmude Palestino, *Talmud di-Venei Ma'arava* [Talmude do Oeste] ou *Talmud de-Erez Yisrael*). **The Talmud of the Land of Israel**. Chicago: The University of Chicago, 1982-1993. 35 vols.

TORÁ. **A Lei de Moisés**. São Paulo: Sefer, 2001.

Bibliografia

ALMEIDA, Antônio José de. Santa Úrsula e as onze mil virgens segundo as traduções portuguesas quinhentistas da Legenda Áurea. **Via Spiritus**, Porto, v. 18, p. 114, 2011

BAER, Yitzhak. *The Persecutions of 1096*. In.: CASSUTO, Umberto; KLAUSNER, Joseph; GUTMANN, Joshua (ed.). **Sefer Assaf**. Jerusalem: Shalem, 1953.

BERMAN, Louis Arthur. **The Akedah: the binding of Isaac**. New Jersey: Jason Aronson, 1997.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016.

CHAZAN, Robert. **European jewry and the First Crusade**. Berkeley: University of California, 1987.

COHEN, Jeremy. **Sanctifying the name of God: jewish martyrs and Jewish**

memories of the First Crusade. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.

FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem**: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas. São Paulo: Edusp, 2001.

FELDMAN, Sergio Alberto. Da santificação do nome divino ao libelo de sangue: interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas. **Grapho**, João Pessoa, v. 15, n. 1, p. 1-19, 2013.

FELDMAN, Sergio Alberto. Entre o *Imperium* e a *Ecclesia*: os judeus no Baixo Império. **Anais do XIX Encontro Regional de História da Anpuh/SP**: poder, violência e exclusão. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

GOLDIN, Simha. *The socialisation for Kiddush ha-Shem among Medieval Jews*. **Journal of Medieval History**. v. 23, n. 2, p. 117-138, 1997.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. A Análise do Discurso: conceito e aplicações. **Alfa**, São Paulo, v. 39, p. 13-21, 1995.

HADAS-LEBEL, Mireille. **Flávio Josefo, o judeu de Roma**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

HORBURY, William. *Pappus and Lulianus in Jewish resistance to Rome*. In.: BORRÁS, Judit Targarona; SÁENZ-BADILLOS, Angel (ed.). **Jewish studies at the turn of the twentieth century: proceedings of the 6th EAJS congress**, Toledo, July 1998. Leiden: Brill, 1999.

KATZ, Jacob. **Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times**. London: Behrman House, 1961.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**.

Campinas: Pontes, 1997.

MARCUS, Ivan. *Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture*. **Prooftexts**, v. 10, n. 3, p. 365-388, 1990.

ROOS, Lena. “**God wants it!**”: *the ideology of martyrdom in the Hebrew crusade chronicles and its Jewish and Christian background*. Turnhout: Brepols, 2006.

SHEPKARU, Shmuel. *From after Death to Afterlife: martyrdom and its recompense*. **Review AJS**, New York, v. 24, p. 1-44, 1999.

SMALLWOOD, Edith Mary. *Introduction*. In.: FLAVIUS JOSEPHUS. **The Jewish War**. New York: Penguin, 1981.

SOUZA, Karla Constancio de. **As narrativas judaico-cristãs sobre o martirologio ashkenazi medieval (sécs. XI e XII): construção e resignificação do Kidush haShem nas crônicas hebraicas e latinas**. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília. *Concepção integrada de discurso: discursividade e espaço discursivo*. In.: FIGARO, Roseli (org.). **Comunicação e Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2015.

SPIEGEL, Shalom. **The Last Trial**. New York: Behman House, 1967.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Haggadah and History**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1974.

Categorias relativas à construção ideológica do discurso que legitima a prática do <i>Kidush HaShem</i> e de uma nova concepção do mártir nas crônicas hebraicas sobre Primeira Cruzada (1096).			
ARGUMENTOS	CRÔNICAS HEBRAICAS		
	Anônima (A)	Eliezer bar Nathan (E)	Salomão bar Sansão (S)
Mortos pelos cruzados	p. 144-146-147-150	p. 127-128-129	p. 75-76
Convertidos	-	-	p. 76-90-120 (Ratisbona)
Caídos em batalha	-	-	p. 82-83-89
Mortos em imolação e suicídio	p. 144-146-147-150	p. 127-128-129	p. 75-76
Inovação do sacrifício humano em grande escala	-	-	p. 85-105 (explicitamente sem precedentes na Lei)
Recompensa divina	-	p. 138	p. 83-84-108-109 (remete ao discurso constituinte: martírio de Rabi Akiba)
Alegria no martírio	-	-	p. 83-87-109
Remissão dos pecados de toda a geração dos mártires	-	p. 137	p. 101-113-114
Fundamentação retórica no Discurso Constituinte	p. 142-143-145-147-148-149-150-151-154 (Torá, Talmude Babilônico)	p. 126-127-128-130-131-132-133-136-138 (Torá, Talmude Babilônico e <i>Midrash</i>)	p. 74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-86-88-93-94-95-96-97-98-100-101-102-103-104-105-106-107-108-109-110-113-114-115-117-118-120-121-122-123-124 (Torá, Talmude Babilônico e <i>Midrash</i>)
Legitimação ideológica via Discurso Constituinte	p. 154-156 (R. Akiba e os dez mártires; Hana e seus 7 filhos)	p. 127 (R. Akiba e os dez mártires)	p. 83-84-85-88-96 (R. Akiba e os dez mártires; Ananias, Misael, Azarias; Hana e seus 7 filhos)

A organização social das comunidades judaicas no Reino de Castela (séc. XI-XIII)¹

Kellen Jacobsen Follador²

Introdução

O período de batalhas pela retomada cristã do território peninsular que se encontrava sob o domínio muçulmano ficou conhecido na historiografia como Reconquista Cristã da Península Ibérica e estendeu-se dos séculos VIII ao XV.³ Durante os

1 O texto aqui apresentado faz parte da tese de doutoramento defendida pela autora: *Uma linhagem manchada pelo pecado. A representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478)*.

2 Doutora em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, pós-doutoranda em História pela Universidade Estadual de Campinas.

3 O conceito de Reconquista passou por inúmeras revisões historiográficas na Espanha desde a década de 1960. São dois os principais motivos revisionistas: o caráter nacionalista do vocábulo e a sua inexistência nas fontes medievais. Os medievos que se referiam à expansão militar contra os muçulmanos utilizavam a palavra *restauração*, que se manteve em voga até o século XIX. O emprego e a construção teórica do termo Reconquista surgiram no século XIX num período de formação da identidade nacional espanhola. Buscava-se mostrar um passado comum das regiões espanholas e uma singularidade perante os demais países europeus. A Reconquista foi interpretada como uma luta armada (nacional e religiosa) que se estendeu do século VIII ao século XV, que era pretendida por “todos os espanhóis” contra o invasor muçulmano, e que permitiu aos “espanhóis” retomar sua pátria em posse dos estrangeiros. A defesa deste conceito se converteu em um dos principais mitos criados pelo nacionalismo espanhol e esteve presente na historiografia espanhola do século XIX até meados do XX, sendo reproduzida por alguns de seus maiores expoentes, como Claudio Sánchez Albornoz e Ramón Menéndez Pidal. A partir da década de 1960, a historiografia espanhola passou a criticar o forte caráter nacionalista do conceito, rechaçando seu uso nesse sentido. O conceito de Reconquista foi reanalisado e, apesar da negação de seu uso no sentido historiográfico do século XIX, permanece entre a historiografia em dois sentidos: Reconquista como sinônimo de expansão territorial e Reconquista como período histórico. Não obstante alguns historiadores espanhóis como Ríos Saloma defenderem o uso do termo *restauração*, a maior parte dos representantes da historiografia hispanista continua a usar o conceito Reconquista. O motivo para tal uso seria a praticidade e consolidação na historiografia, pois por meio desse único conceito se faz referência de

anos centrais da Reconquista (séculos XI-XIII), fazia parte da estratégia monárquica de ocupação e desenvolvimento do reino conceder privilégios aos judeus no intuito de eles saírem do território muçulmano e permanecerem em terras castelhanas para auxiliarem no desenvolvimento econômico. Os reis tomavam para si a responsabilidade sobre a segurança e defesa dos judeus frente a quaisquer outros poderes, mediante uma compensação econômica. Eles se preocupavam com a jurisdição sobre os judeus porque tentar subtrai-la à coroa era uma afronta à autoridade régia.⁴

Os poderes municipais e senhoriais não tinham autoridade sobre os judeus, visto ser uma competência da coroa legislar e tributar a comunidade judaica, salvo exceções nas quais os reis poderiam conceder a prerrogativa da tributação como um benefício à cidade ou ao senhorio. Compreendendo as relações de poder que imperavam no reino, os judeus desenvolveram laços sociais, econômicos e políticos com os senhores laicos e eclesiásticos, no intuito de fazer cumprir seus direitos numa região distante da vigilância monárquica e na qual sem essas relações a comunidade judaica poderia, de algum modo, ser prejudicada.⁵

Essa relação entre comunidade judaica e coroa interessava a ambos. Para o monarca, o fator econômico era preponderante, visto que os impostos pagos pelos judeus eram garantia de rendimentos ao tesouro real. Para os judeus, a dinâmica das relações judaico-cristãs

forma objetiva à expansão militar sobre *al-Andaluz*, um processo chave na história da Península Ibérica durante a Idade Média. Cf. GARCÍA FITZ, F. *La Reconquista: un estado de la cuestión*. **Clío & Crímen**. Revista de Historia del Crimen de Durango, n. 6, 2009; RÍOS SALOMA, M. F. *De la Restauración a la Reconquista. La construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)*. **En la España Medieval**. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n. 28, 2005; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *¿Re-conquista? Un estado de la cuestión*. In.: BENITO RUANO, E. (org.). **Tópicos y realidades de la Edad Media (I)**. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.

4 RAY, J. **La frontera sefardí**. *La Reconquista y la comunidad judía en la España medieval*. Madrid: Alianza, 2009, p. 135.

5 *Ibidem*, p. 137; BECEIRO PITA, I. *La vinculación de los judíos a los poderes señoriales castellanos (siglos XII-XV)*. In.: BARROS, C. (ed.). **Xudeus e Conversos na História**. *Actas do Congresso Internacional en Ribadavia*, 14-17 de Outubro de 1991. t. 2, Santiago de Compostela, 1994.

castelhanas, que concomitantemente os tolerava e marginalizava, e a proteção régia dispensada a eles foram capazes de conter as manifestações antijudaicas de cunho mais violento.⁶ Entre os séculos XI e XIII, houve apenas alguns episódios esporádicos e pouco documentados de violência, que ocorreram em momentos de vazio de poder ou conflitos políticos, nos quais os monarcas não conseguiram proteger os judeus. Isso não significa dizer que uma série de estereótipos e o antijudaísmo não existissem em Castela. Pelo contrário, existiam e se intensificavam a cada século, mas a própria conjuntura de formação dos reinos cristãos durante os anos centrais da Reconquista proporcionou uma dinâmica diferenciada nas relações inter-religiosas. Apesar do fervor religioso que marcou a Reconquista Hispânica, de forma geral os judeus castelhanos não se viram fisicamente ameaçados pelos combatentes, e isso foi possível graças à liderança régia na guerra, à ausência de movimento popular autônomo e à presença da ameaça político-militar muçulmana.⁷

Aljama

Durante os anos centrais da Reconquista – séculos XI e XIII – os judeus foram progressivamente migrando de *al-Andaluz* para o reino de Castela e formando comunidades sobretudo nas cidades, mas não de forma exclusiva, uma vez que existiam pequenos agrupamentos judaicos também nas zonas mais ruralizadas do reino.⁸ De acordo com Monsalvo Antón e Wolff, no início do século XIV cerca de 200 mil judeus habitavam terras castelhanas, num contingente de aproximadamente 3 milhões de

6 LE GOFF, J. **O maravilhoso e cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 182; HEERS, J. **Ocidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos económicos y sociales**. Barcelona: Labor, 1976, p. 288.

7 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, p. 208.

8 RAY, J. **La frontera sefardí...** *Op. cit.*, p. 72 *et. seq.*

habitantes dos quais faziam parte.⁹ Isso representava de 4 a 5% da população total. Os maiores aglomerados judaicos encontravam-se nos centros urbanos devido à crescente demanda por diversas atividades ligadas ao comércio, manufatura, administração pública e finanças. Nos casos mais expressivos, os judeus chegavam a representar dez por cento da população total. A fuga de terras muçulmanas impulsionava esse percentual em diversas cidades castelhanas, nas quais os judeus, além das atividades econômicas e administrativas, também contribuíam para a área da saúde, visto comporem grande parte da equipe médica e farmacêutica do reino.

Além da importância no que se refere às atividades laborais que desempenhava, o contingente judaico auxiliava no povoamento das terras conquistadas. Dessa forma, era duplamente importante aos monarcas, num momento em que eles não podiam dispensar auxílio algum no tocante à ocupação, manutenção e desenvolvimento das novas regiões incorporadas à coroa castelhana. Por isso, os judeus receberam dos monarcas a permissão para ocupar o solo castelhano e formar suas comunidades que, na concepção de Amran Cohén,¹⁰ podem ser consideradas como uma microssociedade paralela à cristã, com a especificidade de ser livre em seu credo, autônoma em seu governo, mas dominada politicamente.¹¹

Mediante essas características de liberdade religiosa e administrativa, a comunidade judaica era representada pela *aljama*, uma instituição jurídica equivalente ao município no âmbito cristão, que agrupava os judeus sob sua jurisdição e organizava as relações sociais na comunidade. A *aljama* era regulada externamente por

9 MONSALVO ANTÓN, J.M. *Atlas Histórico de la España Medieval*. Madrid: Síntesis, 2014, p. 268; WOLFF, P. *The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not? Past and Present*, v. 1, n. 50, p. 6, 1971.

10 AMRAN COHÉN, R. *De judíos a judeo-conversos. Reflexiones sobre el ser converso*. Paris: Indigo, 2003, p. 33

11 IZQUIERDO BENITO, R. *Espaço y sociedad en la Sefarad Medieval*. In.: LÓPEZ ALVAREZ, A. M.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords). *Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval. Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha* (2001). Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, p. 34.

suas relações com a coroa, nobreza, Igreja e foros; internamente, regulava a vida de seus membros por meio da Torá e do Talmude,¹² e tinha autonomia jurídica para julgá-los no quesito religioso, civil e criminal. Essa liberdade administrativa e a própria existência de uma instituição judaica dentro dos municípios era possível por estarem os judeus, no âmbito jurídico, submetidos diretamente ao rei, e não aos poderes municipais.¹³

A historiografia diverge quanto a autonomia das *aljamas* frente à coroa castelhana. Amran Cohén e Izquierdo Benito defendem a existência de certos traços de autonomia.¹⁴ Contrariamente, Monsalvo Antón assinala que a instituição não era autônoma frente à coroa, pois, se existiam benefícios em prol da comunidade, era no intuito de melhor servir ao reino.

Todos os judeus de uma cidade ou distrito eram obrigatoriamente integrantes e submissos à *aljama*, mesmo que não morassem no bairro principal, como em geral ocorria com os judeus mais abastados, cuja condição econômica permitia morar fora do bairro judaico. Conforme a localidade, poderiam existir *aljamas* menores, submetidas juridicamente àquela considerada maior e mais importante.

12 A Torá é a junção dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, mais conhecida entre os cristãos como Pentateuco. Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio formam um compêndio que, para os fiéis de ambos os credos, foi revelado por Deus a Moisés. O Talmude é uma coletânea da Lei Oral 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. 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, Curitiba, 2004, notas 48 - 53.

13 VALLE RODRÍGUEZ, C. **El mundo judío**. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976, p. 301.

14 AMRAN COHÉN, R. **De judíos a judeo-conversos...** *Op. cit.*, p. 33; IZQUIERDO BENITO, R. *Espaço y sociedad en la Sefarad Medieval...* *Op. cit.*, p. 34.

Nesse sentido, judiaria e *aljama* não são sinônimos, mas duas realidades diferentes e complementares. Judiaria é o bairro em sua constituição física e *aljama* é a instituição jurídica surgida como um benefício régio nos primeiros séculos da Reconquista.¹⁵ O bairro judaico geralmente se encontrava dentro das muralhas da cidade, em região protegida. Algumas judiarias, como a de Toledo, além de se encontrar dentro da cidade, possuíam seus próprios muros de proteção com portas que faziam a comunicação com o mundo exterior.

No que tange à *aljama*, frisamos que em território castelhano ela possuía todas as condições legais para colocar em prática a tradição que deveria guiar a vida da comunidade.¹⁶ Assim, a comunidade judaica tinha condições de frequentar a sinagoga, e os homens a escola para estudo da Bíblia Hebraica.¹⁷ O bairro possuía local adequado para instalar os espaços considerados sagrados, como a *mikve* para o banho ritual,¹⁸ o cemitério¹⁹ e os

15 Cf. ROMANO, D. *Aljama frente a judería, call y sus sinonimos*. *Sefarad*, Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes. CSIC: Madrid, v. 39, n. 2, p. 347-354, 1979.

16 CARRETE PARRONDO, C. *El Judaísmo español y la Inquisición*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 15.

17 Optamos por usar os termos Bíblia Hebraica e Bíblia Cristã, pois acreditamos que os comumente usados Antigo Testamento e Novo Testamento carregam consigo um pré-julgamento de valor. A Bíblia é o conjunto de volumes das compilações das Sagradas Escrituras, constituído pela Bíblia Hebraica e pela Bíblia Cristã ou Evangelho. Os escritos Sagrados dos judeus abrangem 24 livros que podem ser divididos em três partes: Torá ou Pentateuco (os cinco livros de Moisés); Livros dos Profetas (Josué, Juízes, Profetas, Reis, etc.); escritos que compõem a literatura religiosa (Salmos, Jó, Provérbios, Cântico dos Cânticos etc.). Cf. GUERTZENSTEIN, D. S. S. *Bíblia Hebraica na Literatura Rabínica*. *Revista Vértices*, v. 15, p. 7-26, 2013.

18 O banho ritual por imersão era indicado àqueles que buscavam se purificar ou purificar objetos que seriam usados em cerimônias ou mesmo à mesa familiar. De forma geral, as mulheres eram as que mais utilizavam o espaço devido ao ciclo menstrual, puerpério ou pré-núpcias, ocasiões em que eram consideradas impuras e, por isso, recorriam à *mikve*. IZQUIERDO BENITO, R. *España y sociedad en la Sefarad Medieval... Op. cit.*, p. 50. Para maiores informações sobre a importância da purificação no judaísmo, vide Cantera Montenegro. Cf. CANTERA MONTENEGRO, E. *La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media*. *Estudios mirandeses*. *Miranda de Ebro: Anuario de la Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos"*, n. 26, p. 43-80, 2006.

19 O cemitério era o único espaço de caráter sagrado que deveria estar fora da

matadouros,²⁰ e possibilitava aos moradores conservarem a dieta conforme os preceitos.²¹ Quanto a isso, os judeus tentavam manter fora dos muros da cidade pequenas colheitas que lhes permitissem cultivar diversos alimentos, mas especialmente os relacionados à dieta *casher*.²²

A *aljama*, portanto, garantia aos seus membros as condições para o cumprimento das tradições religiosas que guiavam a vida de cada judeu. Essas condições também se referiam ao quesito material, visto a comunidade ser diversificada socialmente e por vezes seus membros não terem condições financeiras de colocar em prática alguns preceitos, como os alimentares ou os funerários, por exemplo.

judiaria e, em consequência, fora dos muros da cidade. O local precisava ter três características: ser uma terra virgem, inclinada e direcionada à Jerusalém. IZQUIERDO BENITO, R. *España y sociedad en la Sefarad Medieval...* Op. cit., p. 51. No que se refere aos cemitérios sefarditas, o historiador e arqueólogo Arturo Ruiz Taboada publicou, em 2013, o resultado de seus descobrimentos durante as escavações ocorridas entre 2008 e 2009 na parte centro-norte de Toledo, onde foi encontrado, na região do Cerro de la Horca, um cemitério judaico fora dos muros da cidade antiga. Essa região, que hoje se encontra urbanizada e totalmente ocupada por edificações modernas, guarda em seu subsolo um enorme cemitério que contém vestígios romanos, visigodos, cristãos, muçulmanos e judaicos. Cf. RUIZ TABOADA, A. **La vida futura es para los devotos. La muerte en el Toledo medieval.** Madrid: Ergastula, 2013.

20 Dentre os preceitos judaicos existem aqueles relacionados à alimentação. Alguns alimentos são tidos como impuros e proibidos, enquanto outros precisam ser preparados de forma ritual. A carne consumida pelos judeus é considerada um alimento *casher* e por isso deve passar por um ritual religioso específico para o sacrifício dos animais. Para o período estudado nesta tese, o ritual ocorria no matadouro, que se localizava em zonas mais periféricas do bairro judaico. Depois de preparada a carne era vendida normalmente no açougue do bairro, e comprada também por cristãos. IZQUIERDO BENITO, R. *España y sociedad en la Sefarad Medieval...* Op. cit., p. 42.

21 LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval.* In.: BARROS, C. (ed.). **Xudeus e Conversos na História.** Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. t. 2. Santiago de Compostela, 1994, p. 24.

22 Assim como a carne, o vinho também é tido como um alimento *casher* e que não pode ser preparado por um não judeu. Para ter condições de consumir o vinho segundo os preceitos, os judeus que viviam em Castela mantinham suas vinícolas, adegas e lojas de vinhos, que eram fiscalizadas pela *aljama*. Cf. PIQUERAS HABA, J. *Los judíos y el vino en España. Siglos XI-XV. Una geografía histórica. Cuadernos de Geografía*, n. 75, p. 17-41. 2004.

Estratificação social

A diferença social era comum às grandes comunidades judaicas do reino, que se estruturavam socialmente por: um setor oligárquico, um pequeno grupo de pessoas muito pobres e uma massa populacional de situação financeira mediana, que formava grande parte da *aljama*. O grupo oligárquico era formado por famílias ricas, dentre as quais algumas viviam na corte real e mantinham relações muito próximas aos reis, recebendo dos monarcas privilégios que iam desde a isenção do tributo judaico até o recebimento de grandes extensões de terras, moinhos e a exclusividade na prestação de alguns serviços, como a arrecadação de impostos. A camada oligárquica consistia em um grupo fechado que, em grande parte, efetuava acordos de casamento e parcerias em negócios apenas entre si. Eram poucas as famílias que compunham essa oligarquia da qual saíam os homens mais cultos, dentre eles os rabinos e demais dirigentes da *aljama* que poderiam defender a comunidade junto à coroa, motivo pelo qual os demais se submetiam a esse grupo.²³

Não obstante alguns cortesãos utilizarem de sua influência para beneficiar a comunidade em seu coletivo, outros o fizeram em benefício próprio e em detrimento da *aljama*, fator que levava ao descontentamento de grande parte da população judaica local.²⁴ Por isso, de acordo com Beinart, nem todo cortesão era considerado representante da comunidade sefardita.²⁵ Havia, ainda, o agravante de muitos destes cortesãos se afastarem do modo de vida e costumes de seus ancestrais, assemelhando-se, nesse quesito, mais aos cristãos do que aos judeus. Mesmo que os cortesãos ainda seguissem o judaísmo, tal afastamento ocorria

23 LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval...* Op. cit., p. 22 et. seq.; AMRAN COHÊN, R. *De judíos a judeo-conversos...* Op. cit., p. 33 et. seq.

24 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. 140.

25 BEINART, H. **Judíos en las cortes reales de España**. Buenos Aires: Congreso Judío Latinoamericano, 1975, p. 5 et. seq.

porque eles residiam separados de seu povo e do ambiente judaico, fator intensificado em parte pelos constantes deslocamentos da corte real na qual alguns desses judeus viviam.

Um segundo grupo formava a população de maior expressividade numérica da *aljama* e sobre o qual recaía em grande parte a responsabilidade pelo pagamento dos tributos devidos à coroa, principalmente porque não possuíam isenções régias para pagamento dos impostos tal como seus correligionários mais poderosos.²⁶ Esse grupo, composto por pequenos comerciantes, agricultores e diversos tipos de artesãos, possuía condições financeiras medianas que lhes proporcionavam pagar os diversos impostos devidos ao rei e à *aljama*, e eventualmente praticar a usura em pequenas proporções; porém não lhes permitiam participar das redes de poder que comandavam a *aljama* e mantinham relações político-econômicas com o monarca e sua corte, o que denota que a grande maioria da população judaica estava distante do estereótipo do judeu rico e poderoso.

Um terceiro e menor grupo era formado por viúvas, órfãos, mendigos e pobres em geral. Essas pessoas viviam em situação precária e contavam com a solidariedade da *aljama*, que supria suas necessidades básicas, como alimentação, moradia, vestimenta e saúde, e se responsabilizava por suas obrigações tributárias junto à coroa. Os subsídios materiais para o cumprimento de determinados preceitos religiosos, como o funeral, também ficavam a cargo da *aljama*.²⁷

Para além das relações político-econômicas que a alta hierarquia judaica mantinha com a coroa e a corte, a divisão social existente entre os judeus era externada de outras formas, desde a roupa que vestiam, a profissão que possuíam, a casa na qual moravam e o espaço físico que ocupavam na sinagoga.

A vestimenta era um dos ícones de diferenciação não somente entre os judeus, mas também entre eles e os cristãos. No século XIII, as cortes exigiam a proibição do uso de trajes luxuosos por

²⁶ LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval...* Op. cit., p. 22 et. seq; AMRAN COHÉN, R. *De judíos a judeo-conversos...* Op. cit., p. 33 et. seq.

²⁷ *Ibidem*, loc. cit; *Ibidem*, loc. cit.

judeus, pois a frequente ostentação da seda, de tecidos bordados com ouro e adereços de metais e pedras preciosas pelas famílias mais ricas denotava seu destaque social perante os cristãos.²⁸ No século XV, as *aljamas* também reforçavam as leis suntuárias visando uma menor exposição das famílias mais ricas.²⁹

As casas também eram ícones de diferenciação social, pois existiam algumas maiores e mais luxuosas, cuja arquitetura denunciava a situação financeira de seus moradores ou sua profissão, já que muitos usavam a planta baixa da casa para lojas ou oficinas.³⁰

O espaço físico que cada judeu ocupava na sinagoga também denotava prestígio, poder e hierarquia social, o que levava as famílias mais ricas a disputarem tais assentos, geralmente comprados no período da construção da sinagoga. Os assentos localizados

28 LEÓN TELLO, P. *Um aire de éxito... Op. cit.*, p. 142. De acordo com Suárez Bilbao, no ano de 1188 o rei Afonso IX convocou uma Assembleia Geral em Leão para acordar todo um conjunto de disposições que regulamentassem as relações entre o monarca e seus súditos. SUÁREZ BILBAO, F. **El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV.** Madrid: Dykinson, 2000, p. 94 *et. seq.* Essa Assembleia deu origem às cortes de Castela e Leão e, no início, era a expressão política dos três estamentos sociais do reino: nobreza, clero e cidades. Com o tempo, as cortes foram convertendo-se na expressão política das cidades, que, por meio de seus procuradores, formulavam os cadernos de cortes, apresentados na assembleia para aprovação ou não do monarca. Do século XIII em diante as petições contrárias aos judeus foram amplamente discutidas nas cortes, e influenciaram no marco jurídico que legislava sobre essa minoria sócio-religiosa. Monsalvo Antón afirma que as cortes “representavam uma forma de fazer política, de legislar, de exercer controles públicos, de cooperação institucional entre o rei e as cidades do reino”. MONSALVO ANTÓN, J. M. *Centralización monárquica castellana y territorios concejiles. Algunas hipótesis a partir de las ciudades medievales de la región castellano-leonesa. Anales de la Universidad de Alicante Historia Medieval*, n. 13, p. 53, 2002.

29 Cf. CANTERA MONTENEGRO, E. *La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla. In.: ESPACIO, Tiempo y Forma.* Serie III, t. 25. Historia Medieval. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2012.

30 Geralmente as casas mais luxuosas pertenciam a judeus ligados a cargos de confiança junto ao rei. Exemplo disto foi Samuel há-Levi, administrador das rendas do fisco, que no governo de Pedro I (1350-1369) possuía um palácio na judiaria de Toledo. Além disso, expôs sua riqueza e influência na construção da *sinagoga del Transito* na mesma cidade. IZQUIERDO BENITO, R. *España y sociedad en la Sephard Medieval... Op. cit.*, p. 34 *et. seq.*; LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval... Op. cit.*, p. 26, 37.

perto do *heichal*³¹ eram os mais disputados e se tornavam objeto de herança familiar. Convém destacar que somente os homens podiam ocupar esses assentos, uma vez que às mulheres era reservada uma ala em separado, o que as privava da participação direta na cerimônia judaica.³²

A importância da sinagoga como local sagrado e espaço de distinção social, fazia com que ela fosse considerada um dos pilares da *aljama*, juntamente com o Conselho e os tribunais.³³ Logo, aqueles que ocupavam os principais postos de poder nessas instituições eram inegavelmente indivíduos que faziam parte das famílias mais poderosas da comunidade judaica. A divisão social existente entre esses grupos influía sobre a organização administrativa e hierárquica da *aljama*. Em linhas gerais, apesar de serem independentes entre si e poderem ter normas diferentes, as *aljamas* castelhanas seguiam aspectos comuns no que se refere à organização administrativa e hierárquica.³⁴ Nesse sentido, os anciãos da aristocracia formavam um

31 O *heichal* era um altar de pedra que servia para a realização das cerimônias. Encontrava-se incrustado de forma vertical e com nichos em uma parede que estava localizada em direção a Jerusalém. Dentro dos nichos, se colocavam os rolos da Torá usados na cerimônia. Optamos pela grafia *heichal* dentre as várias existentes (*hekhál, hechal, echal, hejal*).

32 IZQUIERDO BENITO, R. **Espacio y sociedad en la Sefarad Medieval...** *Op. cit.*, p. 48 *et. seq.* A ala destinada às mulheres durante o culto denominava-se *ezrat nashim*. Tinha a função de isolá-las e dificultar sua visibilidade pelos homens que participavam das orações na sinagoga, no intuito de, dentre outras coisas, evitar as distrações masculinas. CANTERA MONTENEGRO, E. *La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval*. In.: MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords.). **Hijas de Israel, mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio. XVIII curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha**, Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, p. 151.

33 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, p. 43. A sinagoga era considerada um espaço sagrado para os judeus, porém possuía anexos que fugiam a essa sacralidade e permitiam o desenrolar de algumas funções administrativas relativas à *aljama* e ao convívio social entre os judeus. O espaço da sinagoga era usado como cárcere, sede do tribunal, hospital para os pobres, centro de estudos, espaço para confraternização e local para reuniões do conselho e distribuição dos impostos pela tesouraria. IZQUIERDO BENITO, R. *Espacio y sociedad en la Sefarad Medieval...* *Op. cit.*, p. 49.

34 Quanto às diferentes normas entre as *aljamas*, destacamos que, no século

Conselho, geralmente de sete membros, que comandava a *aljama* tomando decisões e escolhendo os ocupantes do poder executivo, juizes, tesoureiros, cobradores de impostos, escrivães, dentre outros. Ademais do poder e prestígio do Conselho, o rabino era a maior autoridade da *aljama*. Acima dele, estava o rabino de corte ou *rab mayor*, homem de confiança e escolhido pelo rei, responsável por supervisionar a arrecadação de impostos e saúde financeira das *aljamas*, além de julgar em última instância os conflitos que não eram resolvidos pelos juizes.³⁵

Justiça

No que se refere à justiça, os tribunais respaldavam-se na Torá e no Talmude para julgar aqueles que desrespeitassem as regras.³⁶ As infrações podiam ser de índole penal, civil ou religiosa, punidas com multas, admoestações públicas, expropriação de bens

XIV, entrou em vigor uma espécie de federação das *aljamas* castelhanas que teve seu ponto máximo na elaboração, em 1432, da *Taqqanot de Valladolid*, uma legislação única que caberia a todas as *aljamas*. Para maiores informações sobre as *Taqqanot de Valladolid*, vide Moreno Koch. Cf. MORENO KOCH, Y. **De Iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador. Fontes Iudaeorum Regni Castellae V.** Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

35 LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval... Op. cit.*, p. 24 et. seq; VALLE RODRÍGUEZ, C. **El mundo judío... Op. cit.**, p. 302; 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 Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991.* t. 2. Santiago de Compostela, 1994, p. 131 et. seq. Baer afirma que o título de *rab* conferia grande prestígio social e político àquele que era considerado chefe dos rabinos e da justiça entre as *aljamas* do reino. BAER, Y. **A History of the jews in christian Spain.** v. 1. Illinois: Varda, 2001, p. 119. Cantera Montenegro destaca que o rabino maior (*rab mayor*) era uma figura institucional que provavelmente já existia no século XIII, mas se encontrava plenamente consolidado apenas na segunda metade do século XIV. Essa magistratura de indicação régia conferia autoridade máxima sobre todos os judeus do reino, e seu ocupante era de confiança do rei e da corte. CANTERA MONTENEGRO, E. *Algumas notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan II de Castilla.* **Espacio, Tiempo y Forma.** Série III, História Medieval, t. 27, p. 173, 2014.

36 BAER, Y. **A History of the jews in christian Spain... Op. cit.**, v. 1, p. 118.

materiais, excomunhão ou a maior de todas as penas, geralmente imposta ao *malshin*,³⁷ a pena capital.³⁸

Quando o conflito envolvia um cristão, os tribunais judaicos perdiam a autoridade sobre o caso e o pleito era considerado misto, o que requeria testemunhas e juizes de ambas as religiões. A maioria dos pleitos mistos estava relacionada aos empréstimos contraídos por cristãos, que no século XIII exigiram, por meio das reuniões de corte, que tanto as dívidas quanto o benefício judaico nos julgamentos mistos fossem extintos. No século XIV, essa situação já era uma realidade, consequência da perda de parte dos benefícios judaicos no reino de Castela.³⁹

Impostos

Quanto aos impostos, cabe ressaltar que judeus e cristãos tinham uma tributação diferenciada no reino de Castela. A *aljama* contribuía com um tributo anual à coroa e a tributação ou não pela municipalidade ou pela Igreja dependia muito dos benefícios da *aljama* e dos foros locais junto ao fisco régio. Conforme a cidade na qual viviam, os judeus não pagavam impostos regularmente ao município, mas entravam em acordo com a municipalidade para efetuar algum auxílio como a construção de muros e valas.⁴⁰ Em contrapartida, em

37 Em hebraico, a palavra *malshin* tem o sentido de delator. Segundo a definição de Maimônides, *malshin* é aquele que entrega e delata outro judeu a um tribunal gentio para matá-lo ou açoitá-lo; ou aquele que entrega os bens de um judeu nas mãos de um idólatra ou de um converso, que, para Maimônides, era um idólatra. Cf. MAIMÔNIDES. **Mishne Tora**: o livro da sabedoria. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

38 A pena capital foi revogada pela coroa castelhana no século XIV e, segundo o cronista Pedro López de Ayala, essa proibição ocorreu devido ao julgamento e condenação, em 1379, de Iosef Pichón, tesoureiro maior de Henrique II, que, acusado de *malshin*, foi condenado e executado em segredo por seus inimigos judeus com a ajuda de oficiais do rei. BAER, Y. **A History of the jews in christian Spain...** *Op. cit.*, v. 1, p. 375 *et. seq.*

39 LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval...* *Op. cit.*, p. 23; RUIZ GÓMEZ, F. *Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval...* *Op. cit.*, p. 136; MONSALVO ANTÓN, J.M. **Teoria y evolución de un conflicto social...** *Op. cit.*, p. 41 *et. seq.*

40 RUIZ GÓMEZ, F. *Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval...*

outras cidades pagavam mais de um imposto, como em Toledo, onde contribuíam com impostos aos conselhos citadinos e à Igreja, que exigia um tributo especial de trinta moedas que simbolizavam a venda de Jesus Cristo por Judas.⁴¹

A partir do século XIII, a tendência foi de as cidades ou mesmo as paróquias locais exigirem junto ao rei que os judeus quitassem determinados tributos ou mesmo o dízimo, como os cristãos.⁴² Então, tal situação variava conforme a relação que a *aljama*, o bispo ou a nobreza citadina possuíam com o rei interpelado. Exemplo disso se constatou durante o reinado de Afonso XI (1312-1350), no qual se cobrava sobre a carne e vinho vendidos na judiaria, o que aumentava a arrecadação de impostos e encarecia o preço dos comestíveis básicos para os judeus.⁴³

Além dos tributos pagos ao monarca, os judeus também contribuíam com o fisco da *aljama* para a manutenção dos profissionais que se dedicavam à comunidade no quesito jurídico, administrativo, educacional e religioso. Os tributos também eram revertidos às necessidades materiais das escolas, sinagogas, casas de beneficência e da população mais pobre.⁴⁴

Profissões

Vale ressaltar que esses profissionais mantidos pela *aljama*, juízes, suporte técnico-administrativo, professores e rabinos,

Op. cit., p. 134.

41 LEÓN TELLO, P. *Um aire de éxito...* *Op. cit.*, p. 134.

42 Na prática, os judeus estavam sujeitos a pagar o dízimo relativo a propriedades que compravam de cristãos ou de heranças recebidas destes, por mais que a legislação régia e canônica teorizasse sobre o pagamento do dízimo pessoal e imobiliário. Para maiores informações sobre como o *Fuero Real* e a doutrina canônica do século XIII analisam a questão do pagamento de dízimos pelos judeus, vide Sanz González. Cf. SANZ GONZÁLEZ, M. *Los Judíos en el Fuero Real*. **Glossae: European Journal of Legal History**, n. 9, p. 110-141, 2012.

43 RUIZ GÓMEZ, F. *Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval...* *Op. cit.*, p. 134.

44 LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval...* *Op. cit.*, p. 23.

geralmente faziam parte da oligarquia judaica e, como muitos judeus, se dedicavam a mais de uma profissão, sendo também funcionários régios de diversos setores. Um rabino, por exemplo, poderia ser o líder religioso da *aljama* e também um conselheiro real ou um médico da corte. Isso mostra que, no que tange às profissões, uma parcela dos judeus estava integrada à sociedade cristã castelhana. Aqueles pertencentes aos setores mais abastados poderiam desempenhar funções junto à corte como diplomatas, médicos, arrecadadores de impostos, literatos, poetas e tradutores do árabe.⁴⁵ Essas funções lhes propiciavam maior convivência com os cristãos.

Os judeus mais humildes também mantinham relações sociais e econômicas com os cristãos devido às profissões que desempenhavam.⁴⁶ Dentre as principais e conforme a demanda local

45 Uma característica de parte dos judeus que vivia no reino de Castela era o domínio da língua e escrita árabe, que permaneceu até finais do século XIII. Esse domínio foi utilizado em prol da coroa principalmente nas relações político-econômicas com os reinos muçulmanos e na tradução de textos da língua árabe para o latim, o que levou a Europa medieval a conhecer a matemática, a medicina e a filosofia de pensadores árabes e de judeus que escreviam em árabe, assim como de pensadores gregos que já haviam sido traduzidos para o árabe. A tradução de textos do árabe para o latim na cidade de Toledo se iniciou em grandes proporções na segunda metade do século XII, por meio de tradutores judeus, em sua maioria, mas também muçulmanos e cristãos, apesar de os cristãos serem uma minoria entre eles, como, por exemplo, Gerardo de Cremona. O trabalho de tradução alcançou tamanha importância a ponto de a historiografia do século XIX e XX discutir a existência físico-institucional de uma Escola de Tradutores de Toledo. Diante de tal debate, concordamos com a proposta de que não existiu uma escola em termos físico-institucionais, mas um corpo de estudiosos e tradutores que, apoiados pelo mecenato, principalmente da coroa e da Igreja toledana, se dedicaram à tradução de inúmeros textos que se difundiram nos reinos cristãos do medievo a partir desse momento. O trabalho de tradução de textos do árabe para o latim pela Escola de Tradutores de Toledo recebeu grande influência de Afonso X, que, devido ao seu interesse pelas ciências e sua produção intelectual, foi alcunhado de *Afonso, o sábio*. Para maiores informações sobre a discussão historiográfica e o trabalho desempenhado pelos tradutores de Toledo, vide Benito Ruano e Jacquart. Cf. BENITO RUANO, E. *Ámbito y ambiente de la "Escuela de traductores" de Toledo*. **Espacio, Tiempo y Forma**. Serie III, Historia Medieval. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), n. 13, p. 13-28. 2000; JACQUART, D. *La escuela de traductores*. In.: CARDAILLAC, L. **Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia**. Madrid: Alianza, 1992.

46 Até o século XII, grande parte dos judeus praticava a agricultura, principalmente vinicultores, pois, mesmo vivendo em cidades, levavam uma vida semirural, uma vez

destacam-se: sapateiros, ourives, ferreiros, marceneiros, tecelões, curtidores, tintureiros, fabricantes de vidro e papel, costureiros, pedreiros, açougueiros e comerciantes.⁴⁷ No século XIII, o percentual de judeus dedicados ao comércio, artesanato e transações financeiras era mais expressivo, devido principalmente a um maior desenvolvimento comercial e à crescente demanda por bens e serviços nas cidades. No âmbito da economia monetária, os empréstimos eram muito importantes para o financiamento da agricultura e da própria monarquia castelhana. Esta atividade cabia aos judeus na medida em que os cristãos estavam proibidos pela Igreja de praticar a usura.

Quanto a isso, existe uma distinção entre o grupo dos financistas, composto por mercadores-banqueiros e agentes de câmbio, e o grupo dos pequenos comerciantes e artesãos. Os mercadores-banqueiros trabalhavam com o empréstimo de altas quantias, seguros, créditos, câmbio, exportação e importação internacional de mercadorias de alto valor. Os agentes de câmbio trabalhavam com o câmbio de moedas e comércio de metais preciosos. Ambas as categorias financistas faziam parte da alta hierarquia social e mantinham relações próximas como a coroa. Por outro lado, pertencendo às camadas populares, os pequenos comerciantes e artesãos vendiam suas mercadorias no varejo e faziam empréstimos de baixos valores.⁴⁸

Os empréstimos eram um negócio de alto risco porque às vezes não se conseguia cobrar os juros e recuperar o valor emprestado, e outras vezes os monarcas pressionados pelas cortes aprovavam moratórias às dívidas contraídas aos judeus.⁴⁹ Porém, ao contrário do que se difundia na Idade Média, nem todo judeu era

que a maioria das cidades, principalmente aquelas tidas como cidades campestres, estava muito ligada ao campo, abrigando, sob a sombra de suas muralhas, campos, vinhedos, hortas e mesmo a criação de gado. LE GOFF, J. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 35 *et. seq.*; LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 15.

47 VALLE RODRÍGUEZ, C. *El mundo judío... Op. cit.*, p. 303 *et. seq.*; IZQUIERDO BENITO, 1993, p. 83.

48 LE GOFF, J. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média... Op. cit.**, p. 35 *et. seq.*

49 LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval... Op. cit.*, p. 20.

um prestamista, ou seja, um usurário. Em cidades portuárias do norte castelhano como Burgos, Vitória e Medina de Pomar, o comércio e os empréstimos eram dominados pelos cristãos, igualmente em Sevilha, pelos genoveses. Nesses locais, os judeus não tinham muito espaço nas transações financeiras e desempenhavam funções relativas à sua própria comunidade ou outras que os mantinham em contato com os cristãos, como açougueiros, artesãos, astrônomos, boticários e médicos.⁵⁰

Tendo em vista a diversidade de funções desempenhadas pelos judeus na sociedade castelhana, discordamos das concepções defendidas por uma historiografia socioeconômica que considera os judeus como um grupo que desempenhava apenas funções de comerciantes, arrecadadores de impostos e prestamistas, dando a entender que a relação destes com o dinheiro era a única causa dos conflitos surgidos entre eles e os cristãos ao longo da história.⁵¹ Analisar as relações entre os homens apenas sob o viés econômico é ser reducionista e não considerar uma série de elementos ligados a outras interações cotidianas permeadas pelo fator religioso e cultural. No que se refere à imposição de barreiras aos judeus nas transações econômicas em determinadas regiões ou mesmo aos benefícios concedidos pela coroa, lembramos que, em benefício próprio, os cristãos buscavam limitar os direitos conquistados pelos judeus por meio das reuniões

50 RUIZ GÓMEZ, F. **Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval...** *Op. cit.*, p. 72 *et. seq.* No século XIII, a lã era a mais importante mercadoria de exportação do reino de Castela, que a comercializava com o Condado de Flandres, grande fabricante de tecidos no norte da França. Esse comércio deu grande poder à nobreza cristã que monopolizava o negócio por meio da associação *Consejo de la Meseta*, representante dos criadores frente à coroa. Nesse sentido, os judeus estavam totalmente excluídos da ovinocultura, assim como das transações comerciais a ela relacionadas, que transitavam pelas cidades portuárias do norte castelhano. Cf. MINGUEZ FERNÁNDEZ, J. M. *Ganadería, aristocracia y Reconquista en la Edad Media castellana*. **Hispania**, v. 42, n. 151, 1982.

51 Karl Marx em sua obra *A questão judaica* chegou a mencionar que o dinheiro era o Deus secular cultuado pelos judeus por meio da prática da usura, o que influenciou os adeptos de suas teorias, como Abraham Léon, a interpretar a história judaica com um viés economista. MARX, K. **A questão judaica**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969, p. 55; Cf. LÉON, A. **Concepção Materialista da Questão Judaica**. São Paulo: Global, 1981.

de cortes, nas quais exigiam do monarca desde moratórias às dívidas, a decisões relacionadas ao direito civil e religioso das comunidades.

Conclusão

A organização da *aljama* como uma instituição e principalmente sua autonomia judicial frente aos judeus era um dos aspectos instigadores das exigências antijudaicas dos cristãos organizados em cortes. Logo, a autonomia das *aljamas* não era exclusivamente em seu benefício próprio e muito menos emanava de si, mas era uma concessão subordinada e revogável conforme o desejo régio. Reflexo disso é que os privilégios conquistados pelos judeus ante a coroa foram progressivamente subtraídos a partir do século XIII, o que diminuiu principalmente sua autonomia interna e seus direitos frente aos cristãos.

Não obstante a autonomia limitada das *aljamas*, as comunidades judaicas se beneficiavam da proteção régia, mesmo que o maior objetivo dessa proteção fosse assegurar ao tesouro real o pagamento dos impostos e utilizar a mão de obra judaica no desenvolvimento econômico e povoamento do reino. Essa relação existente entre a coroa e as comunidades judaicas era de mútua necessidade e, durante o período da Reconquista, ambos os lados se favoreceram dessa parceria.

Referências bibliográficas

AMRAN COHÉN, R. **De judíos a judeo-conversos**. *Reflexiones sobre el ser converso*. Paris: Indigo, 2003.

BAER, Y. **A History of the jews in christian Spain**. Illinois: Varda, 2001.

BECEIRO PITA, I. *La vinculación de los judíos a los poderes señoriales castellanos (siglos XII-XV)*. In.: BARROS, C. (ed.). **Xudeus e Conversos na Historia**. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. t. 2, Santiago de Compostela, 1994.

BEINART, H. **Judíos en las cortes reales de España**. Buenos Aires: Congreso Judío Latinoamericano, 1975.

BENITO RUANO, E. *Ámbito y ambiente de la “Escuela de traductores” de Toledo*. **Espacio, Tiempo y Forma**. Serie III, Historia Medieval. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), n. 13, p. 13-28, 2000.

CANTERA MONTENEGRO, E. *Algumas notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan II de Castilla*. **Espacio, Tiempo y Forma**. Série III, História Medieval, t. 27, p. 161-192, 2014.

CANTERA MONTENEGRO, E. *La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla*. **Espacio, Tiempo y Forma**. Serie III, Historia Medieval. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), t. 25, p. 119-146, 2012.

CANTERA MONTENEGRO, E. *La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media*. **Estudios mirandeses**. Miranda de Ebro: Anuario de la Fundación Cultural “Profesor Cantera Burgos”, n. 26, p. 43-80, 2006.

CANTERA MONTENEGRO, E. *La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval*. In.: MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords.). **Hijas de Israel, mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio**. XVIII curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.

CARRETE PARRONDO, C. **El Judaísmo español y la Inquisición**. Madrid: Mapfre, 1992.

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, Curitiba, 2004.

FOLLADOR, K. J. **Uma linhagem manchada pelo pecado**. A representação e

a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

GARCÍA FITZ, F. *La Reconquista: un estado de la cuestión*. **Clío & Crimen**. Revista de Historia del Crimen de Durango, n. 6, p. 142-215, 2009.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *¿Re-conquista? Un estado de la cuestión*. In.: BENITO RUANO, E. (org.). **Tópicos y realidades de la Edad Media**. t. 1, Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.

GUERTZENSTEIN, D. S. S. *Bíblia Hebraica na Literatura Rabínica*. **Revista Vértices**, v. 15, p. 7-26, 2013.

HEERS, J. **Occidente durante los siglos XIV y XV**. *Aspectos económicos y sociales*. Barcelona: Labor, 1976.

IZQUIERDO BENITO, R. *Espaço y sociedad en la Sefarad Medieval*. In.: LÓPEZ ALVAREZ, A. M.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords). **Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval**. *Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (2001)*. Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003.

JACQUART, D. *La escuela de traductores*. In.: CARDAILLAC, L. **Toledo, siglos XII-XIII**. *Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1992.

LACAVE, J. L. *Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval*. In.: BARROS, C. (ed.). **Xudeus e Conversos na Historia**. *Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991*. t. 2, Santiago de Compostela, p. 13-26. 1994.

LE GOFF, J. **La Civilización del Occidente Medieval**. Barcelona: Paidós, 1999.

LE GOFF, J. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1991

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 15.

LE GOFF, J. **O maravilhoso e quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990

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.

LÉON, A. **Concepção Materialista da Questão Judaica**. São Paulo: Global, 1981.

MAIMÔNIDES. Mishne. **Tora: o livro da sabedoria**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MARX, K. **A questão judaica**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969

MINGUEZ FERNANDEZ, J. M. *Ganadería, aristocracia y Reconquista en la Edad Media castellana*. **Hispania**, v. 42, n. 151, p. 341-354, 1982.

MONSALVO ANTÓN, J. M. *Centralización monárquica castellana y territorios concejiles. Algunas hipótesis a partir de las ciudades medievales de la región castellano-leonesa*. **Anales de la Universidad de Alicante Historia Medieval**, n. 13, p. 6-116, 2002.

MONSALVO ANTÓN, J.M. **Atlas Histórico de la España Medieval**. Madrid: Síntesis, 2014.

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.

MORENO KOCH, Y. **De Iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador. Fontes Iudaeorum Regni Castellae V**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

PIQUERAS HABA, J. *Los judíos y el vino en España. Siglos XI-XV. Una*

geografía histórica. Cuadernos de Geografía, n. 75, p. 17-41, 2004.

RAY, J. **La frontera sefardí.** *La Reconquista y la comunidad judía en la España medieval.* Madrid: Alianza, 2009.

RÍOS SALOMA, M. F. *De la Restauración a la Reconquista. La construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX).* **En la España Medieval.** Universidad Complutense de Madrid: Madrid, n. 28, p. 379-414, 2005.

ROMANO, D. *Aljama frente a judería, call y sus sinonimos.* **Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes.** CSIC: Madrid, ano 39, n. 2, p. 347-354, 1979.

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 Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991.** t. 2, Santiago de Compostela, 1994.

RUIZ TABOADA, A. **La vida futura es para los devotos.** *La muerte en el Toledo medieval.* Madrid: Ergastula, 2013.

SANZ GONZÁLEZ, M. *Los Judíos en el Fuero Real.* **Glossae: European Journal of Legal History**, n. 9, p. 110-141, 2012.

SUÁREZ BILBAO, F. **El fuero judiego en la España cristiana.** *Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV.* Madrid: Dykinson, 2000.

VALLE RODRÍGUEZ, C. **El mundo judío.** Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976.

WOLFF, P. *The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not?* **Past and Present**, v. 1 n. 50, p. 4-18, 1971.

Do *maleficium* à bruxaria: a disseminação do medo no contexto de transição entre o medievo e a modernidade europeia.

Ludmila Noeme Santos Portela¹

Uma Europa em transformação: o emergir da fome e da violência

Em fins do medievo, novos padrões de sociabilidade impunham-se aos homens que viviam sob os temores próprios de uma época de transição. Desde o século XIV e, ao longo do século XV, intensas crises, nos planos econômico, político, e mesmo no pensamento eclesiástico assolaram os domínios ocidentais e disseminaram-se como objeto de medo e aversão, em um demonstrativo claro do poder do diabo e sua influência maligna no mundo.

É nesse momento desesperador para as consciências que o demônio e o inferno adquiriram importância singular no mundo medieval. Em uma sociedade de mudanças abruptas, impregnada por um imaginário obscurantista permeado de ideias sobrenaturais, novos padrões de identidade do mal aflorarão e darão lugar a leituras escatológicas cada vez mais agudas. O auge do crescimento do poder da Igreja confunde-se com o crescimento do medo, culminando com a construção de uma imagem acabada dos aliados do maligno e da bruxa, uma amostra singular do conflito entre a Igreja e seus adversários comuns. Ao mesmo tempo legitimador de poder e mecanismo educativo, o surgimento do discurso sobre a bruxaria como prática herética funcionou para os clérigos do período como arma para reafirmar em profundidade a própria sociedade cristã. “A ameaça do inferno e do diabo aterrador serviu como instrumento

¹ Mestre e doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santos, com pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: ludmilaportela@yahoo.com.br.

de controle social e de vigilância das consciências, incitando à transformação das condutas individuais”.²

O desenvolvimento do pensamento demonológico do século XV colocou em xeque a necessidade cristã de se combater os males que desde sempre acompanharam a humanidade, mas que atacavam agora com forte e inesperado vigor. A tentativa de se provar a existência do diabo e classificar seus agentes ajudou na formação de um “corpo de doutrina angustiante” que se fundamentou sobretudo no pensamento de Tomás de Aquino³ e ligou definitivamente a mulher ao mal, sob o pretexto da bruxaria.⁴

Durante a Alta Idade Média, a prática da magia sofreu ataques esporádicos do clero. Tratada mais como superstição que complacência com o mal, a magia e o *maleficium* eram vistos com certa indulgência pela Igreja. Burchardo de Worms trata a magia sob o pano de fundo da heresia, apenas em relação àqueles de fé ingênua que acreditavam participar de acontecimentos que só se podiam dar no plano da ilusão:

acreditastes ou participastes nesta impiedade, que uma mulher por malefícios e encantamentos pode transformar a mente dos homens [...]? Se acreditastes ou participastes um ano de penitência nas festas legítimas.⁵

Note-se aqui a postura da Igreja no século XI, que na tentativa de argumentar contra as crenças populares, busca demonstrar a ilusão que as mesmas contem, punindo a crença em si, não a ação mágica.

2 MUCHEMBLED, R. **Uma história do Diabo**: séculos XII-XX. São Paulo: Bom Texto, 2001, p. 36.

3 O pensamento a respeito da inferioridade do feminino desenvolvidas por Tomás de Aquino no século XIII, sob influência do aristotelismo, irá marcar sobremaneira o entendimento a respeito da pendência natural da mulher ao pecado e à bruxaria. A concepção do feminino enquanto ser inferior, ou “macho imperfeito”, veio juntar-se a lógica da natureza influenciável da mulher, o que a tornava instrumento de atuação do mal contra a cristandade.

4 MUCHEMBLED, R. **Uma história do Diabo...** *Op. cit.*, p. 50.

5 WORMS. *apud* NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História**: as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991, p. 28.

Numa discussão célebre sobre a hostilidade da Igreja à mulher no medievo, Régine Pernoud argumenta que o recebimento do sacramento da Eucaristia pelas mulheres na Alta Idade Média é um demonstrativo claro do erro que se comete ao afirmar que, para a Igreja medieval, a mulher não possuía alma.⁶ A autora argumenta que, além de possuir o veículo animador do corpo, o espírito, algumas mulheres desempenharam papel importante e fundamental em diversos mosteiros espalhados pelo Ocidente:

certas abadessas eram senhoras feudais cujo poder era respeitado do mesmo modo que o de outros senhores; algumas usavam o báculo como os bispos; administravam, muitas vezes vastos territórios com cidades e paróquias.⁷

Deve-se lembrar, entretanto, que tais casos são pontuais e nem de longe aconteciam de forma regular.

Se os escritos eclesiais anteriores ao século XI, não produzem uma visão coerente acerca da ligação da mulher com a bruxaria, o fazem a partir da constatação de sua natureza frouxa e lasciva. A mulher é vista então sob a ótica da carnalidade, de onde provém sua tendência natural ao pecado, o que sustenta a necessidade de que sejam controladas por seus pais, maridos, filhos e pela própria Igreja.

A partir do século XI o discurso cristão acerca do feminino adotará tons idílicos, numa aproximação ideal da mulher com os valores virginais de Maria e do amor cortês. A mulher perfeita passa a ser então uma imagem tão sublime que não poderia passar de ideal, restando às mulheres de verdade a cupidez, o descontrole e a luxúria próprios de sua natureza pecaminosa e sexualidade desregrada. Em contrapartida, ganhou destaque também nesse século um embate cada vez mais acentuado contra a heresia. “Procurando reprimir os vínculos com um universo não ortodoxo que rivalizava com seus ensinamentos”⁸ a Igreja adotou uma posição pouco complacente

6 Cf. PERNOUD, Régine. **Idade Média**: o que não nos contaram. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

7 *Ibidem*, p. 83.

8 LIEBEL, Silvia. **Demonização da Mulher**: a construção do discurso misógino

com a heresia e o outro, acentuando-se o caráter de demonização da magia, acusação comum feita aos participantes de seitas heréticas.

O século XII assistiu a uma mudança radical nos parâmetros jurídicos correntes. As condenações por crimes de cunho sexual, especialmente a sodomia, tornaram-se cada vez mais comuns. O aumento do combate à nudez e as remanescentes discussões em torno do celibato clerical demonstram a existência de um impulso moralizador no período por parte de alguns que viam com preocupação os casos irregulares que constantemente aconteciam dentro dos próprios mosteiros. Além disso, casos de perseguições às minorias ficavam cada vez mais comuns dentro das comunidades, tanto no meio citadino como no meio rural:

as populações fechavam-se contra os recém-chegados e passavam a suspeitar dos indivíduos que não seguiam um padrão comum de comportamento [...] e, no caso, das bruxas, das prostitutas, mulheres sozinhas e viúvas, entregues a devaneios soturnos.⁹

Para Jeffrey Richards “havia uma ameaça moral e física de contágio vinda das minorias perigosas”.¹⁰

A busca pela redenção que se observa nas comunidades locais, especialmente nos autos de julgamentos seculares ou eclesíásticos, dá conta da existência de um sentimento generalizado de insegurança por parte da cristandade ocidental, dentro e fora dos mosteiros. Os novos parâmetros de fé suscitados pelas crises moralizadoras da Igreja, o novo modelo econômico e as crises de abastecimento que se sucediam, assim como o cerceamento cada vez maior da vida pública pela esfera administrativa, corroboraram para a retomada do direito romano enquanto modelo jurídico padrão. A pena de morte surgiu como mecanismo de expiação dos pecados e

na *Malleus Maleficarum*. Monografia (Especialização em Pesquisa Histórica). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004, p. 24.

9 LIEBEL, Silvia. **Demonização da Mulher...** *Op. cit.*, p. 31.

10 RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 31.

afastamento do mal iminente que se abatia como nuvem negra sobre as comunidades envolvidas em conflitos. Uma atuação conjunta dos tribunais civis e eclesiásticos deu um tom cada vez mais unificador ao discurso do medo, donde todos combatiam um inimigo comum, o diabo. O modelo de processo inquisitivo abriu espaço para a não penalização do acusador, a tortura e a confissão, o que contribuiu para transformar a bruxaria em pecado comprovadamente existente e necessário de ser combatido com a pena capital. No seio dos primeiros processos de bruxaria nasceu o modelo que se processará até o fim das grandes queimas de bruxas dos séculos XV, XVI e XVII, em que o melhor meio de se livrar dos mais horrendos castigos, torturas e punições seria confessar o crime e deixar-se morrer com ele.

O século XIII agregou ao caldeirão de transformações sofridas pela Europa uma séria ameaça nos níveis da produção campesina e consequente abastecimento das cidades. Para Le Goff, o século XIII é sobretudo o século da reorganização do espaço medieval nos mais diversos territórios do ocidente europeu.¹¹ A expansão das cidades, em regiões tão distintas quanto Bruges e Courtrai, nos Flandres, Gênova, Florença, Milão, Siena e Veneza na Península Itálica, Barcelona, na Ibéria e Bremen, Hamburgo e Lübeck, na Alemanha, trouxe consigo novos arranjos de produção e uma necessidade cada vez maior de abastecimento. O aspecto demográfico dessa realidade irá configurar-se em revés. A crise de produção que se instalara em diversas regiões, por conta da carência de técnicas de agricultura, do maquinário rudimentar disponível e do próprio modelo de esgotamento dos solos, levou a uma alta de preços sensível, que posteriormente deu lugar à depressão econômica.¹² Um forte sentimento de medo e insegurança começava a instalar-se nas comunidades que sofriam os impactos da fome.

Mas foi em especial no século XIV que essas questões se intensificaram, mesclando-se a outros episódios que definirão mudanças importantes nos padrões de pensamento das sociedades de

11 LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2005, p. 96.

12 *Ibidem*, loc. cit.

então, em especial na visão de mundo cristã. Um desses importantes episódios diz respeito às disputas que irromperam no seio da Igreja a partir de 1309.

Cisma papal: um escândalo no interior da Igreja

No início do século XIV, o aumento populacional havia atingido um equilíbrio delicado com as técnicas agrícolas disponíveis. A expansão de terras produtivas havia chegado ao seu limite, dados os instrumentos e métodos de transporte comuns ao período. A dificuldade de irrigação e a utilização rudimentar de adubos e fertilizantes, além da dificuldade de transporte em grande escala por via terrestre, culminaram em episódios de escassez alimentar severa, inicialmente em áreas afastadas do litoral ou de rotas fluviais.

O resfriamento do clima e as chuvas que se sucederam entre 1315 e 1322 fizeram fracassar as colheitas em diversas regiões, especialmente nas regiões de França e Polônia, reforçando os problemas de abastecimento de gêneros alimentícios. A fome fez intensificarem-se querelas entre senhores e servos, mestres e artesãos, monarquias e Estados nacionais em estágio de inicial e lento desenvolvimento.¹³ Os progressos tecnológicos fizeram também da guerra um fenômeno novo, aumentando seu poder de destruição. A crise econômica e social “multiplicou o número de vagabundos que, se encontrassem um chefe, formavam bandos armados cujas pilhagens e destruições eram piores que as dos exércitos regulares”.¹⁴ Pode-se citar a *Guerra dos Cem Anos* como exemplo deste novo modelo de conflito: as disputas entre França e Inglaterra que tiveram como origem a rivalidade de dinastias na sucessão do trono francês contou com a participação de camponeses, cidadãos e disseminou a violência entre as diversas regiões por onde marcharam os exércitos envolvidos. A guerra chegou às cidades e famílias inteiras viram-se sugadas para a violência.¹⁵

13 LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 221.

14 *Ibidem*, p. 222.

15 ALBA, André. **A Idade Média**. São Paulo: Mestre Jou, 1967, p. 137.

Às dificuldades e insatisfações impostas ao homem do século XIV pela fome e pela guerra veio somar-se a ruptura da unidade da Igreja no episódio conhecido como o *Grande Cisma*. As disputas relacionadas à autoridade dos poderes temporal e papal em França conduziram a uma série de acusações e conflitos entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV, cognominado ‘o Belo’. A imposição de tributos à renda dos sacerdotes por Filipe, sem autorização de Bonifácio, causou profunda insatisfação à cúpula da Igreja, que respondeu através da proibição ao clero de pagar impostos a qualquer governante leigo. A bula papal intitulada *Unam sanctam*, de 1302, buscou estabelecer de forma absoluta a supremacia reclamada por Bonifácio, determinando ser “necessária à salvação de toda criatura humana a sua sujeição ao pontífice romano”.¹⁶

Filipe convocou um conselho para julgar o papa, sob a acusação de heresia, ao mesmo tempo em que Bonifácio afirmava a excomunhão do rei. Filipe, o Belo, recorreu à força e, em 1303, com a ajuda de soldados e membros armados italianos declaradamente antipapistas, prendeu o papa em Anagnani, território próximo a Roma, com o objetivo de revogar sua excomunhão e forçar o comparecimento de Bonifácio ao conselho. Apesar das agitações e pressões causadas pelo episódio, que fizeram com que o papa logo fosse libertado, o ataque ao papa não suscitou um movimento de apoio popular ao mesmo. O choque do ultraje moral sofrido pela Igreja refletia sinais de desgaste e descontentamento. “A universalidade da Igreja, sonho medieval, estava acabando. A pretensão de poder absoluto de Bonifácio VIII já era obsoleta antes de ser formulada por ele”.

Com a morte de Bonifácio, um novo papa foi eleito. De origem francesa, Clemente V estabeleceu-se, em 1309, em Avignon, região da Provença, na tentativa de fugir das inquietações que os episódios anteriores haviam instaurado em Roma. Os sucessores de Clemente V optaram por permanecer em Avignon, onde erigiram um suntuoso palácio pontifício que dava conta da administração e do fisco imposto

16 TUCHMAN, Barbara W. *Um Espelho Distante: o terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991, p. 25.

à cristandade.¹⁷ A prática da simonia, ou venda de cargos eclesiásticos, continuou a pautar a conduta da Igreja em Avignon e a riqueza que circulava dentro de seus limites era incalculável. Além disso, o acesso facilitado à cidade possibilitou que para ali afluíssem visitantes de toda a Europa, em busca de prosperidade ou de indulgência e salvação.

Todavia, “o que predominava na sensibilidade dos europeus da época era a ligação com a cidade simbólica que era Roma”.¹⁸ Entre clérigos e leigos, reclamava-se constantemente a volta do papado ao espaço romano. Durante o estabelecimento do papado em Avignon, os conflitos internos em Roma haviam redobrado, em grande parte devido à rivalidade entre as grandes famílias aristocráticas estabelecidas na cidade. Após a sucessão de 6 pontífices, Gregório XI realizou a volta definitiva do papado a Roma, em 1378.

O retorno de Gregório XI à Roma recrudesceu conflitos dentro da Igreja que se transformaram em acontecimentos de gravidade ainda maior que os anteriores. À morte rápida e prematura do papa seguiu-se um concílio que se transformou em motim. O novo papa eleito, Urbano VI, foi recebido com hostilidade e a maioria do conclave reunido anulou sua eleição, apontando para seu lugar Clemente VII. Urbano VI não se retirou do cargo e permaneceu em Roma. O genovês Clemente VII estabeleceu-se como pontífice legítimo em Avignon. Houve assim, sucessivamente, dois papas, reunindo cada um sob seu carisma uma parcela da cristandade.¹⁹ Em obediência a Avignon, postaram-se os reinos de França, Castela, Aragão e Escócia. Na obediência a Roma, reuniram-se as repúblicas e principados italianos, Inglaterra, o imperador germânico e os reinos periféricos do Norte e do Leste da Europa. Diversos pontífices sucederam-se nas duas cidades, entre 1378 e 1417.

Em 1395, as autoridades francesas propuseram uma solução para a crise, que havia se transformado em escândalo entre os membros regulares, seculares e leigos da cristandade. A retirada

17 LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa...** *Op. cit.*, p. 241.

18 *Ibidem, loc. cit.*

19 *Ibidem*, p. 242.

simultânea dos dois papas não foi aceita por Bento XIII, em Roma. Um concílio realizou-se em 1409 com cardeais dos dois colégios, que depôs os pontífices com a nomeação de Alexandre V, sucedido em 1410 por João XXIII. Mas Bento XIII e Gregório XII mantiveram-se, o que definiu a existência de três papas rivais e simultâneos. O Concílio de Constança, em 1415, depôs e expulsou João XXIII de Roma, que teve seu nome retirado da lista oficial de papas da Igreja. Gregório XII abdicou e Bento XIII foi também deposto. O concílio elegeu, finalmente, em 1417, Martinho V, o “papa unitário da reconciliação”.²⁰

A gravidade do episódio foi sentida pela cristandade com amargor e suas consequências foram irreversíveis. O conflito que havia se instalado na cúpula da Igreja pareceu, aos olhos de seus contemporâneos, claro demonstrativo da insatisfação de Deus com a Igreja e com os escândalos que dela sucediam. A reclamação por uma Igreja una, de forte apelo moral, apoiada na sacralidade de suas disposições inflamou vozes em todos os territórios da Europa.²¹ Os abusos cometidos pelo clero tornaram-se constante alvo de denúncia, ainda que a fé permanecesse viva entre as multidões que se espremiavam ao redor dos pregadores, em especial aqueles provenientes das ordens mendicantes.²²

Ao mesmo tempo em que provocaram debates importantes a respeito da necessidade de restabelecimento da moralidade eclesíástica, as consequências do Cisma Papal abateram-se sobre a própria Igreja e seu discurso. A ocorrência cada vez mais intensa de dissidências e heresias fez com que a Igreja passasse a atuar de forma mais coercitiva, ampliando os poderes e expandindo os locais de atuação da Inquisição. O discurso cristão buscou dar destaque às inseguranças, imputando na cabeça dos homens leigos de fins do século XIV e início do XV o medo e o temor à ira divina. A perseguição às heresias, estendida à bruxaria como crime maior de apostasia da fé - conforme salientado pelos autores do *Malleus Maleficarum* -²³

20 LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa...** *Op. cit.*, p. 243.

21 ALBA, André. **A Idade Média...** *Op. cit.*, p. 168.

22 TUCHMAN, Barbara W. **Um Espelho Distante...** *Op. cit.*, p. 529.

23 KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras** (*Malleus*

funcionou como uma perseguição das consciências, contra os riscos iminentes de sedução do diabo, com o objetivo de salvaguardar a autoridade da Igreja em um momento de instabilidade de seu alcance político e questionamento de seu poder sagrado.

À fome, guerras e querelas iniciadas no século XIV que sacudiam a política e a Igreja, juntaram-se um último fator de desordem e caos: a Peste Negra. Uma epidemia grave iniciada em 1348 alastrou-se rapidamente pelo território europeu. Com surtos recorrentes ao longo de todo esse século e o seguinte, o clima de pessimismo ganhou mais um reforço importante: o medo da morte.

Peste Negra: o pessimismo escatológico de uma época

O foco inicial da peste bubônica que se alastrou como epidemia pelo território europeu ao longo do século XIV foi a colônia genovesa de Caffa, na Criméia, atual Feodosia, território da Ucrânia, região portuária do mar Negro. Comum em regiões da Ásia Central, onde surtos da doença eram endêmicos, corpos infectados da doença haviam sido utilizados por tártaros²⁴ como arma contra os genoveses, jogados dentro da cidade por sobre as muralhas que circundavam seus limites.²⁵ Muitos marinheiros acabaram doentes, e foi através de seus navios que a doença se espalhou por toda a Europa, inicialmente pelo porto de Messina, na Sicília italiana.

Duas formas da doença tornaram-se comuns. A primeira atingia a corrente sanguínea, provocando bulbos e inchações escuras de pus e sangue, além de hemorragia interna e seu vetor maior de disseminação era o contato físico. A segunda forma da doença era virulenta e atingia os pulmões, disseminando-se mais facilmente através da infecção respiratória. A rapidez do ciclo da doença e

Maleficarum). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010, p. 49.

24 Os tártaros eram um agrupamento bárbaro que, ao lado de hunos, turcos, búlgaros e mongóis, habitavam a região da Ásia Central e setentrional, estendendo-se do Mar Cáspio até o Oceano Pacífico. Atualmente, tal território diz respeito à Sibéria, Turquestão, Mongólia e território da Manchúria.

25 LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa...* *Op. cit.*, p. 227.

a não compreensão, pela medicina medieval, de seus princípios, contribuíram para o total descontrole das formas de contágio e as taxas de mortalidade tornaram-se extremamente altas. As vítimas da doença não conheciam prevenção ou remédio, e a peste parecia recair sobre todos indiscriminadamente.

Era comum aos contaminados apresentarem sinais de perturbações nervosas. A incapacidade de se combater o mal conferia ao doente um caráter diabólico. A base da estrutura social de então, os clãs familiares, viu-se corroída pela epidemia. “As famílias, as linhagens, os conventos, as paróquias, não foram mais capazes de garantir os funerais individuais decentes aos mortos”.²⁶ A mortalidade variou de acordo com a região, mas é possível que em nenhuma delas tenha sido inferior a um terço da população. “A avaliação mais verossímil vai da metade a dois terços da população da cristandade”.²⁷

Em meados do século XIV, a peste já havia chegado à França e ao norte da África. Através dos canais fluviais e rotas mercantis espalhou-se para os portos do Languedoc até a Espanha e subiu o Rodano, alcançando Avignon. Chegou também à Narbonne e Toulouse, estendendo-se pela Itália, atingindo Roma, Florença e seus arredores. Cruzou ainda a Borgonha e a Normandia, onde atravessou o canal da Mancha em direção à Inglaterra. Continuou caminhando para leste, atingindo os Alpes, a Suíça e a Hungria.²⁸

Conforme os surtos da doença iam aparecendo, ia-se espalhando seu poder de destruição. Há episódios relatados de uma mortandade elevada nas regiões de Flandres e Países Baixos, além de Escócia e Irlanda. Noruega, Dinamarca, Prússia e Islândia não foram poupadas do terror que se abatia. Durante o século XIV, a Peste Negra havia percorrido a maior parte da Europa.

A combinação esporádica entre a peste bubônica e outras doenças de difícil compreensão para o homem do medievo agravaram

26 LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa...** *Op. cit.*, p. 228.

27 *Ibidem, loc. cit.*

28 TUCHMAN, Barbara W. **Um Espelho Distante...** *Op. cit.*, p. 88.

a situação das comunidades atingidas. Difteria, sarampo, febre escarlatina, febre tifoide, varíola e coqueluche tornavam o problema de saúde ainda mais grave e preocupante. “A aproximação feita pelas pessoas da época entre pestes, guerras e fome e a proximidade do apocalipse,²⁹ geraram um sentimento de terror”.³⁰

A Peste Negra trouxe consigo alterações sensíveis nos padrões de pensamento e ação dos homens da época: a perda abrupta de tantas vidas lançou a população a uma percepção cada vez mais próxima da morte, sentida por muitos como iminente.³¹ Modificaram-se, também, os modos de busca pela salvação, que se tornaria objeto de obsessão entre as comunidades cristãs. Procissões de penitentes, levando velas, relíquias, cordas amarradas aos pescoços e chicotes arrastavam-se por diversas cidades implorando pela misericórdia de Deus. Peregrinações em massa a túmulos de santos, em especial aqueles aos quais era atribuído poder curativo, tornaram-se lugar comum, tal o caso de São Roque,³² que morreu em 1327 e tornou-se um dos santos mais associados pelos cristãos à cura da peste.³³

A peste teve grande impacto sobre o número de mortos e sobre a vida dos sobreviventes. As práticas cristãs sofreram alterações

29 Referência ao texto bíblico do Apocalipse: “foi-lhe dado poder sobre a quarta parte da terra, para matar pela espada, pela fome, pela peste e pelas feras.” BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006, Apocalipse, c. 6, v. 8.

30 LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa...** *Op. cit.*, p. 228.

31 QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. **Mirabilia**, Vitória, v. 14, p. 136, 2012.

32 Nascido em c. 1295, não existem muitos dados documentados sobre a vida de São Roque, permanecendo sua biografia envolta em mistério. Foi o nome mais comumente associado à cura da peste em seu território de origem, França, e em outros locais da Europa. Herdou riquezas de sua família na juventude e as doou aos pobres e hospitais. Conta sua lenda que, ao retornar de uma peregrinação a Roma, encontrou alguns doentes e parou para prestar auxílio, mas acabou por contrair a doença. Retirou-se para a floresta a fim de morrer sozinho e evitar que outros se contaminassem, mas manteve-se vivo com a ajuda de um cão que lhe levava pão. Tendo-se curado, retornou à cidade, mas, em trajes sujos e puídos, foi recebido como espião e mandado à masmorra, imediatamente inundada por uma estranha luz quando de sua morte. Cf. BRUGADA, Martíriá. **São Roque**: serviço ao próximo. São Paulo: Paulinas, 2003.

33 TUCHMAN, Barbara W. **Um Espelho Distante...** *Op. cit.*, p. 97.

diante de questões pragmáticas, como a impossibilidade da presença de um religioso quando da perspectiva da morte próxima para administração dos sacramentos finais, importantes para expiação da culpa e dos pecados, garantia importante para o acesso à salvação.

A extrema-unção tornaria novamente real a possibilidade de se entrar no paraíso, na medida em que apagaria ao menos as faltas mais graves e os pecados mortais. [...] a preocupação do povo pelo rito derradeiro poderia significar a diferença entre a condenação eterna e a possibilidade de uma remissão, ainda que não imediata, dos pecados.³⁴

A dificuldade inicial residia na administração de sacramentos a doentes que poderiam ser, eles mesmos, vetores do mal súbito que se abatia de maneira genérica sobre homens, mulheres e crianças. Os próprios membros do clero regular viviam em conventos ou mosteiros populosos, muitos em idade avançada e, portanto, bastante suscetíveis a infecções. Estimasse que três quartos dos monges tenham falecido durante o primeiro surto de 1348. Um cronista irlandês da época, John Clyn, resumiu assim a questão: “o confessor e o confessado eram levados juntos para o túmulo”.³⁵

Na esteira das alterações dos ritos fundamentais suscitadas pela peste deve-se lembrar, ainda, a questão do sepultamento. Visando o preparo do morto para seu descanso eterno, os costumes relacionados ao sepultamento cristão alteraram-se ou, em algumas regiões, desapareceram. O medo do contágio, os altos custos financeiros para se enterrar mais de uma pessoa da mesma família em períodos curtos de tempo e as disputas por herança que se instalavam ao redor dos corpos dos mortos propiciaram o aparecimento de verdadeiros cemitérios a céu aberto, onde corpos eram jogados de maneira aleatória e indiscriminada. O respeito pelos defuntos dera lugar à indiferença e aos sepultamentos em massa, tornando a convivência com a morte cada vez mais comum.

34 QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia... *Op. cit.*, p. 139.

35 CLYN *apud* COHN JR, S. K. **The Black Death transformed.** *Disease and culture in early Renaissance Europe.* Nova York: Oxford University, 2002, p. 121.

Ainda que, numa visão geral sobre as consequências da peste, saltem aos olhos os discursos escatológicos e apocalípticos, há que se considerar alguns efeitos localizadamente positivos. Após o primeiro surto de mortandade, a fome diminuiu em algumas regiões, e riquezas foram repartidas entre herdeiros que haviam diminuído em número drasticamente. Enquanto alguns buscavam obcecadamente o arrependimento e o perdão divino, outros se entregavam a uma vida de desregramentos, reação hedonista que levava, por vezes, ao abandono de uma religiosidade ascética.³⁶

Houve ainda reações de avivamento da espiritualidade. Certo fervor religioso parece ter inflamado o discurso acerca da necessidade de se desenvolver maior consciência das falhas e pecados cometidos pelo homem. Em muitas cidades avolumou-se o número de procissões, promessas de construção de igrejas e hospitais e centros de assistência aos despossuídos. Diversos mosteiros aumentaram enormemente suas riquezas terrenas. Muitos homens de famílias nobres abastadas, temerosos com seu destino póstumo, tentaram aliviar suas culpas doando bens para a Igreja.³⁷

Entretanto, a ideia mais difundida a respeito da epidemia e suas consequências, no século XIV, parece ter sido a da insatisfação divina com a corrupção moral dos homens. Especialmente a partir da segunda metade do século, a preocupação com a penitência, sobretudo nos sermões das ordens mendicantes, reflete a lógica escatológica dos discursos que se prolongam pelo século XV. Pregadores como Girolamo Savonarola (1452-1498) e os dominicanos Jacopo Passavanti (c. 1302-1357) e Giordano de Pisa (c. 1260-1311) buscaram enfatizar a necessidade de arrependimento diante da proximidade do fim e das punições ao inferno.³⁸ O Juízo Final passou a ser assunto cada vez mais corrente entre os círculos leigos e eclesiásticos. A respeito da transformação das consciências causada pelo terror e desespero do homem do medievo diante de um século de incertezas, Michael Goodich elenca:

36 QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia... *Op. cit.*, p. 141.

37 *Ibidem*, p. 143.

38 *Ibidem*, p. 144.

pode não ser possível estabelecer uma correlação clara entre estruturas mentais e fatores como mudança demográfica, estrutura familiar, ou desarticulações climáticas e econômicas. Entretanto, o surgimento de temas macabros na arte, a obsessão com a morte, o sentimento de solidão, ‘orfandade’, abandono e melancolia tão comumente observados pelos historiadores nesse período sugerem uma traumática mudança na consciência.³⁹

Entretanto, é importante ressaltar que a interpretação das mazelas humanas como castigo divino e prenúncio do apocalipse não era uma novidade do século XIV. A origem para tal interpretação remonta ao texto bíblico, utilizado por vários teólogos da Idade Média para enunciar o poder de Deus. O episódio mais frequentemente difundido era o da libertação dos judeus do Egito, em que o faraó e o povo egípcio foram punidos por Javé por não se submeterem aos seus comandos.⁴⁰ Em diversas outras passagens, o flagelo enviado ao homem tinha origem na desobediência, e as pestes bíblicas eram comumente lembradas mesmo antes do surto de 1348, ainda que tivessem ganhado mais destaque nesse e no século seguinte.

Todavia, a Peste Negra exagerou tais interpretações escatológicas. Muitos a viram como um sinal dos acontecimentos finais descritos nos evangelhos de Lucas⁴¹ e Mateus.⁴² O fato é que “preocupações apocalípticas sempre existiram; o que ocorre é uma diferença em relação à expectativa do tempo que restaria até o fim dos tempos”.⁴³ Os homens coetâneos à ocorrência da peste pareciam pressentir o fim numa proximidade aterrorizante.

Percebe-se, portanto, que a Peste Negra suscitou de fato mudanças duradouras nas mentalidades religiosas do século XIV, devido a toda a expectativa apocalíptica

39 GOODICH, Michael. **Violence and the miracle in the fourteenth century.** *Private grief and public salvation.* Chicago: Chicago University, 1995, p. 106.

40 BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Rio de Janeiro: Vozes, 2003, Êxodo 6:14-20.

41 Refere-se ao texto sobre os sinais dos tempos e a necessidade de reconciliação descrito em *Ibidem*, Lucas, c. 12, v. 49.

42 Refere-se ao texto sobre o Juízo Final descrito por *Ibidem*, Mateus c. 25, v. 31.

43 QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia... *Op. cit.*, p. 153.

gerada em torno da epidemia. Deve-se considerar ainda que novos surtos foram recorrentes até o fim do século XIV e mesmo posteriormente [...] trazendo igualmente à tona os medos, as tensões e suas angústias, reforçando desse modo as mudanças no comportamento religioso dessas comunidades.⁴⁴

O trinômio fome, violência e peste alterou de forma profunda as consciências da cristandade que adentrou o século XV. Neste século, os ecos da escassez alimentícia, das guerras e pilhagens no campo e nas cidades e dos surtos de peste bubônica ainda faziam-se sentir com vigor. A visão escatológica que relacionava os pecados dos homens aos escândalos cismáticos e desagregadores da Igreja retirada em Avignon davam o tom da época.

Foi esse o contexto de surgimento de outro modelo de violência, a repressão à bruxaria. A Igreja que até então combatia as práticas mágicas de forma desarticulada e negligente, dedicando-se ao combate às heresias, encontrou na prática da bruxaria uma capacidade e culpa novas: a capacidade de lidar de perto com o mal e o diabo e a culpa pela insatisfação de Deus com os homens.

O desenvolvimento da demonologia cristã

Nesse contexto de turbulência, a discussão cristã sobre as práticas mágicas ganhou destaque. Inicialmente, pesava sobre o exercício da magia uma atitude cética por parte da Igreja, que buscou desqualificá-lo sob o discurso da negação de sua eficácia e da realidade de seus efeitos. No século IX, o *Canon Episcopi* apresentado na obra *De Ecclesiastica Disciplina* de Regino de Prüm, exemplifica bem essa posição:

pois uma inumerável multidão iludida por esta falsa opinião acredita ser isso verdade, e assim acreditando desviam-se da verdadeira fé e são envolvidos pelos enganos dos pagãos [...]. Eis o motivo que os padres em suas paróquias devem pregar com toda insistência ao povo que deve saber: tudo isso é falso e que tais fantasmagorias

44 QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia... *Op. cit.*, p. 153.

são impingidas às mentes dos infieis, não pelo divino, mas pelo maligno espírito [...]. Quem é tão estúpido e tolo para pensar que todas estas coisas, que somente surgem do espírito, acontecem corporalmente?⁴⁵

Entretanto, uma vez estabelecido o cristianismo e sob os ares de legitimidade absoluta, os esforços da Igreja no sentido da tolerância deram lugar a um discurso cada vez mais cáustico sobre as práticas pagãs, as superstições e os sistemas mágicos. A necessidade de controle da vida cotidiana do fiel e o combate feroz contra as heresias levaram os clérigos e teólogos da Igreja a vislumbrar na prática da magia uma evidência real e direta da presença do inimigo. Assim, as práticas de cunho mágico ganharam contornos de demonização e as divindades pagãs passaram a ser vistas como potências reais de natureza maléfica, a serviço do diabo em sua tarefa de impedir a salvação da humanidade.⁴⁶

O ilusório é transmutado em possibilidade e a possibilidade, na presença efetiva do agente do mal. Em outras palavras, o rechaço da conceituação de voos e malefícios como ilusão abre espaço à crença na atuação, restando apenas a identificação dos intermediários entre o mal e os homens.⁴⁷

É possível aferir, então, que a utilização da magia ritual, de cunho demonolátrico, classificada como bruxaria pelos clérigos a partir de meados do medievo, não encontra correspondente nos sistemas mágicos anteriormente conhecidos e praticados. O conceito de bruxaria no discurso cristão refere-se muito mais ao contato com o sobrenatural demoníaco que ao exercício prático da magia, afastando-se do *maleficium*, da astrologia, da alquimia e da própria feitiçaria para significar a capacidade sobrenatural de atuação adquirida por uma bruxa em um ritual de contato diabólico. A construção dessa representação da bruxaria passa

45 PRŪM *apud* KORS, Alan C.; PETERS, E. **Witchcraft in Europe: 1100-1700**. Philadelphia, 1972, p. 28.

46 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História...** *Op. cit.*, p. 19.

47 *Idem*. **O Nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes**. São Paulo: Imaginário, 1995, p. 17.

por uma concepção dramática da natureza que, utilizando-se e sobrepondo-se ao princípio mágico, configura-se em um culto demonolátrico de caráter coletivo que possui como mola propulsora as ações do diabo no mundo e sua luta contra os princípios cristãos da fé e do bem, imprimindo nas consciências o medo e o pânico, em uma atitude de afirmação de poder.

No século XIV, feiticeiras e feiticeiros começam a ser condenados com um certo grau de sistematicidade por tribunais seculares e eclesiásticos. Persiste, todavia, certa ambiguidade em relação à ligação dos acusados com uma possível intervenção demoníaca. A maioria dos casos é marcada por um caráter eminentemente político, intimamente relacionada à utilização da performance mágica para decidir as disputas pelo poder.⁴⁸

Um dos primeiros textos a tratar da relação entre magia, feitiçaria e cultos demonolátricos dá pistas do início das agitações persecutórias do século XV: o *Formicarius*. Escrito pelo monge dominicano de origem alemã John Nider entre os anos de 1435 e 1437, a obra desenvolve-se em forma de diálogo em que um teólogo responde a questionamentos variados e insistentes traçando um paralelo entre os costumes das formigas e os vícios e virtudes dos homens. Um de seus capítulos é dedicado a exames minuciosos sobre superstições, magia e feitiçaria.

O autor trata especialmente dos malefícios, sobretudo aqueles considerados tradicionais, como a imputação de doença e morte ou aqueles relativos ao amor. Surge nesse discurso, entretanto, uma novidade: a possível existência de uma seita de bruxas de caráter marcadamente diverso dos invocadores de malefício solitários comuns na literatura do medievo até então. Sem obedecer a uma ordem exata e possuidor de elementos por vezes contraditórios, por vezes incertos, a imagem aqui exposta parece incompleta e superficial.

Nider afirma ter sido informado sobre a existência de praticantes de malefício, de ambos os sexos, que “mais semelhantes

48 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Nascimento da bruxaria...** *Op. cit.*, p. 17.

a lobos que a homens, devoram crianças”.⁴⁹ Refere-se, ainda, à prática comum entre feiticeiros da região de Lausanne, atual Suíça, que segundo ele cozinhavam e comiam crianças, muitas vezes seus próprios filhos, numa reunião de evocação ao demônio que aparecia para os mesmos em forma de homem. Um dos preceitos para a participação destas reuniões estava na renúncia ao cristianismo, com profanação da cruz e da hóstia.

O texto faz referência a importantes elementos daquilo que será o estereótipo do sabá revelado pelo *Malleus Maleficarum* em fins do século XV. Entretanto, o documento não faz menção a características marcantes e indissociáveis dos rituais das bruxas, como a metamorfose em animais, o voo noturno e as orgias sexuais, nem tampouco preocupa-se em nomear as mulheres como mais propícias à prática do malefício e da bruxaria.

Alguns elementos essenciais daquilo que se tornará o estereótipo do sabá já estão presentes: a reverência ao demônio, a abjuração de Cristo e da fé, a profanação da cruz, o unguento mágico, as crianças devoradas. Outros elementos não menos importantes ainda faltam ou estão presentes de forma apenas embrionária: leve referência às metamorfoses, sem especificar se trata-se de metamorfose em animais; o voo mágico não é de modo algum mencionado, como não se mencionam os encontros noturnos, com seus contornos de banquetes e orgias sexuais. Mas tinha sido dado o passo decisivo na direção do sabá, com o desenhar-se da noção de uma ameaçadora seita de feiticeiros e bruxas.⁵⁰

Em 1484 a questão da bruxaria como categoria e seita aparece pela primeira vez explicitada pelo discurso da Igreja. A bula *Summis desiderantis affectibus*, redigida por Inocêncio VIII, assumia a existência de um novo modelo de heresia, a seita dos adoradores do diabo, e tinha como objetivo a repressão e combate à mesma na região do Reno. A partir desse documento e diante

49 NIDER, Johann. **Formicarius**. Ed. de Augsburg c. 1436. Lausanne: Université de Lausanne, 1999, p. 75.

50 GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 77.

de uma conceituação cada vez mais sólida sobre a bruxaria e o imaginário que a acompanhava, os esforços da Igreja voltar-se-ão cada vez com mais vigor ao combate dessa que se transformará, no seio do discurso da Igreja, na ameaça maior à cristandade.⁵¹

Um longo hiato no tempo separa a identificação primária da magia, pelo cristianismo, com o mal e a heresia e as acusações orgiásticas, canibalistas e demonolátricas feitas ao feminino pelo *Malleus Maleficarum*. O documento de Kramer e Sprenger pode ser considerado o arranjo final e o ponto de culminância de uma série de elementos de caráter simbólico que gradualmente impregnavam o imaginário do medievo. A mais completa versão a respeito da bruxaria e seus crimes de que a História tem conhecimento é sem dúvida o *Malleus* e sua lista sumária de acusações contra a mulher. As representações da bruxaria presentes no documento encerram-se na junção de importantes fatores, quais sejam: o já comentado horror instalado pela ameaça do diabo em um momento de transformações sociais tidas como presságio de um apocalipse eminente, aliada ao desenvolvimento de um discurso demonológico, pelo clero, como tentativa de proteger a cristandade e garantir a manutenção da ordem em um mundo de instabilidades políticas, econômicas e sociais.

Nos escritos bíblicos, utilizados para sustentar as concepções teológicas do medievo, dois termos de origem grega designam o diabo: *diabolus*, ou aquele “que separa” e *daemon*, espíritos bons ou maus que ocupam posição intermediária entre os homens e os deuses. Por vezes são também designados por expressões que remetem às esferas espirituais ou angelicais, como *spiritus malignus*, ou “espírito maligno”, *spiritus immundus*, ou “espírito imundo” e *angelus malignus*, ou “anjo maligno” ou indicando ainda sua natureza como interventor: *inimicus*, ou “inimigo”, *hostis*, *adversarius*, ou “adversário”, *temptator*, ou “tentador”.⁵²

Para os primeiros hebreus, Javé era um Deus tribal. Os deuses dos povos vizinhos eram seus antagonistas e inimigos, não havendo

51 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Nascimento da bruxaria...** *Op. cit.*, p. 13.

52 LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval...** *Op. cit.*, p. 320.

necessidade de outra representação do mal. Quando convertido em um monoteísmo sólido, essas crenças de natureza tribal afirmavam com convicção a onipotência e onipresença de Deus, carecendo de força ou significado qualquer poder contrário a Ele. Somente com a mudança gradual do pensamento religioso cristão é que se tornou incongruente a visão de um Deus responsável por ações de caráter maléfico. Foi aí que as ações terríveis e repudiáveis deixaram de ser atribuídas a Deus, passando a pertencer à alçada do diabo.⁵³

No início da era cristã, as literaturas de caráter apocalíptico passaram a abundar cada vez mais de espíritos malignos que tinham como objetivo prejudicar a criação de Deus e seus planos para a salvação do mundo. Mais tarde, a demonologia ganhou força através da interpretação dos textos apócrifos e do Novo Testamento. Satanás deixou de estar a serviço do Deus Javé para tornar-se inimigo de Cristo e sabotador da criação. O diabo passou, pois, a se manifestar em tudo aquilo que pudesse ser visto como mecanismo de afastamento dos homens de Deus, especialmente quando identificado com o judaísmo e o paganismo. Entretanto, no discurso dos primeiros anos de formação do cristianismo, fica clara a ideia comum de que o poder do diabo é ínfimo se colocado ao lado do poder de Deus. Em última instância, nenhum de seus demônios é forte contra o poder do Messias, no contexto de uma Igreja jovem e militante.

Desde o século II a.C. até finais do século I d.C. se desenvolveu todo um corpus de literatura que por vezes se denomina apocalíptica, devido as suas constantes revelações sobrenaturais acerca do futuro, e outras apócrifas, uma vez que estes escritos incluem uma série de atribuições espúrias ligadas a figuras do Antigo Testamento tais como Enoch, Ezra e Salomão. Essa literatura abunda em referências a espíritos malignos que trabalhavam para sabotar e atrapalhar o plano divino para o mundo.⁵⁴

Para a Igreja primitiva, eram atribuídas a Satanás e seus demônios características essencialmente próximas ao conteúdo

53 COHN, Norman. **Los demonios familiares de Europa**. Barcelona: 1997, p. 90.

54 *Ibidem*, p. 92.

do Novo Testamento. Com a elaboração de uma teologia cristã, nos primeiros séculos da Idade Média, a importância teológica do diabo ganhou novos contornos. Gradualmente, integraram-se ao sistema doutrinário cristão episódios importantes explicados a partir da influência e intervenção do mal, como a narrativa do pecado original, a queda dos anjos do paraíso e a redenção do homem como consequência da crucificação.⁵⁵

Os autores de sermões exageram sobre o inferno a fim de tornarem o paraíso mais atraente. Sabiam que a descrição atraente das amenidades eternas marca menos os espíritos que a evocação repulsiva de pavorosos tormentos. Mas na origem é verdade, o diabo é uma criação do cristianismo, singularmente desenvolvido pela Alta Idade Média.⁵⁶

O diabo configura-se, portanto, como produto das formulações dos teólogos cristãos de princípios da Idade Média, justificados pela necessidade de se encontrar explicações coerentes para a questão do maligno. Em um primeiro esforço de racionalização, diabos, demônios e espíritos malignos de toda sorte tornaram-se sinônimos, constituindo entidades que prestavam obediência ao comando de Satanás em sua luta contra o cristianismo. Na Alta Idade Média, Satanás é conhecido também como Lúcifer, o “portador da luz”. Eliminando-se a dualidade maniqueísta, a leitura corrente no período afirma que Lúcifer foi um anjo, criado por Deus, que contra este se rebelou, deixando-se tomar pela vaidade e teve como castigo sua expulsão do paraíso, juntamente com a expulsão de todos que se tornaram, na esfera celeste, seus partidários.⁵⁷ No afã de arrastar consigo a criatura humana, passou a liderar seus exércitos e legiões na tarefa de promover o pecado e dificultar a salvação.

A queda dos anjos caídos constitui o ato de nascimento do diabo e marca o ingresso do mal no universo. [...] Para os teólogos, a reflexão sobre a queda dos anjos é decisiva e põe em jogo o problema da origem do mal: a fim de se preservar o máximo possível de um desvio dualista,

55 COHN, Norman. **Los demonios familiares de Europa...** *Op. cit.*, p. 96.

56 LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média.** Lisboa: Teorema, 2003, p. 162.

57 *Ibidem*, p. 163.

ênfatizam que os demônios foram criados bons e que são maus por vontade e não por natureza.⁵⁸

Expulsos para as profundezas infernais, e atuando como “príncipes desse mundo”, a representação dos diabos na Alta Idade Média salienta sua natureza incorpórea, etérea, podendo se manifestar aos homens de diversas formas, humanas ou animais. A partir do século XI, o diabo ganha uma iconografia detalhada e específica, tornado monstruoso e grotesco em suas características físicas dotada de referências animais - presas, chifres, cauda, asas, etc.

Aos poucos, foram atribuídas aos demônios as características do engodo e crueldade. O discurso clerical retirou o diabo de uma atitude passiva para transformá-lo em elemento ativo, agindo sempre no intuito de provocar danos ao homem, como guerras, enfermidades, desastres coletivos, epidemias, inundações, más colheitas. Tornaram-se correntes as ideias de que demônios teriam inspirado as autoridades romanas a perseguir os cristãos, e que os mesmos trabalhavam incansavelmente na sedução dos cristãos para que abandonassem a fé, provocando a heresia. Os clérigos e teólogos da Igreja não tardaram em identificar uma sorte de demônios por trás das deidades pagãs. Suas formas e atributos eram peça fundamental de tal aproximação, e o sentido de negatividade passou a pesar cada vez mais sobre o outro.

Depois do ano mil, as representações e ações do diabo ganharão contornos ainda mais obscuros e hostis. Apesar de não possuir sexo, é atribuída ao diabo intensa atividade sexual, sobretudo ao tentar as mulheres e seduzi-las como íncubos e súcubos a fim de implantar em seus corpos a semente do pecado, afastando-as da fé. Os demônios tornam-se também capazes de “possuir” os corpos dos homens, incluindo-se aí crianças de tenra idade. O exorcismo adquire contornos importantes nos ritos cristãos, tanto na esfera coletiva quando na individual, através de bênçãos, orações, amuletos e tudo aquilo que possa servir como elemento de proteção contra as tentações.

O homem medieval não está somente diante dos demônios. Concretamente, dispõe de práticas, de gestos e de ritos para se proteger. A Igreja pode ser considerada

58 LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval...* Op. cit., p. 321.

um baluarte contra o diabo, em primeiro lugar por meio dos sacramentos que dispensa. O primeiro deles, o batismo, que lava o homem do pecado original, foi por muito tempo concebido como uma forma de exorcismo. O exorcismo propriamente dito permite aos clérigos liberar os possuídos; as fórmulas de bênçãos protegem do demônio, enquanto que o rito de dedicação das Igrejas proíbe seu acesso aos lugares sagrados.⁵⁹

Gradualmente, com o correr dos séculos, novos e terríveis temores passaram a assediá-las mentes cristãs. Superado o período de afirmação da fé cristã, o discurso teológico passou a denunciar as ações do diabo nas mais variadas esferas da vida cristã. Apoiados por aliados humanos que com eles passaram a compactuar, os demônios não eram mais apenas causadores de desastres e tragédias naturais, mas eram também capazes de habitar o interior mesmo dos homens de fé. Podiam penetrar no corpo e causar aflições, representando os desejos obscuros que os próprios cristãos não eram capazes de reconhecer como seus. Os mais impressionáveis passaram a se sentir vítimas de forças que não podiam controlar e com frequência suas tensões psíquicas, emocionais ou físicas, como desmaios ou indigestão, transformaram-se em ações de seres exteriores dotados de forma ora animal, ora humana.

Nessa sociedade, não é difícil compreender o florescimento de uma fantasia acerca da existência de uma sociedade secreta de adoradores do diabo. A identificação de qualquer caráter de negatividade com o mal não tardou a se aproximar de todos aqueles fenômenos que não podiam ser facilmente explicáveis. É aqui que a prática da magia encontra sua expressão maior de negatividade: no fato de não poder ser compreendida enquanto mecanismo observável.

As inspirações demonológicas dos autores cristãos, após o século XI, e o esforço dos sacerdotes em compilar materiais que instruissem os fiéis sobre os perigos e ameaças do diabo, despertou nas consciências do medievo a possibilidade de existência de

⁵⁹ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Diabo**. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. São Paulo: Edusc, 2006, p. 326.

elementos demonolátricos que não mais responsabilizavam somente os demônios pela tentação, mas que apontavam para o pacto deliberado com o mal, de homens - e especialmente mulheres - desviados do princípio da fé.

É importante perceber, nesse momento, que o discurso da Igreja afirma a existência da possessão demoníaca entre homens e mulheres, representando os dois sexos possíveis instrumentos de ação do mal. A prática da magia é denunciada como mecanismo de ação humana, não cabendo distinção clara entre feminino e masculino quando de sua utilização. Em um primeiro momento, a obsessão diabólica que invade o ocidente não é caracterizada por uma distinção de gênero acentuada. Somente após o século XII a leitura sobre o feminino passará a influenciar sobremaneira os discursos acerca do envolvimento entre cristãos e o diabo.

De qualquer forma, a ligação promovida pelo discurso cristão medieval entre magia, culto ao diabo e o feminino, utilizando-se dos três princípios para elaborar o conceito de bruxaria, é feita de forma lenta e gradual. No momento em que o *maleficium* deixou de ser visto apenas como a prática mecânica e individual da magia, passando a representar um instrumento de poder adquirido por aqueles que se sujeitavam ao pacto diabólico, modificou-se na lógica cristã a imagem da feitiçaria capaz de se utilizar de demônios como seus servos para dar lugar a da bruxa que se coloca como serva do diabo na luta do mal contra a cristandade. Nos julgamentos de bruxaria dos fins do medievo, o *maleficium* irá aparecer sempre combinado ao pacto demoníaco e ao sabá, deixando os acusados de serem apontados como pecadores para tornarem-se inimigos da cristandade.

As características próprias do modelo de processo inquisitivo que passou a vigorar no ocidente Europeu a partir do século XII, contribuiu para referendar a aproximação de duas esferas até então distintas: a magia e o diabo. A exacerbação dos casos de confissão, ainda que sob tortura (prática comum ao processo inquisitivo) conferiu ares de legitimidade à representação da bruxaria, contribuindo para a difusão de um sentimento

descontrolado de insegurança. As fantasias demonológicas que se desenvolveram nesse contexto não se apresentaram apenas como consequência da perseguição, mas sim como um estímulo a mesma.⁶⁰

Como expoente da elaboração gradual das representações da bruxaria medieval, o *Malleus Maleficarum* conta com inúmeras e tenebrosas descrições da relação entre o diabo e as seitas de bruxas que o veneravam em seus cultos orgiásticos. A primeira parte do documento está intitulada *Das três condições necessárias para a bruxaria: o diabo, a bruxa e a permissão de Deus Todo-Poderoso*.⁶¹

É possível verificar, no título deste capítulo que abre o documento, que entre os assuntos relacionados, um diz respeito ao tema do mal em especial: a bruxaria não existe sem a presença de um diabo, condição *sine qua non* para a obtenção, pela bruxa, dos poderes sobrenaturais que encerra, conseguidos apenas através do pacto com um ou mais demônios em renúncia a fé cristã. O diabo é, pois, o primeiro elemento essencial à existência da bruxaria e somente através dele é possível o acesso à magia e a prática do *maleficium*.

Eis, então, nossa proposição: os demônios, pelo seu engenho, produzem efeitos maléficos através da bruxaria, apesar de ser verdade não conseguirem qualquer forma sem o auxílio de algum outro agente, seja essa forma circunstancial ou substancial, e não sustentamos que consigam infligir danos físicos sem o auxílio de certos agentes. Mas, com a devida ajuda, conseguem provocar doenças e toda sorte de sofrimento e padecimento humanos, reais e verdadeiros.⁶²

A segunda condição necessária à existência da bruxaria conforme estabelecida no manual é a disposição do instrumento utilizado pelo diabo para promover suas torpezas, e aqui devemos atentar para o gênero empregado ao designar a palavra: a bruxa. Influenciados pela visão aristotélica do feminino, a qual fazem questão de aludir, os autores sustentam que os demônios, em ação individual,

60 LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Diabo... Op. cit.*, p. 329.

61 KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras... Op. cit.*, p. 47.

62 *Ibidem*, p. 63.

são capazes de causar tormentos aos homens, dada a natureza maléfica de suas ações. Entretanto, visando a perdição das almas e a mácula da fé, o diabo age em auxílio especial das mulheres, daquelas que em sua fraqueza recorrem a ele, possuindo sua alma e impossibilitando sua salvação. A bruxa, em sua fraqueza e pendor natural ao mal e ao engano, faz-se instrumento do diabo a partir do momento em que cede às suas tentações, causando toda sorte de malefícios ao seu redor.

E pode-se dizer que o demônio se utiliza das bruxas, não porque precisa de semelhantes agentes, mas porque visa a sua perdição. Podemos reportar-nos ao que declara Aristóteles no terceiro livro de sua *Ética*. O mal é um ato voluntário comprovado pelo fato de que ninguém o pratica pelo simples prazer de o praticar; um homem que pratica o estupro o faz por prazer, mas não pelo simples prazer de o praticar. Contudo, a lei pune os que praticam o mal como se tivessem praticado pela simples vontade de assim proceder. Assim, se o demônio age por meio de uma bruxa, está simplesmente a utilizá-la como instrumento.⁶³

Instrumento preferido de ação do diabo, a bruxa aparece no documento como o mais infame signo da heresia. Agindo não só para sua satisfação individual, a bruxa é participante de um conluio demoníaco para destruição da cristandade e das almas dos homens, num embate violento do mal contra o princípio da fé. Tal concepção envolve diretamente a noção de pacto: a bruxaria como seita organizada existe sob regras próprias do universo das trevas e envolve uma entrega total aos espíritos do inferno, a participação em suas cerimônias, e o envolvimento em crimes impensáveis diante da moralidade católica tomada como ideal de vida cristã, quais sejam o assassinio ritual, o canibalismo, a antropofagia, o infanticídio, a profanação dos símbolos sagrados, os ritos orgiásticos e incesto, todos sob a regência do pecado maior, o pacto com o diabo.

É preciso observar especialmente que esta heresia - a da bruxaria - difere de todas as demais porque nela não se faz apenas um pacto com o diabo, e sim um pacto perfeitamente definido e explícito que ultraja o Criador

63 KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras...** *Op. cit.*, p. 64.

e que tem por meta profaná-lo ao extremo e atingir Suas criaturas. Pois que em todas as demais heresias não há pacto com o demônio, seja tácito ou explícito, embora seus erros e suas falsas doutrinas sejam diretamente atribuídas ao Pai dos erros e das mentiras. Ademais, a bruxaria difere de todas as outras artes maléficas e misteriosas pelo fato de que, de todas as superstições, é a mais vil, a mais maléfica, a mais hedionda - seu nome latino, *maleficium*, significa exatamente praticar o mal e blasfemar contra a fé verdadeira.⁶⁴

Os dois pilares que sustentam o modelo da bruxaria enquanto seita organizada, a mulher e o diabo, possuíam profunda carga simbólica no imaginário do homem do medievo. Gradualmente, elementos pulverizados de diferentes tradições teológicas iam encontrar-se e dar destaque a desconfiança sobre a existência de um grupo de mulheres poderosas capazes de renegar a todos os princípios da fé e compactuar deliberadamente com o mal. O desenvolvimento da demonologia a partir no século XI deu destaque, no âmbito do discurso cristão, a um princípio aterrador: o diabo e sua capacidade de promover o mal. Sob influência do pensamento de Tomás de Aquino e dos princípios do aristotelismo, o século XII cunhou uma imagem pejorativa da mulher e do papel feminino no enredo da criação. As transformações do século XIV, sentidas em conjunto com a fome, a violência e as consequências da peste contribuíram para a instalação de um sentimento de medo e pessimismo que culminaram em um discurso escatológico característico de fins desse período. O discurso do *Malleus Maleficarum* está impregnado destas que são as características próprias do imaginário de seu tempo. O documento representa, pois, o veículo discursivo catalisador de opiniões correntes sobre o mal e sua relação com o feminino em um cenário de pânico. As perseguições dos séculos XV e XVI sustentaram-se na exacerbação desse discurso, consequência do desespero característico de um tempo de transformação.

64 KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras... Op. cit.*, p. 77.

Referências bibliográficas

Fontes

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

Johann Nider. **Formicarius**. Ed. de Augsburg c. 1436. Lausanne: Université de Lausanne, 1999.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras** (*Malleus Maleficarum*). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.

Bibliografia

ALBA, André. **A Idade Média**. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

BRUGADA, Martiriá. **São Roque: serviço ao próximo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

COHN, Norman. **Los demonios familiares de Europa**. Barcelona: 1997.

COHN JR, S. K. **The Black Death transformed. Disease and culture in early Renaissance Europe**. Nova York: Oxford University, 2002.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GOODICH, Michael. **Violence and the miracle in the fourteenth century. Private grief and public salvation**. Chicago: Chicago University, 1995.

KORS, Alan C.; PETERS, E. **Witchcraft in Europe: 1100-1700**. Philadelphia, 1972.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Lisboa: Teorema, 2003.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Diabo**. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. São Paulo: Edusc, 2006.

LIEBEL, Sílvia. **Demonização da Mulher: a construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum**. Monografia (Especialização em Pesquisa

Histórica). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

MUCHEMBLED, R. **Uma história do Diabo**: séculos XII-XX. São Paulo: Bom Texto, 2001.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Nascimento da bruxaria**: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes. São Paulo: Imaginário, 1995.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História**: as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991.

PERNOUD, Régine. **Idade Média**: o que não nos contaram. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. **Mirabilia**, Vitória, v. 14, 2012.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

TUCHMAN, Barbara W. **Um Espelho Distante**: o terrível século XIV. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

Sexualidade exacerbada: aspectos da malignidade feminina na representação da bruxa tardo-medieval¹

Roni Tomazelli²

A desigualdade entre os sexos não foi uma invenção medieval. Remonta ao aparecimento das civilizações. Entre os romanos, por exemplo, circulava a ideia de uma suposta “inferioridade natural” das mulheres. Excluídas do mundo público, permaneciam restritas ao espaço privado do *domus* (casa). Sua autonomia pessoal era limitada pelos interesses familiares.³ Como observa a historiadora francesa Michelle Perrot, as representações do poder feminino são numerosas e antigas.⁴ Em grande parte, elas seguem a leitura “tradicional” do *Gênesis* na apresentação da potência sedutora da eterna Eva — legando à mulher o estigma do mal e da infelicidade, da potência noturna e rainha da noite, em oposição ao homem diurno portador da ordem e da razão. Em verdade, a noção do pecado original retomada exaustivamente pelos pensadores eclesiásticos e padres da Igreja contribuiu para consolidar a caracterização negativa do feminino, que iria perdurar ao longo de todo o medievo.

Cabe ressaltar, todavia, que a própria suposta inferioridade da mulher perante o homem no momento da criação apresenta suas problemáticas, tendo em vista a complexidade da exegese bíblica. Isso

1 Este capítulo compõe parte de minha dissertação de mestrado, intitulada “A representação clerical da bruxaria no século XV: o livro V do *Formicarius*, de Johannes Nider”, sob orientação do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: tomazelli.roni@hotmail.com

2 Mestre e doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS UFES).

3 Cf. MACEDO, José Rivair. **A mulher na idade média**. São Paulo: Contexto, 2002.

4 Cf. PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

advém do fato de que existem duas passagens distintas sobre a origem humana. Em Gênesis 1, 27, aponta-se que “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou”.⁵ Em contrapartida, em Gênesis 2, 7, lê-se que “Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”;⁶ em Gênesis 2, 22, assinala-se que “da costela que tirara do homem, Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem”.⁷ Como podemos observar, a tradição eclesiástica parece ter desconsiderado a criação em conjunto do homem e da mulher, optando apenas por evidenciar a criação feminina a partir do corpo masculino.

Para os comentaristas do Gênesis, em especial a notável autoridade de Agostinho, o homem é formado de uma parte carnal (o corpo), subordinada a outra, espiritual (a alma), sendo a razão o princípio do masculino. Em contrapartida, a mulher também é dotada de razão. Porém, tal razão é comedida e dá lugar à predominância do desejo. Partindo desse entendimento, os clérigos e pregadores medievais acabaram por reforçar a concepção de que na mulher o elemento de maior amplitude seria a sensualidade, em outras palavras, o pecado, o desejo que apenas poderia ser controlado pela razão, fator predominantemente masculino.⁸ Na mesma medida, o episódio da queda bíblica, ocasionado pela suposta infração cometida por Eva, consolidou as bases do discurso religioso de subordinação da mulher.

A tradição cristã legou às mulheres todo um conjunto de elementos de inferiorização e descrédito. Como ressalta Richards, a sociedade medieval era muito propensa a listar, hierarquizar e classificar as coisas.⁹ Para tanto, estabelecia regras e definições de

5 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, Gênesis, c. 1, v. 27.

6 *Ibidem*, c. 2, v. 7.

7 *Ibidem*, c. 2, v. 22.

8 Cf. DUBY, Georges. **Eva e os padres: damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

9 Cf. RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

comportamento e ordenação social, ressaltando vícios e virtudes, modelos e papéis a serem seguidos. A partir do século X, a Igreja passou a regular com maior precisão seus procedimentos de controle, atentando aos menores indícios daquilo que definia como pecado e manifestando cada vez mais influência sobre a conduta dos leigos.¹⁰ Em muito coube aos clérigos a atribuição do lugar a ser ocupado pela mulher no plano divino. Esses homens de saber, como sugere Dalarun, letrados, prolixos e muito influentes, regiam a conduta social e religiosa dos cristãos, sob o argumento de orientá-los ao reto caminho da salvação.¹¹ A partir do século XI, com o advento da reforma gregoriana,¹² observa-se a fortificação de todo um universo masculino através dos claustros e das escolas de teologia orientadas pelo ideal do celibato. Tal universo intensificou a clivagem entre os sexos. Esses clérigos pouco sabiam das mulheres que, sob minuciosa cautela, eram observadas de longe.

Em verdade, a grande problemática das fontes medievais que referenciam a figura feminina encontra-se no fato de que a voz das mulheres raramente se faz ouvir. Em sua maioria são obras e escritos eclesiásticos cuja produção permanece restrita à esfera masculina. Destarte, quando essa voz encontra lugar, provém basicamente dos estratos mais altos da sociedade e não informam mais do que os escritos dos clérigos da Alta Idade Média, sobretudo das consideradas trivialidades dos comportamentos e sentimentos femininos. No esquema de sociedade medieval tripartida — entre cavaleiros, clérigos e camponeses — a mulher não encontrava lugar. Era definida pelo seu corpo, seu sexo e suas relações com determinados grupos. As definições primárias da mulher eram

10 Cf. DUBY, Georges. **Eva e os padres...***Op. cit.*

11 Cf. DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. *In.*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle; KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). **História das mulheres no ocidente:** a Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990.

12 A reforma gregoriana, expressão cunhada e popularizada na primeira metade do século XX pelo historiador francês Augustin Fliche, em obra homônima, e assim nomeada em honra ao papa Gregório VII (1073-1085), tinha como princípios o regresso da Igreja ao modelo ideal dos primeiros tempos do cristianismo, a reorientação dos modos de vida de clérigos e leigos, tal como a afirmação do poder eclesiástico nas relações estabelecidas entre a Igreja e o Estado.

as de “virgem”, “esposa” ou “viúva”, e sua personalidade jurídica, moral e econômica encontrava contorno em função de uma figura masculina.¹³

Nos argumentos de Dalarun, o olhar dos clérigos sobre a natureza feminina é um olhar obcecado.¹⁴ O fator desconhecido os fascina. Entre tantos poemas, tratados e comentários, o verdadeiro intento consistia em desvendar a incógnita figura da mulher. Pouco originais, os detentores da alta cultura clerical, permaneceram herdeiros da tradição dos primeiros Pais. De Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, extraem os fundamentos de seus discursos misóginos. A novidade encontra-se no ímpeto do novo ataque à mulher. Para os autores eclesiásticos medievais, a mulher era portadora do mal, sendo que o ócio feminino gerava a perdição e a propagação do pecado. A natureza feminina era marcada por uma série de vícios e desvios perniciosos, dentre os quais se destacam: 1) a aptidão à prática da feitiçaria, cuja variação se estendia desde a utilização de cosméticos à manipulação de encantamentos e sortilégios que pervertiam a ordem divina das coisas; 2) a hostilidade em relação à “necessária” tutela masculina, podendo mostrar-se rebeldes, pérfidas e vingativas; 3) a inclinação ao grande pecado da luxúria, pois eram fracas demais para resistir aos desejos carnavais. Era, pois, a busca do prazer o pecado feminino por excelência.¹⁵

Tais discursos de depreciação do feminino se orientavam no sentido de justificar a necessidade da recusa da carne e do afastamento da mulher, naturalmente marcada pelo estigma de uma moral repulsiva. Como observa Dalarun, a literatura medieval pautada nesses dois princípios, inicialmente direcionados ao regramento da conduta de monges e clérigos — em benefício da manutenção do celibato —, seria estendido, a partir de meados do século XII, a um público mais vasto de moralistas, canonistas e, do século XIV em diante, aos

13 Cf. LE GOFF, Jacques. O homem medieval. In.: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989; KLAPISCH-ZUBER, Christiane. A mulher e a família. In.: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval...** *Op. cit.*

14 Cf. DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos... *Op. cit.*

15 Cf. DUBY, Georges. **Eva e os padres...** *Op. cit.*

autores de tratados e manuais inquisitoriais.¹⁶ Como mencionado anteriormente, o pensamento clerical provinha, sobremaneira, de modelos fornecidos pelos escritos bíblicos.

Qualquer realidade lhes chega por esse prisma; ou, mais exactamente, eles estão convencidos de que aquilo a que hoje chamamos realidade não é senão a projecção de uma ideia da mulher, que não poderia revelar-se melhor do que nas figuras que saíam desses textos em que jaz a Revelação de todas as coisas.¹⁷

No início do século XI, o bispo Burchard de Worms enunciava em seu *Decretum* (Doutrina) — espécie de penitencial de purificação geral — uma série de questões destinadas ao comportamento das mulheres. Entre os temas recorrentes estavam a superstição, a adoração de divindades malignas, a fornicação, a assassinato de sua prole ainda no ventre, a negligência com os filhos, a manipulação de venenos e encantamentos para matar um homem ou enfraquecer sua virilidade. Consideravam-se, ainda, as mulheres como dotadas de uma natureza pérfida, frívola, luxuriosa e naturalmente impulsionada à fornicação. Muito além dessas questões, o penitencial ainda versava sobre as práticas de feitiçaria, levantando indagações sobre as cavalgadas noturnas, a utilização de amuletos e sortilégios. Como salienta Duby, as mulheres inquietavam os homens especialmente por serem portadoras da morte.¹⁸ De fato,

na maior parte das culturas tradicionais, a mulher está mais próxima das forças misteriosas da vida e da morte do que o homem. Porta da vida, ela vela também pelos últimos instantes, no limiar da outra grande passagem.¹⁹

Outro importante aspecto relativo às concepções sobre o feminino no período medieval foi o matrimônio. O casamento constituiu um dos grandes mecanismos — religiosos e familiares — na tentativa de controle sobre o feminino. Já argumentava Paulo, em

16 Cf. DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos... *Op. cit.*

17 *Ibidem*, p. 53.

18 Cf. DUBY, Georges. **Eva e os padres...** *Op. cit.*

19 DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos... *Op. cit.*, p. 37.

sua justificação ao casamento, que seria “melhor casar do que desejar ardentemente”, tendo, pois, como único propósito a procriação. Em verdade, para um clérigo medieval, o desejo no interior do casamento era relativamente melhor do que as paixões carnis externas. Assim, as alianças matrimoniais eram elementos de organização e sustentação das relações sociais, um pacto entre famílias. As expressões de amor e afeto não eram consideradas importantes nessas uniões.²⁰

Segundo Klapisch-Zuber, o matrimônio medieval é uma forma de instauração da paz, legando à esposa responsabilidades ainda mais intensas que os “deveres conjugais”. Ela ficava condicionada a garantir a perpetuação da linhagem à qual passava a pertencer, com o uso de seu corpo. O controle sexual da mulher converteu-se em elemento central da ordem familiar, considerando-se que “o corpo exige uma vigilância sem falhas, para evitar atos fraudulentos que causariam danos a toda a linhagem.”²¹ Quando jovem, a mulher devia obediência total à autoridade familiar masculina — o pai, o irmão ou o tutor. Alocadas a uniões frequentemente desiguais, as mulheres casadas passavam a dever dedicação aos interesses de ambas as famílias.

Importante elemento também era o tabu sexual sobre o corpo feminino. Como ressalta Macedo, o tamanho, o formato e a disposição dos cabelos, por exemplo, recebiam regramentos específicos, uma vez que revelavam a situação familiar e social da mulher, como também sua disponibilidade para o casamento, situação de compromisso conjugal e diferenças etárias.²² Podemos considerar, além disso, que, em certa medida, os homens também carregavam parte da responsabilidade pelo exercício exacerbado da sexualidade feminina. Considerando que eram os detentores do poder, suas ações e vontades manifestavam influência direta sobre a conduta das mulheres. Nesse sentido, a mulher torna-se pecadora “apenas quando sai do seu papel, conseguindo ela própria seu prazer. Quando se faz de homem. Ou [...]

20 Cf. MACEDO, José Rivair. **A mulher na idade média...** *Op. cit.*

21 KLAPISCH-ZUBER, Christiane. A mulher e a família... *Op. cit.*, p. 197.

22 Cf. MACEDO, José Rivair. **A mulher na idade média...** *Op. cit.*

quando desafia o poder masculino, fora do razoável”,²³ uma vez que o homem detinha o maior grau da autoridade familiar.

O medievo cristão ocidental foi fecundo na elaboração de representações e modelos femininos de conduta e condenação do que era considerado vício. De acordo com preceitos religiosos e morais, elaboravam-se representações que variavam da mulher luxuriosa e pecadora à mulher casta e virtuosa. Tais modelos seguiam, respectivamente, as figuras de Eva e Maria — o pecado e a redenção. Como observa Macedo, os teólogos tardo-antigos e medievais acreditavam que, por sua criação a partir de Adão, Eva era apenas uma projeção da criação divina, justificando assim a “inferioridade natural” do sexo feminino.²⁴ Sendo a parte débil da natureza humana, as descendentes de Eva, tal como ela, levariam o homem à danação. Constituíam, assim, um obstáculo à retidão. A contraparte de Eva seria Maria, imaculada, virgem e pura. Era modelo a ser seguido e perpetuado por aquelas que almejassem a salvação eterna. As duas oposições, propostas e difundidas pelos homens da Igreja, carregavam em si a tentativa de doutrinação do comportamento feminino sob a tutela masculina.

É conveniente, todavia, levar em consideração também a importância conferida a certas mulheres pela cultura monástica, pela herança das funções feudais, pelo nascimento real ou pela vida espiritual e mística.²⁵ Podemos destacar, por exemplo, as rainhas “bárbaras” que tiveram grande papel na cristianização de seus povos e igualmente as mulheres religiosas (monjas e místicas), consideradas entre as primeiras escritoras. Eram mulheres que, por suas premissas e atuações, receberam relativo espaço em uma sociedade em que predominou o monopólio do poder masculino.

Desde a Antiguidade Clássica, a representação do poder das mulheres apresenta-se como tema recorrente nos escritos de filósofos, poetas e pensadores. Das mais variadas formas, a questão do feminino

23 DUBY, Georges. **Eva e os padres...** *Op. cit.*, p. 30.

24 Cf. MACEDO, José Rivair. **A mulher na idade média...** *Op. cit.*

25 Cf. KLAPISCH-ZUBER, Christiane. **A mulher e a família...** *Op. cit.*

permeia sobremaneira as diferentes esferas de ordenação social dos sistemas culturais — tal como sua direta vinculação às práticas mágicas. Assim, foram também as mulheres integradas na categoria de “desprezados” no Ocidente cristão medieval. Não a ponto de serem excluídas e marginalizadas, uma vez que pertenciam a seus respectivos grupos sociais e desempenhavam seu papel na reprodução da ordem social. Tal exclusão tinha lugar específico e direcionava-se às hereges, às prostitutas e às bruxas.²⁶ No que concerne à bruxaria, as principais suspeitas e acusadas eram mulheres sozinhas, solteiras, viúvas e velhas.

Um mal temível e necessário

No conjunto de intensas mudanças no trato com as práticas mágicas, as bruxas emergiam como uma espécie de “mal necessário” em termos. Como sugere Nogueira, eram intermediárias entre a realidade e a possibilidade, pois forneciam os meios mágicos para a compreensão ou mesmo a superação da existência de uma coletividade que as temia, mas que ao mesmo tempo não podia prescindir delas.²⁷ Eram aceitas e rejeitadas, acolhidas e punidas. Igualmente necessárias ao auxílio, eram também responsabilizadas pelas desgraças cotidianas, nas palavras do autor, pois as pessoas recorriam a elas “em uma tentativa de expiação da própria incapacidade de superação da contradição vivida”.²⁸

O temor do indivíduo à morte e a sua recusa em resignar-se às contradições e às adversidades que assolavam a sociedade do período, de certa forma, aproximaram-no do universo mágico. No intuito de contornar as duras condições e intempéries da vida cotidiana, o homem medieval buscou nas artes mágicas o conforto e a solução para seus problemas imediatos. Entretanto, esse caminho apresentava-se como via de mão dupla. As atividades destinadas a amenizar as contradições

26 Cf. MACEDO, José Rivair. **A mulher na idade média...** *Op. cit.*

27 Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. As Companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie IV, H.^a Moderna, t. IV, p. 9-24, 1991.

28 *Ibidem*, p. 24.

cotidianas da sociedade do medievo eram também as mesmas práticas repudiadas e caracterizadas como representações e manifestações do mal. Assim, a bruxaria encontrava sua ambiguidade funcional: era, ao mesmo tempo, uma ameaça iminente e um mal necessário.

Durante séculos, a população que vivia no campo, que era a grande maioria, não teve outro médico que a bruxa, ou seja, uma mulher considerada bruxa. Prestava seus serviços à pessoa de ambos os sexos, mas sua clientela era preferencialmente feminina: assistia às mulheres nos momentos difíceis, quando iam dar à luz, pois além de curandeiras eram parteiras. Quase sempre, essa mulher a quem se buscava auxílio nos dias de desgraça ou de dificuldades, a quem se recorria em busca de saúde ou de algum alívio, era também temida, maldita, odiada, pois se acreditava que possuía segredos que lhe davam um poder extraordinário, fora do comum; tal como curava, podia matar.²⁹

Em sua maioria, as acusadas de bruxaria — frequentemente, embora não exclusivamente, mulheres — eram associadas às atividades que lidavam, direta ou indiretamente, com a vida e a morte. Eram parteiras, cozinheiras e curandeiras que, descritas pelos inquisidores e magistrados como “mulheres de saber” devido ao seu conhecimento e à sua manipulação das propriedades de determinadas ervas, tornavam-se os principais alvos de suspeita.³⁰ Como salienta Portela, é possível observar que muitos dos suspeitos de praticar bruxaria acumulavam funções importantes no interior

29 “Durante siglos, la población que vivía en el campo, que era la inmensa mayoría, no tuvo otro médico que la bruja, es decir, una mujer considerada como bruja. Prestaba sus servicios a personas de ambos los sexos, pero su clientela era preferencialmente femenina: asistía a las mujeres en los trances difíciles, cuando iban a dar a luz, pues además de curanderas eran parteras. Casi siempre, esa mujer a la que se acudía en los días de desgracia o de dificultades, a la que se recurría en busca de la salud o de algún alivio, era también temida, maldita, odiada, pues se creía que poseía secretos que le daban un poder extraordinario, fuera de lo común; igual que sanaba, podía matar”. PÉREZ, Joseph. **Historia de la brujería en España**. Madrid: Espasa, 2010, p. 74. Tradução nossa.

30 Cf. MARIZ, Adriana Dantas de. A bruxaria europeia. In.: COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, Maria Salette Kern (org.). **Imaginário e história**. São Paulo-Brasília: Marco Zero/Paralelo 15, 2000.

da sociedade medieval.³¹ O curandeirismo, em grande medida, constituía-se muitas vezes a única via de acesso dos estratos inferiores da sociedade ao alívio dos males físicos do corpo. A parteiras, por sua vez, encontravam lugar de atuação em todos os níveis sociais, haja vista ser prática recorrente no medievo o acompanhamento da gravidez e do nascimento.

Na mesma medida, tais pessoas eram também responsabilizadas pelos infortúnios de seus ofícios. Pelas precárias condições do período, não eram raras as ocorrências de óbito dos doentes em tratamento ou recém-nascidos. Esses casos eram, por sua vez, automaticamente apontados como suspeitos de bruxaria. Às parteiras, por exemplo, eram imputados os crimes de assassinar crianças durante o parto para seus fins maléficis e oferecê-las ao diabo.

Destarte, comungamos com o pressuposto do papel ambivalente exercido pela bruxaria no seio da cristandade ocidental. Ao mesmo tempo em que era estigmatizada e repudiada como representação da malignidade, também consistia em resposta imediata às adversidades impassíveis de explicação. O temor ao sobrenatural inspirava o medo e o fascínio; a desconfiança, mas também a busca por saídas emergenciais ao desespero que assolava o contexto social do medievo. “O bruxo era o bode expiatório, o maldito, a válvula de escape da agressividade latente na sociedade”.³²

Tal como observa o historiador italiano Franco Cardini, é preciso considerar que, muitas vezes, os clientes das bruxas podem mostrar-se ainda mais interessantes que elas mesmas, tendo em vista que nada mais eram que consoladoras dos aflitos, vendedoras de sonhos e ilusões, fossem de poder, triunfo ou vingança.³³ Eram

31 Cf. PORTELA, Ludmila. *O Malleus Maleficarum e o discursos crítico ocidental contrário bruxaria e ao feminino no século XV*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

32 “*El brujo era el chivo expiatorio, el maldito, la válvula de escape de la agresividad latente en la sociedad*”. PÉREZ, Joseph. **Historia de la brujería en España...** *Op. cit.*, p. 117. Tradução nossa.

33 Cf. CARDINI, Franco. *Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento*.

bodes expiatórios dos maus pensamentos de uma sociedade imersa em desejos, vícios, impotências e medos. Assim, seria a bruxaria, antes de qualquer coisa, outra forma de “redenção” frente à incerteza social e cultural.

A malignidade feminina nos tratados demonológicos e eclesiásticos medievais.

Entre os tratados demonológicos e eclesiásticos responsáveis pela cristalização e sistematização do estereótipo maligno da bruxaria figuram em primeiro plano dois escritos tardo medievais: o *Formicarius* (1435-37), de Johannes Nider e o *Malleus Maleficarum* (1464-86), inquisidores dominicanos alemães Heinrich Kramer e James Sprenger. Essas obras, de profundo conteúdo teológico e moralizante, moldaram a perfídia representada pela bruxaria e os meios adequados de expurgá-la do bom rebanho dos cristãos.

O *Formicarius* é um documento peculiar. Caracterizado como uma obra edificante e didática, foi utilizado por Nider como instrumento doutrinal, no intuito de ensinar sobre a natureza, a origem e o significado das divinas manifestações do sagrado, para que os cristãos fossem capazes de distinguir entres as verdadeiras e as falsas.³⁴ O texto se estrutura em forma de diálogo entre um “teólogo” (*Theologus*) — personagem com traços claramente autobiográficos³⁵ — e um “preguiçoso” (*Piger*). Estruturado sobre a metáfora do

Psicologia USP, v. 7, n. 1/2, p. 9-16, 1996.

34 Cf. CHÈNE, Catherine. *Commentaire - Formicarius, Livre II, chap. 4, et Livre V, chap. 3, 4, 7. In.*: BAGLIANI, A. P. et al. (Edit.). *L'imaginaire du sabbat: édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.)*. Lausanne: CLHM, 1999.

35 Uma das proposições de Bailey sobre a imponente figura de Johannes Nider consiste no fato de que o teólogo apresenta certo impulso autobiográfico, ainda que contido — como convinha sua grave modéstia religiosa. Do próprio *Formicarius* podemos extrair muitas informações sobre a vida do autor. Tais informações são evidenciadas em inúmeros dos relatos que o personagem fictício do “teólogo” expõe, através de expressões como “eu sou enquanto era estudante em Colônia...” ou “durante o Concílio de Constança na minha juventude...”. Cf. BAILEY, Michael David. **Battling demons: witchcraft, heresy, and reform in late middle ages**. Pennsylvania: PENN, 2003.

formigueiro,³⁶ o documento versa sobre variados assuntos de ordem moral e provê edificantes *exempla*,³⁷ tanto positivos como negativos, passíveis de serem utilizados em sermões e pregações populares. O texto destinava-se aos clérigos e frades, responsáveis por transmitir a correta doutrina aos cristãos, promover a disciplina moral e provar aos “relaxados na fé” que Deus não havia abandonado seu povo.³⁸

Igualmente traduzido como *O Formigueiro*, a obra de Nider deve seu título à passagem bíblica de Provérbios 6:6: “anda, preguiçoso, olha a formiga, observa o seu proceder, e torna-te sábio”,³⁹ porque “sustenta a disciplinada colônia de formigas como um modelo para a sociedade humana, com cada livro conectando uma característica da vida humana a alguma característica real ou imaginária da comunidade de formigas”.⁴⁰ Parece pertinente atentar para o fato de que, diferente de outras fontes do período, o *Formicarius* não se define como um tratado demonológico ou um escrito cujo objetivo central fosse evidenciar a existência de feiticeiros e feiticeiras. No entanto, recebeu notório destaque no âmbito da literatura demonológica, posto que, em seus

36 Em seus comentários à obra de Nider, Chêne sugere que a inspiração do teólogo tenha origem na obra *Bonum universale de apibus* (1257-1263), do dominicano Thomas de Cantimpré (1200-1270) que, por meio de *exempla*, elabora um discurso moral em torno das propriedades das abelhas. Cf. CHÈNE, Catherine. *Commentaire... Op. cit.*

37 Ao construir sua exortação moral, Nider fez uso recorrente do recurso literário e discursivo dos *exempla*. O *exemplum* pode ser caracterizado como uma narrativa histórica que funciona como argumento dentro de um discurso persuasório. Em outras palavras, “podemos definir o *exemplum* do século XIII [...] como um conto breve dado como verídico (= histórico) e destinado a ser inserido num discurso (em geral, um sermão) a fim de convencer um auditório por meio de uma lição salutar”. LE GOFF, Jacques. O tempo do *exemplum* (século XIII). In.: LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994, p. 123.

38 Cf. CAVALLERO, Constanza. *Creencia, religión y poder: historias de construcción de “otros” cristianos*. In.: CAVALLERO, Constanza. **Los demonios interiores de España: el obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna – Castilla, Siglo V**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

39 Cf. BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém... Op. cit.**, Provérbios, c. 6, v. 6.

40 “holds up the disciplined ant colony as a model for human society, with each book connecting a feature of human life to some real or imagined feature of the ant community”. KORS, Alan Charles; PETERS, Edward (Edit). **Witchcraft in Europe, 400-1700: a documentary history**. Philadelphia: PENN, 2001, p. 155. Tradução nossa.

exempla, lançou mão de uma série de testemunhos que fornecem informações de inúmeros elementos característicos da conceituação do sabá e do emergente estereótipo da bruxaria.⁴¹ Nos argumentos de Bailey, a reflexão de Nider apresenta a bruxaria como uma ideia e não uma realidade social ou objeto de perseguição institucional.⁴²

O Livro V do *Formicarius*, intitulado *De maleficis et eorum deceptionibus*, apresenta os contornos de uma nova noção acerca das práticas mágicas: a representação demoníaca da bruxaria. A descrição contida no documento, típica do estereótipo do sabá, aponta para uma seita de adoradores do demônio que atuava na região de Berna e Lausana e apresenta as bruxas como feiticeiras malignas que praticavam malefícios,⁴³ reuniam-se à noite para adorar o diabo e profanar objetos sagrados e religiosos, além de comer crianças e praticar orgias sexuais e promíscuas.⁴⁴ Ressaltamos que

Nider escreveu seu livro e circulou sua narrativa no Concílio de Basileia, na época em que a encruzilhada da Europa cristã e o ponto no qual diversas ideias regionais sobre feitiçaria — e outros temas — convenientemente poderiam encontrar e influenciar uns aos outros.⁴⁵

Um dos pontos levantados de maneira dispersa no discurso de Nider é a condenação da mulher e sua propensa associação com o maligno. Não encontramos no *Formicarius* o estruturado e sistemático modelo de bruxaria essencialmente feminina, tal como podem ser lidos nos tratados inquisitoriais que o sucederam.

41 Cf. CHÈNE, Catherine. *Commentaire... Op. cit.*

42 Cf. BAILEY, Michael David. *Battling demons... Op. cit.*

43 MUCHEMBLED, R. **Uma história do Diabo: séculos XII-XX.** São Paulo: Bom Texto, 2001.

44 Cf. BAILEY, Michael David. *Battling demons... Op. cit.*

45 “Nider wrote his book and circulated his narrative at the Council of Basel, at the time virtually the crossroads of Christian Europe and the point at which diverse regional ideas about sorcery – and other topics – could conveniently encounter and influence each other”. PETERS, Edward. *The medieval church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century.* In.: ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (Edit.). **Witchcraft and magic in Europe: the middle ages.** Philadelphia: PENN, 2002, p. 235. Tradução nossa.

Em verdade, os elementos de depreciação da figura feminina são apresentados de maneira bastante superficial em alguns *exempla* narrados pelo teólogo.

Apesar de não sugerir diferenciação sexual entre os envolvidos no novo modelo de seita herética e demoníaca atribuído aos maléficos, Nider pode ser considerado, como sugere Bailey,⁴⁶ a primeira autoridade clerical a apontar as mulheres como mais inclinadas que os homens à bruxaria, indicando os perigos representados por elas e a debilidade de sua natureza. Cabe ressaltar, contudo, que ao desenvolver seus argumentos sobre a mulher, o dominicano tem o cuidado de deixar claro que tais considerações não partem de seu julgamento pessoal. Reporta-se, dessa forma, ora ao que designa como “voz pública” — em outras palavras, ao que ouvira dizer sobre determinados eventos como a história de Joana d’Arc —, ora aos seus respeitáveis informantes ou às doutas fontes nas quais se baseia.

Alguns dos primeiros indícios sobre tendência feminina às tentações demoníacas são fornecidos pelos *exempla* de Nider no Capítulo II. No primeiro deles, Nider relata que no Petit-Bâle havia um homem de má índole e suspeito de realizar malefícios. Tinha uma filha e a deu em casamento a certo jovem. Ambos viviam em sua casa. Já idoso, o homem enfermou e, logo antes de falecer, indicando um pequeno baú, solicitou a ambos que não o movessem dali, pois, caso contrário, seriam castigados. Muito tempo após a morte do homem, sua filha e seu genro resolveram mudar-se e, sem fazer valer os últimos desejos do pai, levaram o baú. Ao longo do caminho, apesar de pequeno, o baú começou a pesar demasiadamente, levando o marido a pedir ajuda a sua esposa para carregá-lo. O teólogo não sabe informar se a moça abriu o baú ou de que forma foi imprudente com ele. Apenas relata que, após transladar-se à nova residência com seu filho recém-nascido, a mãe, tomada de raiva, lançou-se sobre o berço no intuito de matar a criança. Presenciando o ocorrido, o marido conseguiu impedi-la e compreendeu que ela estava possuída pelo demônio que, ao ser exorcizado, disse que não a libertaria sem matá-

46 Cf. BAILEY, Michael David. **Battling demons...** *Op. cit.*

la. E assim o fez. No dia seguinte, enquanto andava pela rua, o marido foi inesperadamente atingido por uma pedra que caiu de uma calha, deixando-o disforme.

Em um segundo exemplo, o teólogo narra que na diocese de Estrasburgo viviam duas irmãs (a mais velha chamada Margarida e a mais nova, Bárbara) que se mantinham castas, suportando por muitos anos as investidas diabólicas. No dia de Todos os Santos, a irmã mais velha, muito devota, foi confessar-se. Ao entrar na Igreja, foi impelida por um espírito maligno que a lançou ao chão. A virgem não se resignou ao ataque, confessando-se pouco depois. O demônio partiu então em busca da irmã mais nova. Após muito cercá-la, numa certa noite em que a jovem foi deitar-se muito irritada (não se sabe o motivo), o demônio apossou-se dela. Levada a confessar-se com o teólogo, era impedida pelo espírito de falar. O teólogo, após buscar sinais de que se tratava de uma mentira criada pela jovem, convenceu-se de que o diabo estava nela.

Ambos os exemplos apresentados por Nider constituem os primeiros indícios da propensão feminina à malignidade (neste caso, por meio da possessão demoníaca), apresentados pelo Livro V do *Formicarius*. No primeiro relato, a culpa do castigo é legada à imprudência da mulher, sendo ela a única possuída por um espírito maligno. Já no segundo episódio, podemos observar certo tom de louvor direcionado à figura da irmã mais velha que, frente à investida do demônio, se manteve firme na fé e no seu compromisso com a sagrada confissão. Em contrapartida, temos com a irmã mais nova — naquele momento descrita como “irritada” em referência a outra das supostas características marcantes sobre a natureza — o elemento da inconstância e da fragilidade da mulher. Mais adiante, no referido capítulo, ao relatar exemplos de demônios que infestavam as residências, o teólogo volta a demonstrar certo teor misógino em suas palavras, ainda que contido. Ao narrar o caso sobre o demônio que atormentava algumas monjas do convento dominicano de Santa Catarina, na cidade de Nuremberg, se utiliza de expressões como o “sexo frágil” e a “debilidade da cabeça daquelas mulheres”, de forma a indicar a torpeza delas e, mesmo que indiretamente, os motivos pelos quais eram, por excelência, alvo desses demônios.

Outro episódio em particular chama bastante atenção. Como informam Kors e Peters, em sua participação no Concílio da Basileia, Nider teve contato pela primeira vez com os relatos do julgamento de Joana d’Arc (1431) através de um colega dominicano Nicolas Amici, da Universidade de Paris e, ao que parece, conectou de imediato o evento à problemática questão da feitiçaria diabólica.⁴⁷ Em seu discurso, Nider se utiliza do exemplo de Joana d’Arc — ou, ao menos, o que pareceu entender dos relatos de seu julgamento — para aludir às mulheres que, sob o disfarce de enviadas por Deus, procuravam ludibriar os homens justos. Conta que, na França, existira uma mulher chamada Joana, sobre a qual pensavam possuir espírito profético e o poder de operar milagres. Sempre vestida em trajes masculinos, afirmava ser virgem e mulher enviada por Deus para auxiliar o verdadeiro rei dos francos, Carlos, a afirmar seu reinado contra os ingleses e borgonheses. Encarcerada pelos ingleses, foi examinada por muitos mestres tanto do direito divino como do humano e, por fim, sob o jugo de “homens de saber” e muitas provas, foi declarada como que inspirada pelo espírito maligno, sendo condenada à fogueira.

Ainda para justificar a propensão do “sexo frágil” — como são descritas as mulheres no *Formicarius* —, Nider argumenta que não é de se admirar que se atrevam a manifestar os desígnios malignos, haja vista a existência de três coisas na natureza que, pela escassez de bondade ou excesso de malícia, são as melhores coisas quando regidas pelo espírito bom e as piores quando se encontram sob jugo do mau. Tais coisas seriam: a língua, o eclesiástico e a mulher. Em suas disposições sobre a malícia feminina argumenta, com base em suas fontes,⁴⁸ ser a mulher um “perigo doméstico”, “uma tentação natural”, “o mal pintado de bem”, pois de sua natureza procedem todos os vícios. Todavia, Nider faz uma breve ressalva às boas mulheres, descritas como fiéis, virtuosas, virgens e

47 Cf. KORS, Alan Charles; PETERS, Edward (Edit). **Witchcraft in Europe...** *Op. cit.*

48 Sobre este assunto, Nider recorre às disposições do livro de *Eclesiásticos XXV*, aos comentários de João Crisóstomo (Homilias) sobre as palavras de São Mateus 19:10 e aos argumentos de Cícero em sua *Retórica a Herênio* (90 a.C.).

santas, responsáveis pela salvação e santificação de muitos homens, a exemplo de Judite, Ester, Madalena e Marta do Antigo e do Novo Testamento, além de outras célebres figuras, como Gisele, irmã cristã do imperador do Sacro Império, Henrique II, que se casou com o rei da Hungria e levou-o à conversão, e Clotilde, que persuadiu Clovis, rei dos francos, a abandonar a idolatria e converter seu reino à fé cristã.

A reflexão de Nider sugere uma classificação feminina entre duas esferas radicalmente opostas. De um lado, dedica louvores às mulheres que, por sua conduta e devoção, representariam as santas esposas de Cristo. De outro, evidencia a perfídia e a malignidade atribuídas às pecadoras e filhas de Eva.⁴⁹ Por essa diferenciação, seria possível ponderar que a visão de Nider sobre a mulher não seja puramente misógina. Como observa Bailey, a propensão feminina em entregar-se à bruxaria era contrabalaneada por sua capacidade de alcançar a santidade.⁵⁰ Nider esboça, assim, uma visão diametralmente distinta das concepções dos clérigos medievais sobre o sexo feminino. Mesmo que constitua uma imagem dificilmente mais realista que o estereótipo das bruxas, ao menos ameniza seu aspecto negativo.

Meio século posterior ao escrito de Nider, figura entre os escritos eclesiásticos de forte teor misógino, um importante manual de inquisição, no qual os inquisidores dominicanos alemães Heinrich Kramer e James Sprenger conjugaram e sistematizaram as mais importantes concepções relativas à bruxaria e, conseqüentemente, à inferioridade moral e espiritual do feminino – o *Malleus Maleficarum* (1484-86). O compêndio, produzido sob aval pontifício, reunia as principais teorias eclesiásticas e demonológicas sobre os poderes maléficis das bruxas, apresentando os mecanismos mais eficazes para o entendimento, a perseguição, o julgamento e a condenação dessas mulheres. Entre as principais proposições do tratado, seus autores defendem que o maior número de praticantes de bruxaria encontra-se no sexo feminino, designado nas páginas do *Malleus* como o “sexo frágil”.

49 Cf. CAVALLERO, Constanza. **Creencia, religión y poder...** *Op. cit.*

50 Cf. BAILEY, Michael David. **Battling demons...** *Op. cit.*

As mulheres, segundo os argumentos do manual apoiados nas Sagradas Escrituras e nos escritos da Antiguidade Clássica, não conhecem moderação; são incontidas, perversas, maliciosas e lascivas. Embora o documento faça ressalva às mulheres de boa índole (as virgens e santas), e a elas dedicam louvores, essas se distinguem como casos excepcionais. Em verdade, a maioria é descrita como sinônimo da devassidão carnal.

Dentre as outras razões para explicar o maior número de mulheres supersticiosas, os autores destacam que as mulheres são mais crédulas e facilmente influenciadas. Ademais, possuem uma língua traiçoeira. Nas palavras do manual, “por serem mais fracas na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais frequência aos atos de bruxaria”.⁵¹ Assim, por sua debilidade e natural propensão ao mal, as mulheres seriam, por excelência, as principais agentes do diabo.

Em suas justificativas sobre a inferioridade da mulher, Kramer e Sprenger ressaltam que o próprio termo utilizado para designá-las demonstra a veracidade de suas proposições. Assim, destacam que o vocábulo *mulher* derivaria do termo latim *femina*, cuja composição *fe* e *minus* significaria “com menos fé”. Ademais, o manual apresenta ainda disposições também sobre os crimes das bruxas-parteias, que eram responsabilizadas pelas adversidades dos partos, cuja natureza era extremamente instável sob as condições de vida medievais. As principais acusações consistiam no assassinato de crianças não batizadas (infanticídio) — tendo em vista que, em decorrência do pecado original, a ausência do batismo impedia a salvação — e nos malefícios contra a concepção (esterilidade).

Referências bibliográficas

Fontes

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Rio de

⁵¹ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2009, p. 114.

Janeiro: Rosa dos Tempos, 2009.

NIDER, Jean. **Des sorciers et leurs tromperies – La Fourmilière, Livre V.** Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

Bibliografia

BAILEY, Michael David. **Battling demons: witchcraft, heresy, and reform in late middle ages.** Pennsylvania: PENN, 2003b.

BAILEY, Michael David. **Historical dictionary of witchcraft.** Lanham, Md.: Scarecrow, 2003.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

CARDINI, Franco. Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento. **Psicologia USP**, v.7, n.1/2, p. 9-16, 1996. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/psicousp/v7n1-2/a01v7n12.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2011.

CAVALLERO, Constanza. *Creencia, religión y poder: historias de construcción de “otros” cristianos.* In.: CAVALLERO, Constanza. **Los demonios interiores de España: el obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna – Castilla, Siglo V.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

CHÈNE, Catherine. *Commentaire – Formicarius, Livre II, chap. 4, et Livre V, chap. 3, 4, 7.* In.: BAGLIANI, A. P. et al. (Edit.). **L’imaginaire du sabbat: édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.).** Lausanne: CLHM, 1999.

CHÈNE, Catherine. *Introduction – Formicarius, Livre II, chap. 4, et Livre V, chap. 3, 4, 7.* In.: BAGLIANI, A. P. et al. (Edit.). **L’imaginaire du sabbat: édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.).** Lausanne: CLHM, 1999.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In.: DUBY, Georges; PERROT, Michelle; KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). **História das mulheres no ocidente: a Idade Média.** Porto: Afrontamento, 1990.

DUBY, Georges. **Eva e os padres: damas do século XII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. A mulher e a família. *In.*: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 193-208.

KORS, Alan Charles; PETERS, Edward (Edit). **Witchcraft in Europe, 400-1700: a documentary history**. Philadelphia: PENN, 2001.

LE GOFF, Jacques. O homem medieval. *In.*: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. O tempo do *exemplum* (século XIII). *In.*: LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na idade média**. São Paulo: Contexto, 2002.

MARIZ, Adriana Dantas de. A bruxaria europeia. *In.*: COSTA, Cléria Botêlho da; MACHADO, Maria Salete Kern (org.). **Imaginário e história**. São Paulo-Brasília: Marco Zero/Paralelo 15, 2000.

MUCHEMBLED, R. **Uma história do Diabo: séculos XII-XX**. São Paulo: Bom Texto, 2001.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. As Companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie IV, H.^a Moderna, t. IV, p. 9-24, 1991. Disponível em: <<http://e-spacio.uned.es>>. Acesso em: 16 ago. 2010.

PÉREZ, Joseph. **Historia de la brujería en España**. Madrid: Espasa, 2010.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PETERS, Edward. *The medieval church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century*. *In.*: ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (Edit.). **Witchcraft and magic in Europe: the middle ages**. Philadelphia: PENN, 2002.

PORTELA, Ludmila. O Malleus Maleficarum e o discursos crítico ocidental contrário bruxaria e ao feminino no século XV. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

Escrituras sagradas e ecologia: não destruirás

Sergio Alberto Feldman¹

As escrituras sagradas sempre tiveram um impacto enorme na realidade das sociedades ocidentais, definindo valores, determinando atitudes e normas sociais e intervindo no cotidiano destas mesmas sociedades de maneira profunda. Não há consenso sobre os efeitos benéficos ou maléficos desta ampla e complexa influência.²

Por um lado, no assim denominado processo civilizatório, há uma evolução nos costumes, que de maneira relativa trouxe avanços, ao conter a excessiva violência de cavaleiros no medievo, cristianizando a cavalaria. Por outro há o direcionamento desta mesma violência, para a periferia e para o mundo “não cristão” criando ou recriando o conceito de guerra santa.

No que tange a percepção do corpo e a sexualidade há múltiplas influências, ora positivas, ora negativas. As escrituras deram ênfase à família, a reprodução e a criação de filhos, mas também geraram formas de repúdio ao prazer carnal e a sexualidade livre, tratando estas como pecaminosas. Ou seja, não há razões para exaltar amplamente a influência das escrituras no ocidente e tampouco para condenar sua aplicação, por ser repressora e controladora.

1 Professor associado 3 no Departamento de História da UFES e membro do PPGHIS. Orientador de mestrado e de doutorado. Graduado na Universidade de Tel Aviv (Israel), mestre pela USP, e PhD pela UFPR (Curitiba). Estágios pós doutorais no CSIC (Madrid, 2010), EHESS (Paris, 2013) e Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel, 2014). Membro do LETAMIS (UFES).

2 Considerando que na atualidade se faça uso das escrituras para promover posturas fundamentalistas, e exercer mais controle social e limitar alguns dos avanços democráticos, fazemos este artigo no intuito de mostrar uma vertente interpretativa mais ‘cidadã’, mais progressista e retirar um pouco da aura de reacionária que se colocou as escrituras.

Há um tema que na contemporaneidade tem sido amplamente discutido, e segue motivo de polêmicas, políticas públicas, projetos sociais e múltiplas questões. A atitude do ser humano diante do mundo natural, dos reinos animal, vegetal e mineral. A assim denominada pauta ecológica. Mas pouco se falou ou relacionou a questão ecológica com as escrituras.

Numa percepção criacionista e sob a ótica das religiões monoteístas do ocidente, Deus seria o criador do mundo e de tudo que nele se encontra. Não pretendemos polemizar se Deus existe ou não e nem se a perspectiva criacionista seja correta. O nosso intuito é analisar nas escrituras judaicas, que são a base das três religiões monoteístas do ocidente e no Judaísmo rabínico quais seriam os olhares e as percepções da relação entre Deus, os seres humanos e o mundo no amplo sentido de natureza (mineral, vegetal e animal).

Reflexões iniciais

O texto da Bíblia hebraica é considerado como sendo de autoria divina, um texto revelado por Deus à Moisés (Pentateuco) e aos profetas. O que se apresenta seria a palavra de Deus que deve ser seguida à risca, seja através de uma leitura literal, seja através da exegese que criaria múltiplas interpretações derivadas. Não é esta a nossa perspectiva, e nem tampouco achamos que a pretensa sacralidade dos textos o torne como regra absoluta de vida e único caminho certo.

Ainda assim consideramos que haja uma rica contribuição cultural no texto e uma ampla tradição no ocidente que emana das escrituras. Assim sendo visamos retirar desta tradição e desta inspiração, análises e derivações que façam das escrituras, argumento de valores na preservação da natureza, de um relacionamento menos belicoso com o reino animal especialmente, mas com o todos os elementos que compõe o mundo.

Entendemos que a obra denominada Bíblia hebraica ou antigo testamento mereça respeito, mas que não se trata da palavra de Deus, *ipsis litteris*, mas sim da espiritualidade de um povo, num

contexto histórico e geográfico específico. Não é universal e tampouco deve ser motivo de normas e legislações que pretendem controlar a sociedade, coagindo pessoas e exercendo posturas moralistas, retrógradas e por vezes inspirando atitudes que condenamos, tais como misoginia, homofobia, racismo.

No nosso entendimento é uma *obra coletiva*, com *múltiplos autores* de locais e épocas diferentes, ainda que a maioria absoluta deles tenha vivido na terra de Israel e no período denominado bíblico. São inspirados e místicos, e nos seus ensinamentos percebemos três vertentes ou linhas mestras que vão sendo gradualmente definidas e construídas através de algumas gerações:

A) A crença num Deus único, criador dos céus e da terra e de tudo que neles há;

B) a negação do politeísmo e a gradual e radical negação da idolatria, e do animismo;

C) uma forte tendência social que enfatiza a posse da terra e, portanto dos meios de produção numa sociedade agrária, como uma premissa do pacto dos patriarcas, Moisés e dos profetas. Estas tendências não eliminam contradições e posturas diferenciadas, visto o texto ter múltiplos autores e percepções de épocas e locais diferentes. E não se consolidam subitamente, sendo lentas e processadas através de gerações

E vale frisar que partes dos textos, foram escritos e construídos para legitimar a dinastia da casa de David. E que os interesses dinásticos sejam por vezes, enfatizados e reforçados. Mas na nossa percepção há certa dose de coerência entre os múltiplos autores e as correntes internas do período bíblico, nos três temas que acima definimos.

Usaremos a expressão Judaísmo, como se fosse um conjunto único, um coletivo, apenas para poder analisar de forma ampla e geral, as linhas gerais da religião e da cultura. Há múltiplos Judaísmos, de acordo ao tempo, ao espaço e aos contextos. O termo que usamos se refere ao Judaísmo rabínico construído a partir das escrituras, de

sua exegese pelos sábios judeus, especialmente no período da edição da Mishná nos séculos II e III da era Comum. Essa será a base do Judaísmo tardo antigo e medieval.

O mito da criação do mundo e sua mensagem

Há amplas polêmicas entre criacionistas e evolucionistas que perpassam o texto e geram na contemporaneidade debates e até conflitos. Para nós a riqueza do texto não é de cunho científico. O que vale nele são a sua mensagem e o seu simbolismo. Nas entrelinhas do texto dos três primeiros capítulos do Gênesis fica perceptível que há contradições. A mais evidente é que há duas criações da mulher: uma igualitária no primeiro capítulo que descreve a criação do homem e da mulher juntamente e simultaneamente.³

Diz o texto:

26. E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança [...] 27. Criou, pois, Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus os criou; homem e mulher os criou.⁴

Já a outra versão é a conhecida e repetida descrição de um Adão sozinho, no capítulo 2, no jardim de Éden, e como Deus retira a sua costela e molda uma mulher a partir desta parte do corpo de Adão, gerando uma hierarquia e a subordinação da fêmea ao macho.⁵ Base para o patriarcado, espaço para a construção de uma misoginia milenar.

Como entender tal contradição? Há multiplas explicações mas, seremos sucintos e traremos apenas uma. O conjunto é composto por dois textos, de duas épocas e com dois autores ou dois grupo de autores. O texto do primeiro capítulo e dos três primeiros versículos do segundo capítulo do livro do Gênesis é de um autor que escreve o nome de Deus através da expressão hebraica ELOHIM, um plural majestático.

3 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, Gênesis, v. 26 *et. seq.*

4 *Ibidem*

5 *Ibidem*, c. 2, v. 21 *et. seq.*

É mais antigo que o texto que o sucede no restante do segundo capítulo e no terceiro e que denomina o protagonista da criação (Deus) como um *nome duplo*: o tetragrama do inefável ou impronunciável nome de Deus (YHWH ou Iavé ou Jeová⁶) + Elohim. A mudança do nome de Deus, é subita e acaba demonstrando que são dois textos “recortados e colados”, de duas autorias, épocas diferentes e contextos diferentes. Não são sequenciais, não são de mesma autoria e não há complementariedade. As contradições são inerentes a estas diferenças.

Voltemos ao nosso assunto central: a descrição dos seis dias da criação. Nesta narrativa há a ênfase na natureza. Casual? Proposital? O terceiro dia da criação e o sexto dia são agraciados duas vezes com a afirmação de Deus que *era bom*. Exatamente no terceiro dia em que Deus faz a separação das águas e da terra, criando continentes, oceanos, mares, rios e lagos, e disse que *era bom*.⁷ E adiante, no mesmo dia cria o reino vegetal e em seguida repete que *era bom*.⁸

No segundo dia ao criar o firmamento não diz nenhuma vez que *era bom*. No primeiro e no quarto e quinto dia é menos enfático e diz apenas uma vez que *era bom*. E no final da criação ao criar os animais terrestres⁹ e o homem¹⁰ volta a afirmar duas vezes que *era bom*.

E há também uma tênue sugestão que Deus inicialmente estava sugerindo uma dieta vegetariana aos humanos, pois nos últimos versículos do primeiro capítulo do livro de Gênesis, especifica que a vegetação seria alimento do homem e dos animais.¹¹ Assim pode se deduzir que no período antediluviano os humanos fossem vegetarianos.

6 Sendo impronunciável é de se estranhar que se nomeie de Iavé ou Jeová. Mas manteremos o uso da expressão Deus, de maneira genérica para todos os nomes da divindade bíblica.

7 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. *Op. cit.*, Gêneses, c. 1, v. 10

8 *Ibidem*, v. 12.

9 *Ibidem*, v. 25.

10 *Ibidem*, v. 31.

11 *Ibidem*, v. 29 *et. seq.*

Concorda com esta afirmação Wainer quando diz:

porém, cabe assinalar que somente a partir de Noé, Deus permite o consumo de carne. Até então o homem era vegetariano! (Gênesis, c. 9, vers. 3 e 4). Tal se depreende do fato que 'Deus', no princípio – sexto dia- ordena ao homem que se sirva para comer de toda erva que dá semente sobre a face da terra, de todo o fruto de árvore e de toda a verdura de erva (Gênesis, c. 1, vers. 29 e 30).¹²

Adiante analisaremos o tema do vegetarianismo e das normas alimentares judaicas.

O que contradiz nossa hipótese é que no quinto dia ao criar peixes e aves afirma apenas uma vez que *era bom*. Mas a postura amplamente positiva com a criação da natureza é evidente.

O mito do dilúvio

Na narrativa do dilúvio a postura radical de Deus em relação à humanidade que não hesita em destruir, contrasta com a misericórdia com o reino animal. A descrição trata em minúcias o plano de não só salvar Noé e sua família, mas também salvar o reino animal. Mesmo tratando-se de um mito, há nele um valor, uma simbologia.

E quando Deus oferece aos seres humanos a autorização de se alimentar ingerindo a carne dos animais,¹³ faz severas restrições a violência desnecessária contra o animais. Cria-se uma espécie de pacto universal de Deus com os filhos de Noé: o assim denominado, tardiamente como pacto ou mandamentos relacionados a Noé e a seus descendentes.

De acordo a Malanga:

ao envolver os animais, a história de Noé traz um encanto especial e um ensinamento moral muito característico do judaísmo: a responsabilidade humana sobre os animais. Tanto que, muitos séculos depois, os rabinos consideraram

12 WAINER, Ann Helen. **Olhar ecológico através do Judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 30.

13 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. *Op. cit.*, Gênesis, cap. 9.

que existiriam sete mandamentos dados a Noé e que deveriam ser seguidos por toda a humanidade.¹⁴

Alguns destes mandamentos universais se relacionam aos animais, num evidente anacronismo, pois o que os rabinos tentam definir é uma ética alimentar que enfatiza algumas das normas da dietética judaica, a *Kashrut*. Estas normas foram construídas através de gerações e não apenas através da revelação de Deus a Moisés. Colocá-la no contexto do dilúvio, é no mínimo anacronismo. Trata-se de uma inserção do período do exílio ou pós exílio da Babilônia.

Kaplan faz uma ampla reflexão sobre a relação entre o Judaísmo clássico e o reino animal e define uma norma que se denomina *tzaar baalei chaim* que traduziremos como ‘piedade em relação aos seres vivos’.¹⁵ O foco dele é a relação com os animais, mas explícita de maneira ampla uma atitude judaica (bíblica, talmúdica e pós talmúdica) em relação com a vida no mundo. Optamos por seguir numa de suas problemáticas, a que se refere as normas dietéticas e ao abate de animais que como dissemos acima se denomina *Kashrut*.

A *Kashrut* é um tema controverso entre os judeus e separa alguns agrupamentos judaicos: alguns não praticantes e outros adeptos de sua prática; e entre os últimos há versões mais ou menos rígidas. São regras alimentares e regras de abate de animais para consumo. Mergulhemos mais amplamente no tema da *Kashrut*. Na aparência é um emaranhado de regras, rígidas e compõe no Judaísmo normativo, um certo arcaísmo. Os judeus ortodoxos seguindo o Judaísmo normativo de maneira extrema, fazem da *Kashrut* um marco que os separa do mundo externo e dificulta contatos.

Seria de fato apenas um arcaísmo e um fator de separação ?
Haveria outros olhares?

14 MALANGA, Eliana Branco. **A Bíblia hebraica como obra aberta**: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2005, p. 271.

15 Cf. KAPLAN, Zvi et alii. *Crueldad hacia los animales*. In.: WIGODER Geoffrey (ed.). **Valores del Judaísmo**. Jerusalém/Israel: Keter, 1981.

Kashrut e processo civilizatório

Qual seria o significado da *Kashrut*? Se analisarmos a sua origem e as opiniões de alguns dos inúmeros rabinos sobre este tema, talvez possamos entender a enorme importância deste costume, na formação da cultura e da religião judaica. Tendo como referencial teórico, o livro *O processo civilizador* do sociólogo Norbert Elias, de origem judaico-alemã, pretendemos entender a noção civilizadora judaica que está inserida nas normas dietéticas judaicas.¹⁶

Através de noções inerentes a religião e numa perspectiva de inserção do sagrado no profano, o Judaísmo tendeu a civilizar os judeus e através de seu exemplo, transformar o mundo e influenciar outras culturas e crenças nesta proposta. Soa laudatório e parece ufanismo puro. Ainda mais quando se fala de uma regra dietética que gera controles, legisla normas e isola os judeus da convivência com outras religiões e etnias, por causar impedimentos para celebrações em conjunto, nas quais ceias coletivas seja parte do encontro. Vejamos algumas reflexões.

Em primeiro lugar a grande luta do Judaísmo pelos seus ideais foi centrada na defesa do monoteísmo ético, no combate da idolatria, do politeísmo e da barbárie. Um dos símbolos da barbárie e do politeísmo eram os sacrifícios humanos e a forma com que se tratavam os animais. O Judaísmo aboliu os sacrifícios humanos e tratou de civilizar o tratamento dos elementos da natureza. Há na *Torá* / Pentateuco algumas leis ‘ecológicas’, isso se usando uma terminologia do século em que vivemos. Algumas delas são as leis da *Kashrut*, sem dúvida.

Como já dissemos, quando os seres humanos estavam no Jardim de Éden, foi definido que os seres humanos fossem vegetarianos.¹⁷ O ser humano estava originalmente em harmonia com o mundo, sendo uma parte dele. Isso mudou com a queda do homem. A perda da harmonia gerou a necessidade de enfrentar a natureza: as obras de hidráulica para aproveitar os grandes rios ou as de irrigação para superar o deserto. Tensão.

16 Cf. ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

17 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém...** *Op. cit.*, Gênesis, c. 1, v. 28 *et. seq.*

O ideal messiânico aponta para uma era futura na qual, em moldes escatológicos haveria um equilíbrio restaurado da relação entre os seres vivos. A descrição do profeta Isaías, de ovelhas e lobos, cordeiros e leões, sentados lado a lado serve de modelo simbólico para nos mostrar uma era de paz entre os seres humanos, e entre estes e os animais, e até entre animais predadores e animais herbívoros. Eis o trecho:

6. Morará o lobo com o cordeiro, e o leopardo com o cabrito se deitará; e o bezerro, e o leão novo e o animal cevado viverão juntos; e um menino pequeno os conduzirá.7. A vaca e a urso pastarão juntas, e as suas crias juntas se deitarão; e o leão comerá palha como o boi. 8. A criança de peito brincará sobre a toca da áspide, e a desmamada meterá a sua mão na cova do basilisco.¹⁸

Um trecho que faz uma alegoria ao final dos tempos, a paz e o fim da exploração do homem pelo homem, da violência e das guerras. Um leão pastando é uma alegoria do final da violência. Paz entre os humanos, paz entre os animais e paz entre humanos e animais. Muitos dos trechos de Isaías e de Miquéias são escatológicos e profetizam para um mundo melhor, mais pacífico e justo. Mas pode e deve ser lido também de maneira literal como uma volta, a era original, na qual os seres humanos eram vegetarianos.

Assim sendo no passado remoto, anterior ao dilúvio, de maneira alegórica os humanos eram vegetarianos; num futuro idealizado e escatológico, tal contexto se reconstruirá. Pode parecer surpreendente, mas o Judaísmo, mesmo se apenas neste foco, é favorável a uma postura vegetariana.

Ela é ecológica, ética e coerente com os valores humanistas do Judaísmo. Mas este sempre soube se adaptar a realidade humana e tratou de conciliar seus ideais e princípios a vida humana, seus desejos e sua realidade. Judaísmo é vida e a vida é dinâmica e requer adaptações da teoria com a prática. Por isso a *Torá* / Pentateuco nos diz que a vontade de comer a carne, mesmo sendo algo negativo, se tornou um ‘desejo incontrollável’.

18 BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém... Op. cit.*, Isaías, c. 11, v. 6 *et. seq.*

Percebendo que o desejo humano de se alimentar com carne, seria um ponto de choque e transgressão, a *Torá*, e os escribas, profetas e sábios que a escreveram/editaram prescrevem a *Kashrut* como uma forma de controle, para civilizar e adequar à utilização da carne. Se possível, ser vegetariano, mas já que se vai consumir a carne que seja de maneira civilizada. Aqui entra o processo civilizador. O eixo central do Judaísmo é a moderação e a sacralização dos prazeres e não a sua proibição e repressão.

Já no pacto de Noé, os chamados sete mandamentos que foram entregues a toda a humanidade, há normas do tipo: os humanos poderão comer da carne dos animais a partir do final do dilúvio, mas se absterão de crueldade com os animais, não os mutilando.

Além disso, não comerão do sangue dos animais (e tampouco dos humanos). No conceito bíblico, o sangue era a ‘alma do ser vivo’, e não se poderia ‘comer a alma’ de um ser vivo. Alma aqui difere do conceito que usamos em nossos dias. Trata-se de vida no sentido mais orgânico do que espiritual. De acordo com Deuteronômio,¹⁹ que inserimos junto com outros dois versículos:

20. Quando o Senhor teu Deus dilatar os teus termos, como te prometeu, e tu disseres: Comerei carne (porquanto tens desejo de comer carne); conforme todo o teu desejo poderás comê-la. [...] 23. Tão-somente guarda-te de comeres o sangue; pois *o sangue é a vida; pelo que não comerás a vida com a carne*. 24. Não o comerás; sobre a terra o derramarás como água.²⁰

Há a possibilidade de haver aqui um conceito arcaico.²¹ Uma crença de um período tão remoto, não pode ser analisada através de parâmetros de nossa realidade. Podemos discordar destes

19 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. *Op. cit.*, Deuteronômio, c. 12, v. 23.

20 *Ibidem*, *loc. cit.*

21 Veja FELDMAN, Sergio A. Desumanizando o judeu medieval: sangue e pecado *In.*: CAMPOS, A. P.; VIANNA, K. S. S; MOTTA, K. S. da; LAGO, R. D. (org.). **Memórias, traumas e rupturas**. Vitória: LHPL, 2013; *Idem*. Reflexões sobre os mitos antijudaicos medievais: o simbolismo do sangue nas relações cristãs judaicas (Século XII a XV) *In.*: **Visões de mundo da Antiguidade e Medievo**: abordagens históricas. Aracaju: Editora Universitária Tiradentes EDUNIT, 2016.

conceitos, quando pensamos baseados na ciência e na racionalidade, mas só entenderemos a sua essência teológico-filosófica, se tentarmos pensar como os antigos hebreus pensavam. Essas regras são início das normas da *Kashrut*.

A *Kashrut* civiliza o consumo de carne. O desejo de comer a carne deve ser 'judaizado'. O animal abatido é um ser criado por Deus e merece respeito. De acordo ao Judaísmo, não se deve fazer a caça como esporte, não se deve mutilar um animal, e seu abate deve ser feito de maneira que sofra 'o mínimo possível'. O consumo de carne não nos permite tratar de maneira cruel o animal abatido, assim como não podemos maltratar nenhuma criatura feita por Deus: humanos, vegetais e animais, em nenhuma forma e sob nenhuma hipótese.²²

A outra questão que surge é a santidade do alimento. Alguns sábios e algumas linhas do Judaísmo demonstram que há motivos higiênicos e racionais para a *Kashrut*. O maior defensor desta tese é o sábio rabino e médico medieval Rambam (Maimônides) que viveu no século XII. Segundo Rambam, a *Kashrut* tem por objetivo a saúde do ser humano. O porco e outros animais são animais imundos e seu consumo é anti-higiênico. Essa opinião de Rambam, não retira a sacralidade e as razões espirituais, mas agrega a racionalidade a estas motivações.

O sábio medieval rabi Isaac Arama (1420-1494) contesta esta tese e contrapõe que a *Torá* não é um manual de higiene e saúde, mas um livro de fé, religião e moral.

O sábio judeu - helenista Filo ou Fílon de Alexandria, que viveu em Alexandria, há cerca de dois mil anos atrás afirma entre mais idéias que a *Kashrut* é uma forma de moldar o nosso caráter e nos ensina a controlar os nossos apetites corporais. Há comparações muito sutis que Fílon faz entre os animais permitidos e as virtudes desejáveis nos seres humanos. Aqui vemos a argumentação do processo civilizador de Norbert Elias.

As explicações pragmáticas e filosóficas se alternam. Uma delas é a separação entre os judeus e o mundo externo, o paganismo

22 Cf. WAINER, Ann Helen. *Olhar ecológico através do Judaísmo... Op. cit.*

e a idolatria que grassavam na antiguidade e que liberavam todos os prazeres carnis, permitindo o uso indiscriminado de alimentos, as bebedeiras, e o consumo de todos os tipos de alimentos.

O eixo da versão não racionalista da *Kashrut* é o preceito bíblico de que o povo de Israel seria um povo santo. Assim sendo deveria se diferenciar dos povos, de seus hábitos e de suas maneiras. *Kashrut* neste conceito é concebida como santidade. No Êxodo e no Deuteronômio - vemos que Deus decreta a *Kashrut* para santificar o povo judeu.²³ Isso está no livro do Levítico, no final do capítulo 11. *Kashrut* como santidade.

Ao analisar estas ideias e aprofundar estas questões, vale ressaltar que a tradução da palavra *kasher*, não é puro, nem santo, nem abençoado. *Kasher* significa apropriado. O ser humano é aquilo que ele tira de sua boca (o que ele diz de si e dos outros) e aquilo que ele põe dentro de sua boca. Convém pensar em tudo o que falamos antes de falar. Que tal pensarmos também naquilo que comemos, antes de comer? Eis aqui um conceito que emana nas entrelinhas do texto rígido da lei judaica.

Relação com os animais na Lei mosaica

Uma parte das leis descritas no conjunto da lei mosaica aparece relacionada aos animais em geral e aos animais domésticos em específico. Vale ressaltar que não percebemos uma unidade no conjunto dos cinco livros atribuídos a Moisés, o denominado Pentateuco e que o Judaísmo denomina *Torá* ou Lei. São diversas as origens e os autores não são os mesmos. Há leis sacerdotais no Levítico, leis mais antigas no Êxodo e Números e leis emanadas da reforma deuteronômica e que devem ter sido de autoria de escribas, sacerdotes e do profeta Jeremias. Feita esta ressalva relacionemos algumas delas ligadas ao nosso tema.

Há duas versões dos dez mandamentos: uma localizada em Êxodo, c. 20 e outra no livro do Deuteronômio, c. 5.²⁴ Em ambas se

23 BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Op. cit., Êxodo, c. 22, v. 30; Deuteronômio, c. 14, v. 21.

24 Cf. *Ibidem*.

fala do descanso semanal obrigatório, o *Shabat*. O *Shabat* equivale ao sábado, mas começa no pôr de sol da sexta feira e termina no pôr de sol do sábado. Há uma ordenação de descanso absoluto. Esta só foi efetivamente definida na lei rabínica (contida no Talmude) que estabelece trinta e nove tarefas proibidas aos judeus praticantes que guardem o sábado/*Shabat*.

No texto bíblico, nos dois locais se frisa que tanto os escravos, os estrangeiros estão liberados de trabalhar e executar tarefas diversas. O que surpreende é que os animais também estejam liberados. Estes podem e devem descansar, tal como seus senhores.²⁵

Em Êxodo 20 diz apenas: “teu animal”. Já em Deuteronômio 5 é mais explícito: “nem teu boi, nem o teu jumento, e nem o teu animal”. Todos não devem trabalhar. Nem para transporte, salvo em caso de força maior (doença ou situação com risco de vida de uma pessoa). Já em Êxodo, reafirma a proteção sabática ao jumento.²⁶

A rigidez da lei rabínica na guarda do *Shabat* é muito intensa. Há minúcias e detalhes. Ainda assim há permissão para infringir o sagrado descanso do *Shabat*. Exceções que se ligam a situações de doenças, dor e sofrimento, seja humano, seja animal. Há a permissão de socorrer animais em dor ou em sofrimento durante o *Shabat*.

E como os hebreus eram pastores existe o problema de se ordenhar vacas. Vacas não podem ficar sem ser ordenhadas por mais de um dia. Geralmente dá-se preferência que esta ordenha seja feita por um não judeu.

Há leis que detalham cuidados e devem ter sido legisladas, porque deveriam ter sido desrespeitadas. Uma delas é: não usar arreios na boca do boi.²⁷ A outra surpreende e leva a reflexão: não sacrificar a Deus, o animal recém-nascido e nem sacrificar juntos a cria e a mãe.²⁸

25 WAINER, Ann Helen. **Olhar ecológico através do Judaísmo...** *Op. cit.*, p. 40.

26 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** *Op. cit.*, Êxodo, c. 23, v. 12.

27 *Ibidem*, Deuteronômio, c. 25, v. 4.

28 *Ibidem*, Deuteronômio, c. 22, v. 27.

Quando o asno / jumento verga pelo peso da carga: dever de ajudá-lo.²⁹ Neste tema há que se lembrar a atitude do mago Bilão (Bilaam): Números, c. 22, v. 23 a 32. No trecho o mago, que é claramente associado a malignidade açoita o asno.

Outra não é explícita e foi legislada a partir do trecho abaixo, mas no período rabínico. É aquela que diz para antes alimentar os animais e só depois os humanos podem comer.³⁰ O trecho interpretado e legislado pelos rabinos é: “E darei erva no teu campo para teus animais, e comerás e te fartarás”.³¹

Há uma ordenação que se conecta ao assim denominado ano sabático: o conceito de descanso da terra. No sétimo ano a terra descansa e não se ara nem se semeia e tampouco se colhem os frutos. O proprietário deixa os frutos para “o pobre de teu povo [...] e as bestas do campo”.³² Além dos pobres, há uma clara inclusão dos animais.³³ O próprio descanso sabático da terra é altamente simbólico, pois trata esta como uma entidade viva.

Na literatura rabínica se derivam reflexões que se inspiram na condição dos ancestrais. Abraão, Isaac e Jacob eram pastores. Moisés e David eram pastores que Deus escolhe por sua bondade com animais.³⁴ Evidentemente que se trata de alegorias, e não haja pleno embasamento nos textos bíblicos, mas esta exegese denota uma ternura e certo respeito pelos animais.

Em oposição percebe-se uma visão negativa da caça. Esaú e Nimrod são caracterizados de maneira negativa e isto é evidente no texto bíblico e também na literatura rabínica.³⁵

29 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém...** *Op. cit.*, Êxodo, c. 23, v. 5.

30 KAPLAN, Zvi et alii. *Crueldad hacia los animales...* *Op. cit.*, p. 207.

31 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** *Op. cit.*, Deuteronômio, c. 11, v. 15.

32 *Ibidem*, Levítico, c. 25, v. 6 *et. seq.*

33 *Ibidem*.

34 KAPLAN, Zvi et alii. *Crueldad hacia los animales...* *Op. cit.*, p. 207.

35 *Ibidem*, p. 208.

Não destruirás

O livro do Deuteronômio é o quinto do conjunto denominado Pentateuco ou *Torá* que seria o núcleo da lei judaica e fonte de ampla legislação rabínica. Há alguns séculos a crítica bíblica repara na diferença deste livro em relação aos outros quatro componentes da *Torá*/Pentateuco. Uma escrita diferente e uma conceituação de monoteísmo ético que é mais avançada e traz novos focos.

Há claramente nele a presença de um foco sacerdotal que tenta trazer uma centralização do culto ao templo de Jerusalém, de um foco monárquico que tenta sacralizar ainda mais a dinastia que pretende descender da casa de David e um foco profético. A este pretendemos dar ênfase por servir a nosso estudo. Os outros dois são no mínimo interessantes e propõem reflexões diversas. Ainda assim não os analisaremos.

Muitos autores apontam para uma sequência de livros na Bíblia hebraica que se relacionam e falam de uma história deuteronômica. E esta foca nos dois temas que apontamos e, portanto, querem direcionar a religião ao culto centralizado e ao santuário, e o reino de Judá ser consagrado à dinastia sacra que afirma descender de David.

Os profetas da época acreditavam que se alinhando a esse movimento poderiam extirpar os múltiplos cultos idolátricos a *Baalins* e *Astarotes* (deuses e deusas locais) e purificar a religião de múltiplos desvios. No texto há outros temas e o que nos atrai é uma crítica à forma que se executavam as guerras no mundo antigo, entre os povos e entre os hebreus.

A guerra é um tema que não combina com religião, mas historicamente se realizam mais guerras por motivos religiosos, matando e destruindo em nome de Deus, do que guerras que não se associam a divindades de todos os tipos. As leis da guerra no Deuteronômio logo despertaram a atenção de comentaristas bíblicos através dos tempos.

Há um conjunto delas no texto e com alguns detalhes que mostram uma estranha inserção de leis que poderíamos, possivelmente de maneira anacrônica, considerar leis ecológicas. Não havia projetos e políticas de defesa do meio ambiente no mundo antigo, mas as religiões tradicionais sempre ofereciam um olhar mais respeitoso à natureza, pois consideravam que nela habitassem deuses animistas.

Sendo os deuses elementos da natureza, o respeito aos deuses e por consequência à natureza está presente nas religiões animistas e, também, nas monoteístas que derivam sua teologia do Pentateuco. Criado por Deus para servir aos humanos, há deveres dos receptores deste mundo em relação ao Criador e à criação. Vejamos alguns focos encontrados especialmente no quinto livro do Pentateuco.

O conjunto que denominamos leis da guerra tem como inspiração o trecho do Deuteronômio.³⁶ Nele se descreve a guerra no campo inimigo e no cerco de uma cidade: “não destruirás o seu arvoredo metendo nele machado, por que dele comerás; pelo que não o cortarás, pois é a árvore do campo, homem, para que seja sitiada por ti?”.³⁷

Um versículo que em meio a normatização de algo tão desumano e violento como a guerra, na qual se burla o mandamento “não matarás”, e que permite um enorme grau de violência contra o próximo, vêm e diz que não se deve destruir as árvores frutíferas, das quais seja o guerreiro, sejam outros humanos, sejam os animais irão comer. Contraditório? Pode se matar humanos e não pode se derrubar árvores?

O versículo seguinte é mais explícito ainda: “Somente a árvore que souberes que não é árvore que dá frutos que se comam, esta poderás destruir e cortar”.³⁸ Ou seja, se houver necessidade de lenha para o cerco da cidade, podem-se cortar árvores, mas não depredar o meio ambiente

36 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. *Op. cit.*, Deuteronômio, c. 20, v. 19 *et. seq.*

37 *Ibidem*, v. 19.

38 *Ibidem*, v. 20.

aleatoriamente. Quem concedeu árvores frutíferas aos humanos, foi Deus e este não autoriza a destruição da natureza, divinamente criada.

Wainer vai mais longe e afirma com segurança que “esse ordenamento é interpretado para abarcar também a poluição dos campos férteis e nascedouros d’água”.³⁹

A mesma autora fala de um tema que tem estado na pauta de debates e polêmicas, quando diz:

todo aquele que, sem necessidade, quebrar um recipiente, destruir ou queimar uma peça de vestuário estará desobedecendo a proibição ‘não destruirás’. E não é este mesmo o princípio da novíssima teoria do *consumo sustentável*?⁴⁰

Sendo a árvore o símbolo da natureza e a legislação citada acima está inserida no meio das leis de guerra, conclui-se que se trata de um regime de exceção. Mesmo sob a égide de leis marciais que autorizam matar seres humanos, destruir e saquear bens, escravizar pessoas – não se podem destruir árvores frutíferas.

Outro é o caso do rei Ezequias, narrado em Crônicas II.⁴¹ Este monarca de Judá queria impedir que assírios tivessem acesso a água. Quando estes estão se aproximando de Jerusalém e não tardaria a ocorrer um cerco que poderia culminar na destruição da cidade sagrada, o rei ordena que se tapem as fontes e se canalize a água dos rios próximos, em particular o Kidron. A arqueologia atesta estas obras e revelou este projeto.

No texto bíblico não há censura a obra de Ezequias que é considerado um rei justo e defensor do monoteísmo. Já na literatura rabínica há diversos comentários críticos a tal desvio e controle da água. Os sábios contestam a alteração do leito dos rios, como sendo errada e prejudicando outros usuários das águas: animais e vegetais.

39 WAINER, Ann Helen. **Olhar ecológico através do Judaísmo...** *Op. cit.*, p. 34.

40 Vale ressaltar duas coisas. Trata-se de uma análise da autora e embasada na literatura rabínica, ainda que afirmemos a mesma concepção. E sendo o texto de 1995, a expressão *novíssima* se explica. Hoje este uso já é rotineiro. *Ibidem, loc. cit.*

41 BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** *Op. cit.*, Crônicas II, c. 32, v. 2 *et. seq.* 30.

Criticado por sábios e visto como uma alteração do meio ambiente pelos humanos há aqui uma crítica a forma que se mexe na natureza, sem se pensar nos usuários destas riquezas. Animais e árvores dependem dos rios e das fontes de água. Devem ser protegidos das ações humanas.

Breves reflexões finais

No nosso entendimento a pretensa palavra de Deus, não é mais que a palavra de humanos inspirados e geralmente místicos os quais através de muitas gerações apregoaram que o Criador não quer que sua obra seja desfigurada. A natureza não é obra humana e este não pode destruí-la.

Os animais são seres vivos e tem direito a serem tratados com respeito e dignidade. A violência que o homem dedica ao próximo, já é terrível. Os animais sofrem de maneira profunda da insensibilidade humana. A natureza é vítima da insanidade, da depredação, da poluição de fontes vitais para a vida: rios, mares, espaços rurais ou urbanos são assolados por poluição e destruição.

Até quem seja descrente, pode perceber que temos um mundo, um planeta muito belo, muito agradável se for preservado. Seja em nome de Deus, seja pelo bom senso, seja pelas futuras gerações: NÃO DESTRUIRÁS.

Referencias bibliográficas

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FELDMAN, Sergio A. Desumanizando o judeu medieval: sangue e pecado In: CAMPOS, A. P.; VIANNA, K. S. S; MOTTA, K. S. da; LAGO, R. D. (Org.). **Memórias, traumas e rupturas**. Vitória: LHPL, 2013, p. 1-15. (On-line).

FELDMAN, Sergio A. Reflexões sobre os mitos antijudaicos medievais: o

simbolismo do sangue nas relações cristãs judaicas (Século XII a XV) In: **Visões de mundo da Antiguidade e Medieval**: abordagens históricas. 1 ed., Aracaju: Editora Universitaria Tiradentes EDUNIT, 2016, v.1, p. 55-73.

KAPLAN, Zvi et alii. Crueldad hacia los animales. IN: WIGODER Geoffrey (ed.) **Valores del Judaísmo**. Jerusalém/Israel: Keter, 1981.

MALANGA, Eliana Branco. **A Bíblia hebraica como obra aberta**: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2005.

MATZLIACH, M. (ed.) **A Lei de Moisés**. São Paulo: Sefer, 2001.

WAINER, Ann Helen. **Olhar ecológico através do Judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.