

Sergio Alberto Feldman • Pablo Gatt • Joana Scherrer Carniel

(ORGANIZADORES)



PODER, AUTORIDADE E REPRESENTAÇÕES

no contexto Tardo Antigo e Medieval

Milfontes

**Poder, autoridade e
representações no contexto
Tardo Antigo e Medieval**



Copyright © 2021, Sergio Alberto Feldman, Pablo Gatt & Joana Scherrer Carniel (org.).

Copyright © 2021, Editora Milfontes.

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

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

Distribuição nacional em: www.amazon.com.br

editor@editoramilfontes.com.br

Brasil

Editor Chefe

Bruno César Nascimento

Conselho Editorial

- Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU)
- Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP)
- Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS)
- Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG)
- Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS)
- Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto)
- Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP)
- Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)
- Prof^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 - França)
- 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 (Unicamp)
- Prof. Dr. Valdei Lopes de Araujo (UFOP)
- Prof^ª. Dr^a. Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires)

SERGIO ALBERTO FELDMAN
PABLO GATT
JOANA SCHERRER CARNIEL
(ORGANIZADORES)

**Poder, autoridade e
representações no contexto
Tardo Antigo e Medieval**



EDITORA MILFONTES
Vitória, 2021

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

Revisão

De responsabilidade exclusiva dos organizadores

Capa

Imagem da capa:

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

Semíramis Aguiar de Oliveira Louzada - *aspectos*

Projeto Gráfico e Editoração

Lucas Bispo Fiorezi

Impressão e Acabamento

Maxi Gráfica e Editora

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P742 Poder, autoridade e representações no contexto Tardo Antigo e Medieval/ Sergio Alberto Feldman, Pablo Gatt & Joana Scherrer Carniel (org.).
Vitória: Editora Milfontes, 2021.
páginas 250 p.: 23 cm.

ISBN: 978-85-94353-95-5

1. Poder 2. Autoridade 3. Medievo I. Feldman, Sergio Alberto II. Gatt, Pablo III. Carniel, Joana Scherrer IV. Título

CDD 909.1

Sumário

Apresentação.....	7
Educação de damas e seus modelos míticos: o caso de Christine de Pizan.....	9
<i>Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga</i>	
Vergonha da alma pelo pecado do corpo: o conceito de contrição para Martin Pérez e suas relações com os pecados corporais (Século XIV).....	19
<i>Anny Mazioli</i>	
Cipriano de Cartago e o conflito <i>Intra Ecclesiam</i> em torno dos <i>Lapsi</i> (Século III D.C.).....	39
<i>Carolline da Silva Soares</i>	
O ctônico feminino na Inglaterra alto-medieval: o inferno e o corpo feminino no Manuscrito Junius 11 (Bodleian Library MS. Junius 11)	63
<i>Gesner Las Casas Brito Filho</i>	
“O receberam apenas no couro e não no coração”: a estigmatização dos cristãos de origem judaica e o surgimento da Sentencia-Estatuto (Castela, 1391-1449)	95
<i>Kellen Jacobsen Follador</i>	
O Enigma do <i>Trobar Clus</i> : o sirventês e a poética popular de Patativa do Assaré.....	119
<i>Marcus Baccega</i>	

Poder e representação no *De Casu Diaboli* de Anselmo de Bec (1085-1090) 137

Pablo Gatt & Joana Scherrer Carniel

Os usos polêmicos das Escrituras no tratado anti-herético de Frei Moneta de Cremona: breves apontamentos 153

Patrícia Antunes Serieiro Silva

Ibn Battuta: a viagem no mundo islâmico e a presença de cristãos e judeus em sua rihla 171

Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Disciplinar a carne e reformar o espírito: a face monacal de Pedro Damiano nos movimentos reformadores do século XI 191

Roni Tomazelli

A justiça social na ótica dos profetas Hebreus (período dos dois reinos) 209

Sergio Alberto Feldman

A doutrina política de Marsílio de Pádua no *Defensor Pacis*: a influência aristotélica na origem racional da cidade e do poder civil 231

Talita Cristina Garcia

Apresentação

A academia é um terreno bastante fértil, na produção do saber. Aqui convergem mentes e ideias que podem ajudar a transformar o mundo.

O saber e o pensamento são poderosos, ainda mais quando utilizados por pessoas que tem senso crítico, criatividade e competências de refletir e elaborar o conhecimento em prol do progresso social. A História é uma das ciências que propiciam esta evolução do saber.

Há os que temem as ciências humanas em geral, e a História em específico. O obscurantismo, o negacionismo, censura e controle do pensamento e do fluxo de ideias estão na moda. Setores da sociedade querem reprimir as ciências humanas, sufocar o debate, poluir as mentes com ideias mais que retrógradas, nos devolver numa “máquina do tempo” a um passado já superado.

Nos medievalistas, não acreditamos numa “idade das trevas” Medieval. As trevas estão aqui e agora: na esquina e inseridas em órgãos públicos que se pretendem representar a sociedade.

O nosso esforço, como historiadores, é tentar acender uma modesta e simbólica luz. Não das verdades, pois há diversas. Não da soberba concepção de que as escrituras elucidam tudo. Mas de um pensar que engloba diversidade, polêmica, reflexões e muitas dúvidas.

O Letamis, por meio do III Simpósio de Estudos Medievais, traz o produto deste debate e do esforço que realizamos em “pensar e refletir” na busca das muitas e amplas verdades, das facetas da sociedade Antiga e Medieval. Pretendemos contribuir, modestamente e de maneira com certeza pequena para a construção do saber que se dá na academia e pretende atingir a sociedade.

O evento foi realizado há um ano (em 2020) e com a dedicação da comissão organizadora, dos componentes das mesas e de colaboradores. Dessa união sai agora um livro, graças ao esforço coletivo dos componentes que arcaram até com os gastos desta edição, não patrocinada.

Agradecemos a coordenação do LABORA, aos componentes do Labora e do Letamis, aos egressos e demais colaboradores por esta obra.

Educação de damas e seus modelos míticos: o caso de Christine de Pizan¹

Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga²

Christine de Pizan, famosa escritora italiana do século XV ficou conhecida pela extensa obra produzida, inicialmente dentro dos moldes esperados para a época e para os desejos dos patrocinadores mecenas, isto é, aquela corriqueira poesia palaciana³ não apenas de entretenimento da corte, mas também de instrumento pedagógico (*Docere*),⁴ mesmo que a partir das sátiras, capaz de ensinar como se comportar, o que dizer, como andar ou mesmo como sorrir.

Mas, vendo-se na necessidade de sustentar a si e a família por meio de seus escritos, Christine produziu muito mais, sejam obras de exaltação de biografias como de Joana D'Arc (*Le Ditié de Jeanne d'Arc – 1429*), ou do rei Charles V (*Le Livre des Fais et bonnes meurs du sage roy Charles V – 1404*), sejam obras que discutiam o panorama solitário da mulher viúva naquela sociedade como o seu *Le livre de l'Advision Christine* de 1405. No entanto, o que mais

¹ Esse artigo apresenta um pouco da pesquisa que está sendo desenvolvida em nossa Tese de Doutorado: “A Educação de Damas e o poder dos Mitos Gregos e Romanos na obra de Christine de Pizan”, sob orientação da Professora Associada Marcia Maria de Arruda Franco na FFLCH/USP.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. E-mail: ana.neves@usp.br

³ Sobre esse tipo de poesia palaciana produzida por Pizan, podemos citar por exemplo a obra: *Cent Ballades (1394-1399)*. PIZAN, Christine. *Cent Ballades. Selections in Variety, Ballades, Rondeaux, and Virelais*. In: WILLARD, C. C. (ed.). *The Writings of Christine de Pizan*. Translated by Charity Cannon Willard et al. New York: Persea, 1994, p. 41-48.

⁴ *Docere*, segundo o dicionário latino-português de Saraiva, é ensinar, instruir, mostrar, indicar, dar a entender. Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino-Português*. 12 Ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

fez de Christine uma escritora única foi certamente sua obra em torno da figura da mulher e da defesa da capacidade de tal gênero em obter também conhecimento, além de lutar contra os ataques masculinos e misóginos⁵ em vários setores da vida feminina e mesmo da sua própria vida, desse modo, um número considerável de obras voltadas para essa temática foram produzidas, como por exemplo, *A Cidade das Damas* de 1405, seu texto mais conhecido e difundido.

Nessa obra, três Damas Alegóricas, Razão, Retidão e Justiça, propõem a Pizan que seja sua porta-voz e auxilie na construção de uma cidade fortificada ideal feita com o objetivo de preservar as mulheres consideradas virtuosas e onde tais mulheres pudessem se proteger das calúnias injustas e ataques lançados pelos homens, que defendiam a misoginia contra a qual Christine lutava bravamente.

Com o auxílio e inspiração das Três Damas, Christine busca por exemplos de mulheres virtuosas da História, das Escrituras e da Mitologia Greco-Romana que serviriam como modelo de conduta esperado e/ou ideal para as mulheres contemporâneas da autora e mesmo das que vieram posteriormente. A escolha desses modelos não é tarefa fácil. Ainda seguindo essa ideia, a obra *Le livre des Trois Vertus* considerada a continuação da anterior, também de 1405, dedicada à Margarete da Borgonha e traduzida, funciona como um verdadeiro guia prático de conduta moral feito por uma mulher e para mulheres de todas as classes sociais, da prostituta até a princesa o que torna tal obra inovadora para os padrões que eram produzidos até então para o público feminino. Essa linha pedagógica que começa a ser seguida pela autora não foi criação sua, no entanto trata-se da primeira vez que uma mulher faz isso para outras mulheres e enxerga a todas, e não apenas às pertencentes à nobreza.

Tentar aumentar o número de mulheres virtuosas apresentando modelos, ou por meio de um guia detalhado de

⁵ Misoginia é a aversão às mulheres e a tudo relativo a elas. Essa teoria teria surgido por causa da ideia de Pecado Original que veio graças a curiosidade de uma mulher, Eva, e por causa dela o mal teria entrado no mundo. Sobre esse aspecto, veja: Cf. PIRES, J. D. A. Misoginia medieval: a construção da justificação da subserviência feminina a partir de Eva e do pecado original. *Faces da História*, v. 3, n. 1, 29 ago. 2017.

acordo com cada interesse, cada classe social, demonstra que a autora estava a todo custo tentando provar para aquela sociedade que as mulheres tinham a mesma capacidade que os homens para serem virtuosas e terem conhecimento, contanto que seguissem tais modelos apresentados ou suas dicas de comportamento.

A questão, porém, é que em busca dessa virtude, Christine além de fazer escolha dos modelos de fama indubitável, como no caso de dar à Virgem Maria também um lugar cativo em sua cidade ideal e um lugar de prestígio, sendo a governante de tal cidade, a autora em alguns momentos manipula também mitos greco-romanos conhecidos e da tradição, alterando ou ocultando fatos de acordo com o seu interesse pedagógico para aquele momento, é sobre esse aspecto que trataremos agora.

Antes de mais nada é preciso que lembremos brevemente do conceito de MITO:

o mito fundamenta os usos e as normas básicas de convívio, propondo uma justificação narrativa tradicionalmente aceita por todos: estudado vivo, o mito [...] não é simbólico, não é uma expressão direta do interesse científico, mas uma ressurreição narrativa de uma realidade primordial, contada para satisfação de intenções religiosas profundas, de desejos morais, de submissões sociais, de certezas e, até, de necessidades práticas. O mito cumpre, na cultura primitiva, uma função indispensável; expressa, acentua e codifica a crença; protege e reforça a moral; vigia a eficiência do ritual e de certas regras práticas para a orientação do homem. O mito é, assim, um ingrediente vital da civilização humana; não é uma fábula vã.⁶

Na Idade Média era atitude comum a retomada da cultura clássica greco-romana em prol de ensinamentos, de uma *Imitatio* que se fazia cotidiana para a parcela letrada da população. Entretanto, mesmo as pessoas menos instruídas traziam em seu imaginário coletivo as histórias que são narradas pelos mitos clássicos.

O Conceito de Mito em Franco Junior,⁷ fala como sendo um relato sobre as origens e/ou as características de fenômenos naturais

6 GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 7 Ed. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014, p. 8.

7 FRANCO JUNIOR, H. *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 11 et seq.

e sociais relevantes para uma determinada sociedade, que, por isso, passa a refletir sobre ela. O mito é, desse modo, uma maneira de conhecimento e uma forma de refletir grandes dúvidas, ansiedades, medos, expectativas e sonhos de toda uma comunidade.

Juntamente ao Conceito de Mito, podemos abordar o conceito de Memória Social de Patrick Geary: “processo que permite à sociedade renovar e reformar sua compreensão do passado a fim de integrá-lo em sua identidade presente”.⁸

Em muitas situações é possível dizer que o poder dos mitos se encontra na sua capacidade de habitar o imaginário coletivo de várias gerações, trazer nele histórias moralizantes, para assim servir como instrumento pedagógico. A memória cultural defendida por Jam Assmann preserva a identidade de determinado grupo, essa se concretiza baseada em aspectos positivos e negativos. A formação dessa memória cultural não depende apenas da escrita, mas está alicerçada em diferentes objetos e formas de transmissão cotidiana, modelizados por meio da visualização e vocalização. O conhecimento ligado à memória cultural possui os aspectos de formador da educação e fornecedor de regras de conduta.⁹

Ora, na sua *Cidade das Damas*, Christine escolhe várias figuras míticas para participarem de sua Cidade Ideal, cada qual por determinado aspecto considerado virtuoso e digno de servir de exemplo. Podemos encontrar dentro dos muros da cidade Tisbe, Hero, Medeia, Dido, Penélope, Cassandra, Xantipa, Safo, as Amazonas, Semíramis, Manalipa, Hipólita, Pentisileia... É possível perceber que, mesmo em mitos tradicionalmente considerados negativos, como o caso de Medeia, Christine consegue encontrar traços positivos e colocar assim tal mito como digno de ser copiado e resguardado.

Optaremos pela abordagem de dois desses mitos nesse estudo, os mitos de Penélope, a esposa fiel e paciente de Odisseu, que esperou

8 GEARY, Peter. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Ed.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: Edusc, 2002, p. 167.

9 Cf. ASSMAN, Jam. *Collective Memory and Cultural Identity*. *New German Critique* 65, 1995.

seu retorno castamente por longos 20 anos após o final da Guerra de Troia¹⁰ e de Cassandra, a filha do rei Príamo e da rainha Hécuba de Troia e que possuía o dom da profecia, mas sofria por não ser ouvida.

a) Penélope:

Penélope, a jovem esposa que segue como símbolo da fidelidade conjugal é, certamente, o modelo a ser resguardado pelos muros mais esperado para os conhecedores dos mitos das heroínas clássicas. Sua luta contra os 108 pretendentes, sua astúcia do tecer para enganá-los e postergar um segundo casamento,¹¹ além de sua espera longa de 20 anos pelo amado sem perder as esperanças apresenta-nos o exemplo mais ideal de comportamento feminino possível.

(95) Jovens, porque já não vive Odisseu, me quereis como esposa. Mas não instei sobre as núpcias, conquanto vos veja impacientes, té que termine este pano, não vá tanto fio estragar-se, para mortalha de Laertes herói, quando a Moira funesta da Morte assaz dolorosa o colher e fazer extinguir-se. Que por qualquer das Aquivas jamais censurada me veja, por enterrar sem mortalha quem soube viver na opulência.¹²

Para Christine em sua *Cidade das Damas*, ao apresentar o mito da Icária diz o seguinte:

LIVRO II, 41.1: História de Penélope, mulher de Ulisses.

Os livros antigos dão vários exemplos de mulheres castas e virtuosas entre as damas pagãs, Penélope, esposa do príncipe Ulisses, foi uma mulher de grande virtude, mas de todos os méritos era a castidade exemplar o que era mais louvado. Encontramos sua história em várias crônicas. Esta mulher conduziu-se de forma irrepreensível durante os dez anos que seu marido ficou sitiado em Troia, e isso com todo o assédio de muitos reis e príncipes, causado pela sua imensa beleza, e que ela recusava-se a escutar. *Ela era sábia, virtuosa, devota aos deuses e de vida exemplar.* Fato mais notável ainda é que ela esperou seu marido dez anos a mais depois da destruição de Troia. Pensava-se que ele tinha morrido no mar,

¹⁰ Tal episódio é narrado por Homero em sua *Odisseia*.

¹¹ Penélope, para postergar um segundo casamento propõe que terminasse de tecer a mortalha do seu sogro Laertes e que, após finalizar tal tarefa poderia dedicar-se na escolha daquele que ocuparia o lugar como rei de suas terras e dono do seu coração.

¹² HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo, Ediouro, 2002. Ver II, 95-102.

onde ele teve que passar por vários perigos. Na sua volta, ele encontrou sua mulher prisioneira de um rei que esperava casar-se a força, tanto que ele admirava sua sabedoria e sua virtude. Ulisses, fantasiado em Pelegrino, procurou informar-se sobre ela, e sua alegria foi grande de encontrar seu filho Telêmaco adulto, que ele abandonara criança.¹³

Era atitude recorrente tratar a mulher apenas como possuidora de beleza e que graças a tal aspecto podia causar a desgraça do sexo oposto. É necessário lembrar alguns conceitos, como a questão de que por meio de Eva o pecado entrou no mundo e por sua beleza foi capaz de persuadir Adão à desobediência. Além disso, o universo de Pizan é aquele que nutre o Amor Cortês¹⁴ como ideal, fato que também sustenta a ideia de uma mulher apenas como objeto de beleza que deve ser desejado.

A respeito desse aspecto de que a mulher possa ser bela e não apenas isso, mas também sendo bela possa ser ainda casta ou sábia, Christine questiona uma das Três Damas alegóricas que lhe orienta:

‘Minha Dama, escutando-vos compreende-se perfeitamente, que a beleza não foi um obstáculo à castidade dessas mulheres. Muitos homens dizem, no entanto, que é muito difícil encontrar uma mulher bela e casta’. Resposta: ‘Aqueles que dizem isso se enganam, pois já existiu, existe e sempre existirá mulher bela e muito casta’.¹⁵

Ora, Penélope era “Sábia, virtuosa, devota aos deuses e de vida exemplar” como pudemos ver no argumento de Christine. Mas a escolha de ter essa mulher na Cidade das Damas, certamente se deu pela sua castidade, de modo a provar que é plenamente possível ser bela e manter-se casta.

A mensagem que o mito de Penélope transmite seguiu sendo usada para fins didáticos também no *Cancioneiro Geral de Garcia*

¹³ CALADO, L. E. F. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006, p. 263. [Grifo nosso].

¹⁴ Amor cortês é conhecido como aquele que idealiza a pessoa amada, colocando-a num plano superior, intocável, quase divino. Desse modo, o amor cortês despertava uma espécie de “jogo amoroso” composto por três jogadores, a amada desejada e intocada, seu esposo e o amante cavalheiro. A amada era então desejada e cortejada, mas sendo casada despertava o ciúme do esposo.

¹⁵ CALADO, L. E. F. *A Cidade das Damas... Op. cit.*, p. 264.

de Resende um século depois, em 1516, onde é possível encontrar a tradução para o português moderno de algumas das 21 cartas de personagens míticas femininas retiradas das *Heroides* de Ovídio, de modo a ensinar as mulheres portuguesas que ficavam à espera de seus amados quando esses saíam rumo às descobertas da expansão ultramarina. A ideia de que tais mulheres também permanecessem castas a espera de seus homens, assim como Penélope, não foi feita à toa.

b) Cassandra:

Cassandra (Κασσάνδρα) era a mais bela filha de Príamo, Rei de Tróia. Apolo concedera-lhe o dom da profecia, em troca do seu amor; contudo, Cassandra não cumpriu a sua parte no acordo. Então Apolo, como castigo, retirou-lhe a credibilidade. Assim, Cassandra via as desgraças que se aproximavam, alertava para o facto, mas ninguém lhe dava ouvidos. Por esta razão, Cassandra é considerada como uma profetisa da desgraça. Cassandra também previu a queda de Tróia, mas ninguém reagiu aos seus avisos. O seu próprio destino era do seu conhecimento, o que lhe roubava toda a alegria de viver. Após a destruição de Tróia, Cassandra foi dada a Agamémnon, como parte dos seus despojos de guerra. O Rei de Micenas levou-a para Argos, onde foi assassinada por Clitemnestra.¹⁶ Inserida dentro da lista de profetisas por Christine, aparece no Livro II, cap. V, ao lado de outras profetisas: Nicostrate e a rainha Basina.

LIVRO II, V: Sobre Nicostrate, Cassandra e a rainha Basina: [...]

Cassandra, a nobre rainha troiana, conhecedora de todas as artes, filha do rei de Troia, Príamo e irmã do virtuoso Hector, não era ela também uma profetisa? Como essa jovem recusava-se a ter um esposo, por mais nobre que fosse, soube prever o futuro dos troianos, e por isso estava sempre imersa na tristeza. Quanto mais acompanhava o florescimento de Troia, sua prosperidade e magnificência, antes de começar a guerra contra os gregos, mais ela chorava, gritava e lamentava sua grande dor.¹⁷

16 GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana...* Op. cit., p. 77.

17 CALADO, L. E. F. *A Cidade das Damas...* Op. cit., p. 216.

Cassandra mais do que nunca é o estereótipo da mulher que não é ouvida. Tendo sido pelo deus Apolo por não ter sucumbido aos seus encantos, carrega em si toda a dor da mulher que não tem vez. Nada do que desejou foi feito. Nem se manter pura, nem ser ouvida e ainda por cima sofreu ao ser feita prêmio de guerra e carregada junto com Agamemnon rumo à morte diante de Clitemnestra.

A revolta principal de Cassandra dava-se também por ser causadora da tragédia que se anunciava o contra-modelo de comportamento, Helena¹⁸ de Troia, a possuidora da extrema beleza e que por seu amor e irresponsabilidade causara a destruição de um povo.

Sofria tremendamente com toda aquela tragédia e aqueles danos, e, todavia, não se calava, mesmo sendo diversas vezes batida por seu pai e seus irmãos que a chamavam de louca. Nada disso a fez calar-se, nem mesmo ameaçada de morte. Para ter um pouco de tranquilidade e acabar com aquele barulho nos ouvidos a trancaram em um quarto isolado de pessoas. Mas, teria sido melhor terem acreditado nela, pois tudo que disse aconteceu realmente. Então no final se arrependeram, mas era tarde demais.¹⁹

Nesse ponto, Christine deixa evidente que, não ouvir a voz das mulheres, muitas vezes pode ser trágico e irreversível como no caso de Troia, e sobre isso, a dama Retidão alerta: “Podes ver desse modo, bela amiga, como Nosso Senhor manifestou e manifesta frequentemente no mundo seus segredos através das mulheres”.²⁰

Segundo Jean Flori,²¹ ao se comparar a civilização medieval do Ocidente cristão com a sociedade greco-romana da Antiguidade

18 Existem quatro versões do mito de Helena de Troia na tradição que são apresentados por Eurípides. Um estudo sobre cada uma dessas vertentes presentes na Tragédia Eurípidiana pode ser consultado na Iniciação Científica desenvolvida por NEVES: “O Mito de Helena em Eurípides”, sob a orientação da Prof^ª Dr^ª Adriane da Silva Duarte com financiamento da FAPESP, realizado no Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Cf. NEVES, Ana Carolina Corrêa Guimarães. *O Mito de Helena em Eurípides*. Trabalho de Iniciação Científica. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

19 CALADO, L. E. F. *A Cidade das Damas...* Op. cit., p. 217.

20 Livro II, V.

21 Cf. FLORI, Jean. *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. Tradução: Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

pagã e com a do Islã, de imediato se constata avanços e progressos consideráveis no tocante à condição feminina:

ela não está mais trancada ou enclausurada, ela não é totalmente sem importância, pode pleitear injustiça, herdar, governar e talvez até reinar e não pode, ao menos por direito, ser casada contra sua vontade. Não pode ser repudiada pela simples decisão de seu marido quando ela deixa de agradá-lo. O repúdio por causa da esterilidade é igualmente condenado. A mulher, enfim, pode solicitar e obter o divórcio em certos casos. Esses progressos são incontestáveis.²²

Pode parecer estranho para aqueles que não estudam a Idade Média essa mistura de temas da mitologia clássica com a religião cristã, como foi possível observar na apresentação do mito de Cassandra. A importância dada às mulheres que também são portadoras dos segredos divinos deixa evidente o quanto seria mais fácil se, sabendo o quanto são sábias as mulheres pudessem ser ouvidas em plenitude, de modo a evitar grandes tragédias.

Considerações Finais

A obra didática de Christine de Pizan traz em si uma pedagogia voltada para o enaltecimento da figura da mulher já tão comumente atacada ao longo da história. A sua tentativa de provar a capacidade da mulher em ser virtuosa e de obter conhecimento foram bandeiras da autora e a sua linha trabalho seguiu através dos modelos conhecidos da tradição da História, das Escrituras e dos mitos greco-romanos e, a partir de tais modelos, embora possam ser considerados local comum, foram capazes de demonstrar que é possível às mulheres manterem-se castas ainda sendo belas, além da possibilidade de evitar diversos danos caso as mulheres pudessem ser ouvidas. É preciso ouvir o que diz uma mulher, Christine, de modo a não presenciarmos grande destruição como ocorreu com Troia!

²² FLORI, Jean. *A cavalaria...* Op. cit., p. 142.

Referências:

Fontes

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, 4 ed., 2004.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 3 ed., 2011.

WILLARD, C. C. (ed.). *The Writings of Christine de Pizan*. Translated by Charity Cannon Willard et al. New York: Persea, 1994.

Bibliografia

ASSMAN, Jam. *Collective Memory and Cultural Identity*. New German Critique 65, p. 125-133, 1995.

CALADO, L. E. F. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

FLORI, Jean. *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. Tradução: Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

GEARY, Peter. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Ed.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: Edusc, 2002, p. 167-181.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jabouille. 7 Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

FRANCO JUNIOR, H. *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

NEVES, Ana Carolina Corrêa Guimarães. *O Mito de Helena em Eurípidés*. Trabalho de Iniciação Científica. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

PIRES, J. D. A. Misoginia medieval: a construção da justificação da subserviência feminina a partir de Eva e do pecado original. *Faces da História*, v. 3, n. 1, p. 128-142, 29 ago. 2017.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino - Português*. 12 Ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

Vergonha da alma pelo pecado do corpo: o conceito de contrição para Martin Pérez e suas relações com os pecados corporais (Século XIV)¹

Anny Mazioli²

O presente texto tem como objetivo dispor sobre o conceito de contrição e seu uso pedagógico como forma de imbuir, na cristandade ibérica do século XIV, a vergonha e a dor pelos pecados cometidos, em destaque pelos pecados do corpo. Para fazer essa análise utilizaremos como documento um confessional intitulado *Livro das Confissões* publicado em 1316 de autoria de Martin Pérez, clérigo secular da Universidade de Salamanca.

O percurso escolhido para apresentar a temática relativa à contrição no contexto citado no parágrafo acima compreende alguns tópicos: o campo da história das emoções; quem foi Martin Pérez; O *Livro das Confissões*;³ os aspectos teóricos como *poder simbólico* e *pastorado* na sociedade cristã medieval; o momento histórico do *Livro das Confissões*; o conceito de Contrição para Martin Pérez; a contrição como peso do pecado do corpo sentido na alma.

¹ Esse texto corresponde a um recorte temático da dissertação de mestrado da autora, defendida em 4 de julho de 2018 pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Acesso ao trabalho completo em: <http://www.historia.ufes.br/pt-br/pos-graduacao/PPGHIS/detalhes-da-tese?id=9706>. Acesso em: 15 set. 2020.

² Mestre em história social das relações políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professora estatutária de história na Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo. Contato: anny.mazioli@gmail.com.

³ Cf. MARTIN PÉREZ. *Livro das confissões*. Ed. José B. Machado; Alberto Torres Moreira. Braga: Vercial, 2012.

O campo da história das emoções

No mundo científico atual, psicólogos geralmente consideram as emoções humanas universais e conectadas. Então, por exemplo, o medo e todas as suas expressões cotidianas, como expressões faciais, reações do corpo, seriam um produto do sistema cerebral, ou um processo químico, partindo desses pressupostos esses profissionais assumem que o medo e as emoções teriam as mesmas expressões no passado. Embora haja cientistas na atualidade que vejam as emoções como universais, biológicas e invariáveis, isso não é completamente verdade.

Barbara Rosenwein propõe que as emoções possuem modulações em cada época,⁴ variando de acordo com os indivíduos, refletindo em primeiro lugar a cultura de cada tempo.

Para os organizadores da coletânea francesa *História das emoções*,⁵ as emoções pertencem à humanidade e a acompanham. Elas se reconhecem, se compreendem, tão evidentes que parecem existir fora do tempo e aproximam as épocas: o medo, a vergonha, a cólera, a alegria atravessam o tempo, e parecem compreendidos de uma época à outra, mas esses sentimentos variam segundo os indivíduos, as culturas e as sensibilidades.⁶ Diante dessa discussão, Rosenwein adota a seguinte definição de emoções:

creio que exista uma pré-disposição biológica e universal para sentir e expressar o que nós chamamos agora de 'emoções'. Mas são as 'comunidades emotivas' que determinam os seus significados, seus nomes, como são validadas, sentidas e como são - ou não são - expressas.⁷

No entanto, Plamper aponta que não são os historiadores que possuem a hegemonia de teorizar as emoções. Muitos já utilizaram esses termos, inclusive Charles Darwin na enciclopédia britânica de

⁴ ROSENWEIN, Barbara H.; CRISTIANI, Riccardo. *What is the history of emotion?* Polity Press: Cambridge, 2018, p. 2.

⁵ CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (org.). *História das emoções: 1. Da Antiguidade às luzes*; Petrópolis: Vozes, 2020.

⁶ *Ibidem*.

⁷ ROSENWEIN, Barbara H. *Generations of feelings*. Cambridge University: Cambridge, 2016, p. 28.

1910/11, mas na atualidade quem parece possuir esses domínios são os psicólogos e os neurocientistas. O autor aborda a emoção como uma meta conceito e como sinônimo usa “sentimentos” para nos dizer que a vida emocional durante a Idade Média não foi tão bem pesquisada como a Antiguidade.⁸

E é por isso que Rosenwein diz que os medievalistas têm motivos para se debruçar sobre as emoções na história, até porque elas fazem parte das pessoas que formaram a Idade Média. A população medieval expressava alegria, tristeza, raiva, medo e muitos outros sentimentos. Essas emoções têm múltiplos significados, efeitos sobre os outros e são manipuladas.⁹

O primeiro a manifestar essa preocupação com as emoções na História foi Lucian Febvre pois propôs em um artigo de 1941 que fossem feitas pesquisas no âmbito da “história dos sentimentos”. O autor se indignava com as ausências nos estudos históricos:

nós não temos a história do amor [...]. Não temos a história da morte. Não temos a história da piedade, nem, tampouco, da crueldade. Não temos a história da Alegria.¹⁰

A proposta de Febvre gerou iniciativas como a História das mentalidades.¹¹

A História tem abordado as emoções de forma tangencial, sempre privilegiando a História Política.¹² Já na década de 1980, novamente, os historiadores foram conclamados a se debruçar sobre as emoções. Dessa vez pelo casal Stearn que, ao publicar um manifesto, defenderam um novo conceito: “emotionology”.¹³ Essa palavra pode ser definida como

8 Cf. PAMPLER, Jan. *The history of emotions: an introduction*. Oxford: Oxford University press, 2015, p. 34.

9 ROSENWEIN, Barbara H. Worrying about emotions in History. *The American Historical Review*, v. 107, n. 3, p. 821, jun. 2002.

10 FEBVRE, Lucien. La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? *Annales d'histoire sociale (1939-1941)*. t. 3, n. 1/2, p. 5-20, jan./ jun., 1941.

11 Cf. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). *História das emoções... Op. cit.*

12 ROSENWEIN, Barbara H. Worrying about emotions in History... *Op. cit.*, p. 821.

13 STEARNS, Peter N.; STEARNS, Carol Z. Emotionology: clarifying the History of emotions and Emotional Standards. *AHR* 90, 1985.

a atitude ou a norma que uma sociedade ou um grupo definido com a sociedade, mantém rumo a emoções básicas e suas expressões apropriadas e o modo que as instituições refletem e encorajam essas atitudes na conduta humana. Essa ênfase, então, não é como as pessoas sentem ou representam seus sentimentos, mas no que as pessoas pensam sobre a importância de chorar em público, ficar com raiva, ou mostrar a ira fisicamente. Isso assume que as pessoas pensam sobre as emoções que eles eventualmente sentirão.¹⁴

Analisar suas próprias emoções e existir um prisma social e institucional para pautar essa análise, são ações que mostram como a sociedade ao longo do tempo têm tentado disciplinar as emoções, estimulando ou julgando comportamentos e posturas emocionais aceitáveis para uma determinada época.

Ao abordar esse controle dos afetos, Norbert Elias usa a teoria freudiana para analisar a história das sociedades. Para Elias, a humanidade durante o período medieval não tinha controle sobre seu corpo, seus modos, sua higiene, sua forma de falar, de se comportar e de expressar as emoções. Essa falta de controle demonstrava uma infantilidade para o autor. Elias advoga que a modernidade, ao controlar os afetos, os corpos e as emoções (como para Freud a barra do não paterno), se torna um período de maturidade.¹⁵

Esse processo de amadurecimento está ligado a um processo de individualização também ocorrido na passagem do Medieval para a Modernidade e ambos estão conectados com a nova prática confessional, que instituiu o exame de consciência e o sentimento de contrição.

Aspectos Teóricos: o poder simbólico e o pastorado na sociedade Cristã Medieval

Ao abordar um conceito como a contrição que só existe por a Igreja ser extremamente poderosa no contexto histórico em voga, é preciso ter em mente como se desenvolve esse poder e qual classificação de poder estamos analisando. Pierre Bourdieu

¹⁴ ROSENWEIN, Barbara H. Worrying about emotions in History... *Op. cit.*, p. 824.

¹⁵ Cf. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

desenvolve essa temática por meio do aspecto simbólico.¹⁶ Para o autor, o poder simbólico é um poder invisível que só é exercido com a cumplicidade dos que estão sob esse poder ou dos que o exercem. Tal visão nos é cara, pois descreve bem o formato do poder da instituição clerical na Idade Média e como o conceito *contrição* é possível nesse modelo de sociedade.

A confissão e, por conseguinte, todos os conceitos e práticas que ela implica só encontram êxito na sua função de disciplinar a sociedade e seus corpos em consequência de o universo simbólico da Idade Média estar impregnado do discurso religioso, no qual fazem sentido o peso emocional do conceito de pecado e o medo da danação eterna. Assim, vislumbramos elucidar, em termos bourdianos, as relações existentes no campo dos discursos religiosos e suas conexões como as emoções do laicato medieval.

Um campo discursivo pressupõe uma série de relações – confronto, tomada de posição, tensão, poder e repetição.¹⁷ Os campos são formados por agentes, como Martin Pérez e o peso da instituição da qual faz parte e dá sentido, os quais criam os espaços e os fazem existir pelas relações que aí estabelecem.

Especificamente sobre os principais agentes (clérigos) dentro da prática confessional temos o conceito de pastorado defendido por Foucault.¹⁸ Para o autor, o ato confessional e seus requisitos (contrição, exame de consciência, alertas sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações) estão relacionados ao poder que o clérigo possui nessa sociedade. Foucault chama esse poder de pastorado e indica que ele se relaciona a uma categoria de indivíduos que desempenham o papel de condutores emocionais em relação a outros, que se apresentam como suas ovelhas ou seu rebanho:

o pastor cristão para exercer sua tarefa de pastor, deve saber é claro, tudo o que fazem as suas ovelhas, tudo o que faz o seu rebanho e cada um dos membros do rebanho a cada instante, mas ele deve

¹⁶ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 8; 14 et seq.

¹⁷ *Idem*. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 22 et seq.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 64.

também conhecer o interior do que se passa na alma, no coração, no mais profundo dos segredos do indivíduo. Esse conhecimento da interioridade dos indivíduos é absolutamente exigido para o pastorado cristão. [...] O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa nele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência.¹⁹

Assim, o clérigo deve conseguir incutir nos leigos a partir de sua atuação um sentimento de vergonha do pecado, de medo da danação eterna até que o fiel passe a carregar o peso de um coração contrito por ter cometido atos pecaminosos e o procure para confessar os seus pecados e obtenha o perdão. A confissão, segundo Martin Pérez, só é verdadeira quando esse sentimento de contrição se manifesta. Pode-se dizer, então, que o poder simbólico da instituição e o poder pastoral do clérigo são complementares no sistema de poder da Igreja Medieval sobre as emoções.

Quem foi Martin Pérez

Não se tem muitas informações sobre Martin Pérez, mas sabe-se que era conhecido como um homem da Igreja, clérigo secular, provavelmente graduado na universidade de Salamanca. A partir de seu escrito toma-se conhecimento de sua profunda erudição e de seu provável vínculo eclesiástico: acredita-se que ele tenha frequentado a universidade, visto que este seria um local onde poderia acessar conhecimentos de ordem filosófica e jurídica, os quais permeiam sua narrativa.²⁰

A personalidade de Martin Pérez é resumida como um homem de reta personalidade, sincero e sem medos que criticava com igual dureza superiores religiosos, cavaleiros, juízes e senhores sem parecer que fazia isso para engrandecimento pessoal. Também parecia ser um fino observador da vida e um esperto psicólogo.²¹

19 FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política... Op. cit.*, p. 66.

20 MACHADO, José Barbosa; MOREIRA, Fernando Alberto Torres. Introdução. In: PÉREZ, Martin. *Livro das confissões*. Braga: Vercial, 2012, p. 5-18.

21 Cf. MARTIN PÉREZ. *Libro de las Confesiones: Una radiografía de la sociedad*

O Livro das confissões

Esse documento é uma obra de consulta para os confessores, um tratado de moral e direito positivo, entretanto sua classificação literária encontra alguns problemas: apesar de ser alocado no grupo dos manuais de confissão e, portanto, dirigir-se aos clérigos, o livro possui um forte caráter pedagógico.

O livro de Martin Pérez destinava-se a ensinar aos clérigos sobre como influenciar os corpos, as mentes e os sentimentos do laicato, pois estava voltado para o sentido prático. A fim de ser acessível aos clérigos não letrados em latim e aumentar sua circulação, o Livro das Confissões foi escrito em língua vulgar. A obra de Martin Pérez alcançou considerável repercussão.²² O original castelhano de 1316 recebeu uma versão portuguesa traduzida e compilada por monges alcobacenses em 1399, que foi a utilizada como fonte deste estudo. A versão analisada aqui, embora na sua estrutura externa seja constituída por quatro partes, corresponde apenas a duas da versão de Castela. As quatro partes da versão portuguesa são, respectivamente: pecados comuns e gerais a todos os estados; pecados espirituais em que 22 podem cair pessoas de estados assinados; os sacramentos; e a tábua do sacramento do matrimônio.

Foram analisados para a construção desse texto os trechos do documento que citam a contrição ao explicar o processo penitencial, bem como trechos que dissertam sobre os pecados corporais e o peso que estes devem ter para a consciência cristã.

O momento histórico do livro das confissões

Publicado em 1316, presume-se que o Livro das Confissões tenha sido escrito no âmbito da universidade de Salamanca,

medieval española. Edición crítica, introducción y notas por Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez, Francisco Cantelar Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

²² Cf. 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). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012, p. 11.

constituindo um tratado de moral e de direito positivo.²³ Dessa forma, esse tópico trará algumas considerações acerca dos séculos XIII e XIV que estejam relacionados ao contexto de produção ou recepção do documento em análise.

A valorização do mundo do direito no reino de Castela, incluindo o direito canônico, bem como a formação das universidades, são fatores que possibilitaram a produção da referida obra. Sendo assim, é preciso afirmar a importância do reinado de Afonso X no século XIII para a criação das universidades no território, para o apoio ao desenvolvimento do mundo do direito, bem como para a produção de obras em castelhano (língua vernácula) como é o caso do *Livro das Confissões*.²⁴

O período que nos propomos a analisar é conhecido como “anos de crise” na Península Ibérica, já que há cenários de instabilidades, entre os quais se destacam: os conflitos sucessórios tanto na Coroa de Castela quanto na Coroa portuguesa; os problemas relacionados à Guerra de Reconquista; e as consequências econômicas causadas pelos gastos com a ofensiva militar contra os mouros que ainda ocupavam o território. O momento foi de uma intensa exiguidade e alta nos preços dos alimentos na Península, fatores que ocasionam preocupações e certo desespero na população.

O século XIII e a primeira metade do século XIV foram, portanto, temporalidades conturbadas que mantiveram presentes os sentimentos de guerra, conflito e proximidade com a morte. Este último esteve vinculado não só aos conflitos de reconquista e às instabilidades políticas, mas também à recorrência de pestilências, cujos episódios eram frequentes na baixa Idade Média. O medo da morte era uma constante emocional devido esse cenário.

[Conforme indica Iradiel e outros,] ‘as crônicas aludem repetidamente a destruições e catástrofes produzidas por fenômenos meteorológicos anormais: chuvas torrenciais e inundações ou sequidade dos tempos’.

²³ Cf. MACHADO, José Barbosa; MOREIRA, Fernando Alberto Torres. Introdução... *Op. cit.*

²⁴ *Ibidem.*

[Agravavam tal situação] ‘as más condições higiênicas, os níveis de vida baixos e as medidas sanitárias que eram insuficientes como forma de luta contra as enfermidades mais graves’.²⁵

Toda a situação de fome também fazia com que a população estivesse suscetível ao acontecimento dessas epidemias.

As dificuldades sociais ocasionando mortes por fome, a proximidade do conflito de Reconquista trazendo a possibilidade da morte para perto da população ibérica e o domínio ideológico da Igreja mostram um contexto propício a um sentimento como a contrição, o peso emocional pelos pecados. A proximidade com a morte nesses tempos traz o medo da danação eterna e de sofrer as consequências dos pecados cometidos para a psique do laicato, gerando cada vez mais “corações contritos”.

Um episódio de notável importância acontecido no final do reinado de Afonso X foi a revolta de seu filho Sancho, o futuro Sancho IV (1258-1295). Em 1282, Afonso X tinha que fazer frente à sublevação de seu filho Sancho IV, que se considerava com direito ao trono depois da morte de seu irmão Fernando, enquanto o monarca e uma parte da nobreza consideravam herdeiros aos filhos de Fernando, os infantes de La Cerda.²⁶ Os conflitos se agravaram a ponto de tornarem-se uma guerra civil, que durou de 1282 até a morte do rei Afonso X, em abril de 1284.²⁷

Após tomar o poder, Sancho IV necessitava esforçar-se para fundar sua legitimidade. Diante disso, tem início um movimento de retorno da monarquia ao seio da religião, produzindo

o primeiro marco cultural de raiz castelhana [...], a fim de corrigir o modelo letrado de Afonso X e definir os valores de uma nova dinastia reinante, assentada em firmes princípios de religiosidade.²⁸

25 IRADIEL, Paulino; SALUSTIANO, Moreta; SARASA, Esteban. *História medieval de la España Cristiana*. Madrid: Cátedra, 2010, p. 464.

26 MARTIN, José Luis. *La Edad Media en España: el predominio Cristiano – siglos XIII-XIV*. Madrid: Anaya, 1990, p. 26.

27 BORGE, Ignacio Álvarez. *La plena Edad Media: siglos XII-XIII*. Madrid: Síntesis, 2010, p. 150.

28 REDONDO, Fernando Gomez. El molinismo: un sistema de pensamiento letrado (1284- 1350). In: MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia; BAQUERO ESCUDERO, Ana Luisa (Coord.). *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura*

A esse movimento chama-se Molinismo, em referência à Maria de Molina, esposa de Dom Sancho IV, que foi tutora dos dois monarcas que sucederam seu marido. A rainha usou as referências criadas nos anos de vida de Sancho IV para legitimar sua descendência. Sancho encarou a tarefa, em produções bibliográficas, de definir um programa político e de requerer um respaldo teológico para afirmar os direitos sucessórios de uma linhagem régia.

Essa correção ou retorno aos valores religiosos que marcaram os reinados ibéricos até o fim da menoridade de Afonso XI é interessante, pois indica certa preparação do terreno político para a produção do Livro das Confissões, pois tornou o ambiente castelhano propício não só para a produção como para a recepção do documento em questão. Um ambiente marcado por crises sucessórias gera inseguranças na população, e o apelo dos dirigentes ao universo religioso aumenta a dependência emocional dos fiéis para com a Igreja.

Os anos de crise continuaram acontecendo nos reinados posteriores a Sancho IV, como podemos constatar nesse trecho das memórias de Dom Fernando, “houve em toda a terra muito grande fome; e os homens morriam pelas praças e pelas ruas de fome”.²⁹ Dom Fernando também morreu deixando um filho fora da idade de governar, continuando as instabilidades políticas.

Como explicitado anteriormente, um período marcado por esses acontecimentos é um tempo marcado pela instabilidade e pela sensação de anarquia. As disputas pelo poder tornaram a vivência cotidiana cada vez mais difícil, levando os cidadãos a uma ligação mais forte com o poder cultural que a Igreja exerce. É na autoridade eclesiástica que, muitas vezes, esses indivíduos encontram certo princípio de governo que gera tranquilidade, pois é aparentemente estável, daí buscarem a instituição religiosa. Os modelos de vida propostos pela Igreja costumam ganhar força

Medieval. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2012, p. 45.

²⁹ BENEVIDES, Antonio. *Memorias de Dom Fernando IV de Castilla*. 2 v. Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1860, p. 119.

em períodos de vácuo de identidade e de poder, como parece ser a situação de Castela no período em questão.

Entre os séculos XIV e XV, os livros, por textualizarem um complexo corpus doutrinário, destacaram-se como um dos principais mecanismos dirigidos para o ordenamento social. Assim, as obras ajudaram a promover as normas de conduta que precisavam ser aceitas pelos eclesiásticos, príncipes, nobres e o laicato em geral.³⁰

Incluídos nesse processo estão os livros confessionais. Os confessionais se tornaram verdadeiros manuais de conduta, cuja potencialidade é servir como instrumento de controle social e institucional da Igreja. Livros como os manuais de confissão possuem pelo menos duas funções: disciplinar, mostrando o que é proibido, e estabelecer as formas de reconciliação com Deus, através da remissão dos pecados.

Assim sendo, o *Livro das Confissões* vem responder a uma demanda eclesiástica nascida com o IV Concílio de Latrão, em que a confissão auricular tornou-se obrigatória uma vez ao ano. Com o advento dos manuais de confissão, podemos afirmar que há um novo fundamento para análise dos pecados. Uma novidade inserida no baixo-medievo. Nesse novo contexto, o pecado passa a não dizer respeito apenas aos atos, mas também aos pensamentos, intenções e omissões, ou seja, há também uma preocupação psicológica incutida nesses escritos. Esse caráter psicológico está conectado com o conceito de contrição, bem como com o aspecto emocional da população.

O conceito de contrição para Martín Pérez

A contrição está no cerne das mudanças que ocasionaram o nascimento do gênero confessional, pois esse novo gênero literário inaugura novas preocupações eclesiásticas, dessa vez no plano psicológico. Prova disso é a exortação ao exame de consciência e o

³⁰ Cf. TEODORO, Leandro Alves. *Lições para o homem casado*: Portugal, séculos XIV-XVI. São Paulo: Unifesp, 2016, p. 4.

próprio conceito de contrição, esse arrependimento que, inclusive, só é válido se for acompanhado da vontade de deixar de pecar.

Para a Igreja, como instituição, não importavam mais somente as ações, mas os pensamentos sobre essa ação, o controle institucional agora passava a ser exercido num plano ainda mais profundo. O pecado passou a concernir também às intenções, característica que é bastante marcada nos confessionais.³¹ Para Delumeau,³² o resultado dessas alterações é uma metamorfose 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”.

A prática confessional nos moldes inaugurados após o Concílio de Latrão pretende ser um instrumento de mudança cultural e está ligada à ascensão ontológica do homem enquanto indivíduo, que problematiza e analisa a si mesmo, que tem condições de fazer um exame de consciência e sentir contrição por seus pecados. Pode-se dizer que esse novo caráter emocional e psicológico do domínio exercido pela Igreja está ligado às mudanças que aconteceram na passagem do Baixo Medieval para a Modernidade, nas quais ao final desse processo a coletividade da Alta Idade Média dará lugar a uma maior individualização na sociedade Moderna. Não só uma maior individualização como também um maior autocontrole corporal e emocional o que para Norbert Elias significa um amadurecimento da humanidade.

Dessa forma, o autor do *Livro das Confissões*, elaborou instruções de como exercer a prática confessional, mirando tanto os clérigos não versados em latim como o laicato que tinha acesso aos livros e à leitura. Martin Pérez, então, traz o conceito de penitência já demonstrando o quanto o peso do emocional e do psicológico do fiel é fundamental para que a prática confessional seja verdadeira.

³¹ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 342.

³² DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das letras, 1991, p. 13.

Chama-se “de penitência aquela dor que tem a alma de dentro por seus pecados, e demonstra-se às vezes de fora por lágrimas e por gemidos e suspiros”.³³ Assim, a penitência exige arrependimento e dor na alma pelos erros cometidos. A esse arrependimento e desconforto com os próprios erros Martín Pérez denomina contrição:

Contrição é dor tomada pelos pecados com poemento de os confessar e fazer reparação deles. E não entenda por estas palavras que a contrição e a penitência são todas uma'. [...] A virtude da penitência faz a contrição e faz-lhe tomar dor e tomar a confissão e a reparação até o cabo. E faz-lhe os pecados todos avorecer e fugir. E, porém, a confissão e a contrição e a satisfação são parte da penitência cumprida. [...] Essa dor deve ser grande, forte e doce. [...] E forte deve ser essa dor, pelo deleite que a alma e a carne tomaram nos pecados. Onde dizem os doutores que a dor deles deve ser tão rígida, sobre o deleite que a alma e o corpo tomaram em cometer os pecados.³⁴

Para Pérez, a Contrição é o “sinal de coração pecaminoso”, uma forte emoção de culpa e peso na consciência pelos pecados cometidos. Analisando o texto do Livro das confissões, notou-se que ao falar de contrição, o autor não evoca nenhum discurso pré-existente e estabelecido em seu campo; em contrapartida, ocupa-se de conceituar o que contrição seria. Assim, nos parece possível conjecturar que esse conceito não era plenamente debatido entre o clero iletrado e Pérez estava se dispondo a ensinar um novo “exercício espiritual”.

Martín Pérez classifica a contrição como o primeiro de três passos fundamentais para o processo de reconciliação com Deus. Para se confessar e partir para as boas obras, o fiel deve antes de tudo *sentir* a contrição em seu coração. Deve se envergonhar e sentir peso emocional por seus pecados, principalmente dos pecados sexuais. A partir dessa análise, nos questionamos se a contrição em conjunto com a confissão teria sido parte de um coletivo de novas práticas e discursos que visavam à manutenção e ao aprofundamento do poder eclesiástico na vida da sociedade ibérica.

33 MARTÍN PÉREZ. Livro das confissões... *Op. cit.*, 3. 35.

34 *Ibidem*, 3.39.

Ao longo da análise do texto de Pérez, percebemos que o vocábulo *contrição* aparece com dois sentidos. O primeiro está ligado ao que conceituamos acima e compreende a primeira parte da confissão. Já o segundo sentido está presente dentro da “segunda jornada do deserto da penitência” – a confissão, esse segundo sentido se refere ao ato de *contrição*, palavras que o cristão deve dizer – estando com o coração realmente *contrito* – para sagrar a prática confessional. De acordo com o autor,

em começo da confissão faze-lhe que fique com os olhos em terra e diga assim: ‘Eu pecador, ou pecatriz, confesso-me a Deus e a Santa Maria e a todos os santos e todas as santas e a vós padre da minha alma que sou muito pecador e pequei. E se sim manda que se assente aos teus pés, se for homem como quiser. Se for mulher em guisa que não vejas tu o seu rosto, nem ela o teu se puder ser.’³⁵

Na fala proposta como ato de *contrição* fica claro o lugar de poder do clérigo durante a confissão, bem como fica expresso nas palavras pré-determinadas o peso do pecado que o cristão deve estar sentindo no coração ao se confessar. A figura abaixo representa essa ritualística confessional hierarquizada entre o clérigo e o leigo:



Fonte: RICHARDS, 1993.

³⁵ MARTIN PÉREZ. *Livro das confissões...* Op. cit. 1.19.

A demonstração do formato ritual da confissão em que fica expressa a relação hierárquica entre o clérigo confessor, no alto, e o leigo pecador, abaixo, é uma forma de amplificar o sentimento de contrição e a condição menor do pecador diante do poder da Igreja, pautado no celibato. O confessor celibatário está em posição de julgar, de conduzir o exame de consciência do fiel e de reconciliá-lo com Deus desde que perceba o aspecto contrito na postura do pecador, que deve se demonstrar pequeno e envergonhado diante de seus erros e da manifestação do poder da Igreja na atuação do clérigo. Pérez continua a descrever os passos a serem seguidos:

e diga-lhes essas coisas: A primeira, que confesse todos os seus pecados, e não se encubra nenhum, nem por vergonha nem por medo, já que de outra maneira não seria confissão; a segunda, que os diga com contrição e com humildade; a terceira, que se acuse e não se escuse; a quarta, que diga ele o conto de quantas vezes fez o pecado, e se não sabe de certo digam a esmo quantas vezes o fez. E diga as circunstâncias que fazem o pecado mais grave. A sexta, lhe admostrarás que não minta em confissão, em nenhuma maneira, nem diga que não fez, nem se acuse demais de quanto fez, e diga ao certo o que sabe, depois diga assim: 'confesse todos os pecados agora, assim como os fizestes e eu ouvirei, e desde que disserdes eu perguntarei'.³⁶

A partir do excerto acima, deparamos-nos com alguns problemas advindos das regras impostas pela Igreja para a confissão: como estar com o coração contrito, cheio de vergonha por seus pecados e conseguir falar detalhadamente deles diante de uma figura de poder? De acordo com Martin Pérez é preciso que o fiel se acuse na confissão: se desculpar, se isentar, se eximir, se justificar, explicar ou relevar seus próprios erros não estaria de acordo com o ideal de coração contrito, com dor psicológica por ter cometido os pecados.

Assim, a Igreja se propõe a aprofundar o controle das emoções dos fiéis, levando-os por meio do exame de consciência e da exigência da contrição a um conflito interno consigo mesmo, não somente com suas emoções, mas com seus próprios corpos e desejos.

³⁶ MARTIN PÉREZ. *Livro das confissões...* Op. cit., 1.19.

A Contrição como peso do pecado do corpo sentido na alma

O problema intrínseco à necessidade de descrição dos atos pecaminosos, apresentado acima, torna-se ainda mais complexo no momento da confissão de pecados relacionados a práticas sexuais. E aprofunda-se, pois mesmo que nada deva ficar escondido, o caráter sagrado da prática confessional torna impossível o uso de palavras consideradas “suas” durante a confissão. Fica o desafio para a psique do fiel: sentir culpa pelo ato e se adequar a forma de falar moldada pela Igreja para poder reconciliar-se consigo mesmo e com Deus, haja vista que se reiterava ser imprescindível não esconder nada da Igreja, mas mostrando vergonha e contrição.

Para Pérez, a contrição e a vergonha deviam ser tão fortes quanto o prazer que a alma e o corpo obtiveram na prática do pecado. O arrependimento e a culpa deveriam ser proporcionais em intensidade ao prazer obtido no ato carnal. Também a penitência deveria ser adequada ao nível do deleite que o corpo teve em praticar a “má obra”. A escala, que se tornava cíclica, do domínio emocional alcançado pela Igreja se manifestava ainda mais profundamente quando se tratava de pecados sexuais.

Na visão de Martin Pérez e da instituição eclesiástica, a vergonha, manifestada pelo coração contrito na prática confessional, era de suma importância. Pois mesmo que a fornicção e a luxúria fossem vistos pela Igreja como problemas, elas eram fundamentais na confissão por serem os pecados que mais atormentavam as consciências dos fiéis e os faziam procurar o clérigo a fim de confessar. Por isso, esses são os pecados que Martin Pérez orienta ao clérigo perguntar primeiro.

O caráter disciplinador das ações e emoções, preconizado pela prática confessional, fica ainda mais evidente quando são definidas as seguintes perguntas: 1) a existência do corrompimento das consciências, carne “acesa” durante o ato sexual; 2) o aumento do prazer e a tentação por meio de apertar a carne, beber ou comer artigos que aumentem a vontade de praticar a cópula; 3) posições

fora do chamado “uso natural”; 4) prática sexual fora do tempo e dos lugares permitidos.

O quanto você teve de prazer, medido pelas perguntas acima, vai determinar o quanto o clérigo deve sentir que o seu coração está contrito e envergonhado o suficiente para que o padre possa te reconciliar com Deus e com sua própria consciência. Assim vemos o controle do prazer corporal ser utilizado para invadir e dominar as emoções mais profundas da consciência humana.

Considerações Finais

Partimos do pressuposto de que o discurso é um efeito daquilo que é enunciado dentro da linguagem e manifesta uma determinada ideologia ressignificando práticas, sentimentos e emoções. Assim a partir do que foi manifestado no Livro das confissões, podemos interpretar que a criação da confissão, bem como os conhecimentos produzidos nos confessionais para instituí-la, fazem parte de um mecanismo civilizacional que busca aprofundar o controle da Igreja sobre os corpos, as mentes e as emoções da sociedade baixo-medieval. Conjecturamos que a contrição, criada em conjunto com esses novos moldes da confissão, vai possibilitar o “amadurecimento” proposto na teoria de Norbert Elias.

Para exercer esse controle a instituição eclesiástica utiliza de vários artifícios discursivos. Entre eles podemos citar a vida após uma morte que estava sempre presente no cotidiano daquele recorte contextual. As pregações, as imagens nos prédios religiosos e os ambientes tanto físicos quanto discursivos tentavam incutir o medo do inferno, da morte espiritual para que as pessoas se sentissem pesadas, envergonhadas e contritas por seus pecados.

A ameaça de ser destinado ao inferno, de não poder estar no paraíso eram formas permanentes de incutir nas mentes presentes na sociedade que era necessário se envergonhar e se sentir mal por seus pecados, decidir não voltar a pecar e utilizar as estruturas psicossociais montadas pela Igreja para reconciliar-se com Deus. Os manuais de confesores, como o Livro das Confissões, podem

ser vistos como ferramentas para aprofundar esse poder social e emocional da Igreja, visto as novas preocupações neles contidas, como a contrição, o exame de consciência e o arrependimento vinculado à disposição de deixar de pecar.

Essas novas formas de pensar as práticas pecaminosas e libertar o fiel dos pecados também fornecem indícios de que nesse tempo histórico já estava em voga um processo de individualização. O autorreconhecimento dos seus pecados advindos do exame de consciência proposto nos confessionais, o aprofundamento da intimidade, os arrependimentos que levavam a contrição e a necessidade de sentir anseios por mudança de si são elementos que corroboram o processo de nascimento do indivíduo. Essa individualização é parte importante do desenvolvimento psicológico que levará ao amadurecimento histórico da humanidade, como defende Norbert Elias.

As emoções dos indivíduos europeus do baixo medievo, como a vergonha, o medo e o desespero, foram catalogadas e utilizadas pela Igreja para a difusão da nova prática confessional. A contrição, algo sentido no coração, pode ser vista como uma forma da Igreja medir o quanto tem conseguido adentrar os segredos individuais, que serão confidenciais a alguém que o laicato deve sentir como superior a si e a sua matriz pecadora. Essa prática buscou o controle dos aspectos mais íntimos dos pertencentes àquela sociedade, trazendo novas formas de coação que alteraram o psiquismo da população. Tendo em vista que com essas novas práticas a instituição eclesiástica invadiu o âmbito do segredo individual, inaugurando uma nova versão de seus instrumentos de domínio social e emocional.

Referências:

Documentos

BENEVIDES, Antonio. *Memorias de Dom Fernando IV de Castilla*. 2 v. Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1860.

MARTIN PÉREZ. *Libro de las Confesiones: una radiografía de la sociedad*

medieval española. Edición crítica, introducción y notas por Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez, Francisco Cantelar Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

MARTIN PÉREZ. *Livro das confissões*. Edição de José B. Machado e Alberto Torres Moreira. Braga: Vercial, 2012.

Bibliografia

BORGE, Ignacio Álvarez. *La plena Edad Media: siglos XII-XIII*. Madrid: Síntesis, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. Org. *História das emoções: 1. Da Antiguidade às luzes*; Petrópolis: Vozes, 2020.

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

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FEBVRE, Lucien. La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? *Annales d'histoire sociale (1939-1941)*. T. 3, n. 1/2, p. 5-20, jan./ jun., 1941.

FERREIRA, Leticia 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). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

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

IRADIEL, Paulino; SALUSTIANO, Moreta; SARASA, Esteban. *Historia medieval de la España Cristiana*. Madrid: Cátedra, 2010.

MACHADO, José Barbosa; MOREIRA, Fernando Alberto Torres. Introdução. In: PÉREZ, Martin. *Livro das confissões*. Braga: Vercial, 2012.

MARTIN, José Luis. *La Edad Media en España: el predominio Cristiano – siglos XIII-XIV*. Madrid: Anaya, 1990.

PAMPLER, Jan. *The history of emotions: an introduction*. Oxford: Oxford University press, 2015.

REDONDO, Fernando Gomez. El molinismo: un sistema de pensamiento letrado (1284- 1350). In: MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia; BAQUERO ESCUDERO, Ana Luisa (Coord.). *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2012.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROSENWEIN, Barbara H. *Generations of feelings*. Cambridge University: Cambridge, 2016.

ROSENWEIN, Barbara H.; CRISTIANI, Riccardo. *What is the history of emotion?* Polity Press: Cambridge, 2018.

ROSENWEIN, Barbara H. Worrying about emotions in History. In: *The American Historical Review*, v. 107, n. 3, p. 821-845, jun. 2002.

STEARNS, Peter N.; STEARNS, Carol Z. Emotionology: clarifying the History of emotions and Emotional Standards. *AHR* 90, p. 813-836, 1985.

TEODORO, Leandro Alves. *Lições para o homem casado: Portugal, séculos XIV-XVI*. São Paulo: Unifesp, 2016.

Cipriano de Cartago e o conflito *Intra Ecclesiam* em torno dos *Lapsi* (Século III D.C.)

Carolline da Silva Soares¹

Nossa intenção neste capítulo é, por meio das obras de Cipriano de Cartago, evidenciar o conflito político dentro da Igreja cartaginesa durante o século III d.C. Com esse objetivo, destacaremos a formação de grupos rivais que se formaram no seio da *Ecclesia*, que se configuram como moderados, laxistas e puristas, evidenciaremos o problema relativo ao rebatismo dos *lapsi* e, nesse contexto, a defesa da autoridade episcopal, efetuada por Cipriano.

Entre confessores e mártires: a questão acerca do rebatismo dos *lapsi*

O episcopado de Cipriano em Cartago durou apenas nove anos, de 249 a 258.o.² Quando ocorreu a perseguição de Décio, em

¹ Carolline da Silva Soares é graduada em História (UFES), sendo mestre e doutora em História Social das Relações Políticas (UFES). Atualmente, cumpre estágio de docência/pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (UFES). Possui bolsa CAPES/PNPD e atua sob supervisão do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Possui pesquisas vinculadas à História do cristianismo no Império Romano, especificamente no norte da África, e gênero no cristianismo primitivo. Vitória, ES, Brasil. E-mail: carollines@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6473613231552671> /. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8299-0017>.

² Em tão pouco tempo, no entanto, o bispo produziu um considerável número de obras que nos informam acerca da vida e dos problemas enfrentados pelos cristãos numa época de instabilidade no Império Romano e de crise dentro da igreja cartaginesa, uma vez que o período em que Cipriano escreveu suas obras foi marcado pelas primeiras perseguições oficiais aos cristãos, primeiramente com Décio e, depois, com Valeriano.

249,³ Cipriano, mesmo encontrando-se no autoexílio,⁴ continuou a comandar a sua congregação, na tentativa de manter a união e a disciplina dos fiéis numa época em que muitos cristãos apostataram, isto é, negaram a fé em Cristo e reivindicaram o retorno à comunhão com a Igreja. Nesse contexto, surgiu uma acirrada controvérsia, responsável por diversos conflitos dentro da Igreja (intra ecclesiam), na qual Cipriano veio a intervir.

A controvérsia girava em torno da definição de lapsus (apóstata). Quem poderia, de fato, ser caracterizado como um apóstata? Aqueles que haviam comprado um libellus, um certificado de sacrifício, sem ter imolado aos deuses (libellatici)? Aqueles que haviam confessado a fé em Cristo, mas depois a negaram sob tortura, poderiam ser tratados de modo diferente daqueles que, por medo ou obediência, sacrificaram sem ter sido solicitados (sacrificati)? Na carta 30, Cipriano esclarece que:

com respeito aos que haviam se manifestado infiéis por meio da declaração culpável dos certificados nefandos (nefariorum libellorum), como se com ele pudesse escapar das redes do diabo. Com o qual não estavam menos sujeitos do que se tivessem subido aos altares sacrílegos (nefarias aras accessissent) pela mesma razão de testemunhar. Assim mesmo, aqueles que aceitaram os certificados, ainda que não estivessem presentes quando lhes escreviam, pois isso equivalia ao ato presencial, ao ordenar que estes fossem escritos. Não está, pois, livre de um crime aquele que solicitou [o libellus], e não escapa ao delito quem, não o cometendo, consiste em que se lhe atribua em ata lida oficialmente, e quando todo o ministério da fé sabe que está resumido em confessar o

3 Em dezembro de 249, três meses depois de derrotar Felipe em Verona, o imperador Décio, desejando consolidar melhor a sua posição e assegurar a *fortuna* em seu reinado, decretou que todos os cidadãos do Império deveriam oferecer homenagens aos deuses, cuja grandiosidade assegurava a paz e a prosperidade do mundo. O decreto de Décio, indubitavelmente, inaugurou um ponto de virada na história das perseguições contra os cristãos. Muito se tem discutido acerca deste decreto de perseguição o qual não sobreviveu à atualidade. Para mais informações, ver: SOARES, Carolline da Silva. Decio Restitutor sacrorum: el testimonio de Cipriano de Cartago sobre las medidas persecutorias de Decio. In: LAHAN COHEN, Rodrigo. *Perspectivas interdisciplinarias sobre el Mundo Grecolatina*. Buenos Aires: Rthesis, 2017, p. 311-318.

4 Na *Epistula* 7, Cipriano explica sua fuga, ou autoexílio, esclarecendo que foi uma medida em prol da comunidade cartaginesa, uma vez que sua presença poderia desencadear uma onda de violência generalizada. Cipriano profere: “É necessário, contudo, que miremos a paz comum e que, apesar do sentimento de nosso coração, provisoriamente, permaneceremos distantes de vocês, a fim de que nossa presença não provoque o ódio e a violência dos gentios e sejamos responsáveis pela ruptura da paz.” (Ep.,7).

nome de Cristo, o que toma posse de artifícios e enganos para livrar-se, o negou, e o que quer aparentar que cumpriu com os editos ou leis tomados contra o Evangelho, com esse ato obedeceu ao que não quis parecer haver obedecido.⁵

Para Cipriano, todos os lapsi mereciam o perdão e a readmissão na assembleia, mas somente depois que a perseguição chegasse ao fim e que cada caso fosse analisado pelo bispo competente. Até lá, todos deveriam observar a exomologesis, isto é, a penitência.⁶

Além dos apóstatas – que, de uma forma ou de outra, se deixaram macular ao negarem a fé em Cristo –, Cipriano sabia que existia, em sua congregação, cristãos fiéis. Por essa razão, julgava que a perseguição era um “presente de Deus” para que aqueles demonstrassem a sua fé e os seus arrependimentos.⁷ Esses autênticos cristãos eram os confessores e os mártires.⁸

A determinação e a coragem diante do perigo fizeram com que os mártires e os confessores se tornassem exemplos a serem seguidos por toda a congregação.⁹ Em suas cartas, Cipriano menciona duas

5 Epistula. 30, III, I.

6 Para Cipriano a penitência cristã era “satisfazer a Deus com súplicas e obras”. Ep., 16, II, 3.

7 Cipriano compreendia a perseguição como um castigo de Deus, uma vez que a Igreja e seus fiéis estavam cometendo muitos pecados. Ele insistiu no fato de que a concessão da paz para os apóstatas poderia incorrer na ira divina e colocar toda a Igreja em perigo, como é atestado em suas *Epistulae* (II, III-VII; 13, VI; 15, II, 1; 16, I, 2 e 17, I, 2).

8 Os confessores eram os indivíduos que confessaram a fé em Cristo e sobreviveram, mesmo passando por maus tratos e tortura no cárcere, já os mártires eram os cristãos que morriam no cárcere. Em razão das torturas operadas no decorrer no inquérito (*cognitio*), muitos prisioneiros morriam, convertendo-se prontamente em mártires, cuja memória passava a ser reverenciada. Acreditamos que, neste contexto, o julgamento dos cristãos era associado à *cognitio extra ordinem*, ou seja, à lei associada aos crimes que ameaçavam de alguma forma a ordem pública romana, como usurpações, banditismo e casos de magia. O procedimento da *cognitio extra ordinem* foi se transformando, no decorrer do século III, no tipo mais usual de julgamento, sendo estabelecido como padrão no século IV. CABRAL, Gustavo César Machado. Do ordo à cognitio. *Revista informação legislativa*, Brasília, n. 194, p. 233, 2012.

9 Rhee qualifica o martírio como um instrumento democrático, pois qualquer um poderia obter autoridade por seu intermédio. Cf. RHEE, Helen. *Early Christian literature: Christ and culture in the second and third centuries*. New York: Routledge, 2005, p. 153 *et seq.* Os mártires foram considerados pelos seus contemporâneos como indivíduos que uniam todos os cristãos em comunidade, em torno de Cristo. E mais, Cristo mesmo se fazia presente no corpo do martirizado. SPLÊNDIDO, Mariano. Los esclavos frente al martirio: una lectura del fenómeno desde las actas martiriales de finel del siglo II d.C. *Cuadernos de Teología*, v. 28, p. 216, 2009. Assim, a sentença de morte, em razão da confissão, era tida como a maior recompensa à qual um cristão poderia almejar, pois significava o

coroas: uma branca, símbolo da confissão da fé cristã perante as autoridades imperiais, e uma vermelha, representando o martírio, em geral associado ao derramamento de sangue. A intenção de Cipriano com o discurso das duas coroas era consolar os confessores presos, que não haviam ainda passado pelo sofrimento do martírio. Tais confessores acreditavam que a prisão não era um acontecimento tão grandioso quanto o martírio. Desse modo, Cipriano quis assegurar aos confessores que o martírio não era a única maneira de agradar a Deus.¹⁰

Sustentamos a ideia de que o mártir era, em termos simbólicos, uma ponte entre o céu e a terra, pois era dotado de uma capacidade privilegiada de intercessão perante Deus.¹¹ De forma semelhante, o confessor, ou seja, aquele que não morreu para se tornar um mártir, mas que sofreu como um, possuía também grande importância. Tanto que eram frequentes as súplicas dos apóstatas para que os confessores intercedessem por eles no momento da morte.¹² Assim, os confessores – em muitos casos, futuros mártires – agiriam em favor dos cristãos junto a Deus, podendo inclusive obter o perdão

ingresso na verdadeira vida – isto é, a vida após a morte. De tal modo, para os cristãos, o martírio constituía a vitória definitiva. Cipriano segue essa interpretação, já presente em Paulo, quando o apóstolo compara o martírio a uma prova atlética, na qual o prêmio do vencedor seria uma “coroa”, não uma coroa de louros, como aquela reservada aos atletas, mas a vitória definitiva sobre a morte. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994. [1 Coríntios 9, 24-25]. O atleta vencedor era, pois, o mártir, e a competição, a ser vencida, era a perseguição. Para passar por esse processo, o indivíduo teria que confessar sua fé em Cristo, ser detido, torturado e supliciado até a morte, recebendo, assim, a recompensa.

¹⁰ Cf. DUNN, Geoffrey D. The White crown of works: Cyprian's early pastoral ministry of almsgiving in Carthage. *Church History*, n. 73, v. 4, 2004.

¹¹ NOVÁS CASTRO, María del Mar. La persecución según Cipriano de Cartago. *Scripta Fulgentina*, n. 9-10, p. 189, 1995.

¹² Notamos que um dos temas recorrentes nas cartas de Cipriano são as metáforas militares. Em várias de suas cartas, podemos identificar o emprego de uma linguagem bélica, constituída por palavras e expressões que remetem diretamente à hierarquia própria das instituições militares, além de atributos que aludem ao universo das batalhas, o que nos permite recuperar a concepção de Cipriano em torno da *militia Christi*. Segundo McGowan, nessa época, era considerado *martyr* todo aquele que houvesse sofrido de alguma forma – prisão, maus tratos, fome, sede, torturas, entre outros –, mas ainda não havia vindo a falecer. MCGOWAN, Andrew. Discipline and diet: feeding the martyrs in Roman Carthage. *The Harvard Theological Review*, v. 96, n. 4, p. 455, 2003. O confessor, assim como o mártir, ganhava poder e privilégios diante Deus, em razão de sua condição de confessor. De tal forma, ele tinha a salvação garantida, e a questão era saber se ele poderia assegurar, de fato, a salvação de outros cristãos. BURNS JÚNIOR, Patout. *Cyprian the bishop*. London: Routledge, p. 19, 2002.

para os apóstatas. Os confessores, na realidade, delegaram a si mesmos a autoridade para intervir nas esferas celestes. A crença cristã vigente era que mártires e confessores ascendiam diretamente a Cristo, atuando como conselheiros no julgamento final.¹³

Essa foi uma das questões nas quais Cipriano teve de intervir, uma vez que os *lapsi* começaram a buscar os confessores e mártires presos com a expectativa de serem readmitidos na Igreja. Alguns destes confessores – e futuros mártires – redigiam uma espécie de carta de perdão – *libellus pacis* – aos *lapsi*. Nesta carta, declaravam que, ao morrer, intercederiam por eles junto a Deus.¹⁴ Alguns confessores concediam os *libelli paci* apenas a alguns, outros atendiam a todos, sem distinção.¹⁵ Outros, ainda, autorizavam alguns de seus companheiros a emitirem essas cartas em seu nome, depois de consumado o martírio.¹⁶

Muitos *lapsi*, nesse contexto, apoiaram a autoridade dos confessores/mártires, uma vez que ansiavam por serem readmitidos na comunhão da Igreja com o menor sacrifício possível, desrespeitando a política apregoada por Cipriano e seus colegas norte-africanos, que afirmavam a necessidade da penitência antes da readmissão à comunhão. Evidenciamos, aqui, um conflito de lideranças dentro da comunidade de Cartago.¹⁷

Nessa ambiciosa luta pelo controle da comunidade, Cipriano e os presbíteros procuraram obter o apoio destes confessores/mártires. Quando eles começaram a emitir os *libelli paci*, Cipriano tentou moderar essa ação, ao invés de proibir veementemente a prática. Ele reconheceu a autoridade dos confessores e especificou uma maneira de como essa influência poderia ser exercida. Segundo o bispo, o papel dos confessores dentro da comunidade cartaginesa seria o de oferecer conselhos ao bispo e à comunidade, e, sobretudo, aos pecadores (apóstatas). Deveriam, igualmente, aconselhar os

13 BURNS JÚNIOR, J. Patout. *Cyprian the bishop... Op. cit.*, p. 18 et seq.

14 Ep., 15; 16; 17; 31.

15 Ep., 27, I, 1; 15, IV.

16 Ep., 22, II, 1; 23.

17 Ep., 15, II, 1; 16, III, 2; 26, I, 1.

indivíduos à penitência, enquanto esperavam o fim da perseguição, e a volta de seu bispo à congregação, momento no qual ele analisaria cada caso individualmente, antes de conceder o perdão e a paz a cada *lapsi*.¹⁸

Ao que parece, alguns dos confessores cumpriram as recomendações episcopais.¹⁹ Outros, no entanto, ignoraram as restrições das cartas enviadas por Cipriano e readmitiram os *lapsi* na comunhão, não exigindo nenhuma confissão de culpa ou penitência.²⁰ Utilizando-se do capital religioso dos confessores, alguns presbíteros desafiaram a autoridade de seu bispo, que se encontrava em seu autoexílio.

Essa situação mostra-se muito preocupante para Cipriano, pois colocava a Igreja cartaginesa em perigo de destruturação. Além disso, evidenciava outro problema, pois o clero e os confessores estavam divididos: alguns compartilhavam a eucaristia com os *lapsi* readmitidos e outros os evitavam. Entre os *lapsi* também houve discordância: alguns se comprometeram com a penitência, aguardaram o fim da perseguição e o retorno do bispo; outros se aproveitaram da situação para gozar da paz que o Império proporcionava, uma vez que haviam sacrificado aos deuses e estavam livres da perseguição. A situação de Cipriano, como bispo, era frágil, pois se encontrava fora de sua cidade, pois havia se auto exilado.²¹ De tal modo, era necessária a sua volta para que ele exercesse uma pressão mais intensa no que tange ao cumprimento da política penitencial e da disciplina eclesiástica, e tentasse restabelecer o controle de sua congregação.²² Escrevendo aos diáconos e presbíteros, Cipriano argumenta:

não há que se apressar, nem de fazer nada de forma incauta e com pressa, afim de que, enquanto que se utiliza a paz sem discricção, se proveque ainda mais a indignação de Deus. Uns bem-aventurados

18 Ep., 15, II, 2 - IV, 1.

19 Ep., 25, I, 2.

20 Ep., 16, III, 2; 43, II, 1 - III, 2; 59, XII, 1 - 2.

21 Para maiores informações acerca dos exílios – e autoexílios – no Mundo Romano, ver Frighetto (2019). FRIGHETTO, Renan. *Exílio e exclusão política no Mundo Antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (século II A.C. – VI D.C.)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

22 Em contraste, os presbíteros romanos tiveram pouca dificuldade em manter o controle disciplinar sobre confessores e *lapsi*. Ep., 8; 21; 30.

mártires me enviaram uma carta a propósito de alguns *lapsi*, pedindo que suas solicitudes sejam examinadas. Quando voltarmos à igreja, uma vez que o senhor nos conceda a paz, será examinado cada caso, com a presença e o voto de todo o clero.²³

No ínterim da perseguição deciana, fez-se necessário resolver a situação dos *lapsi*, ou seja, daqueles cristãos que haviam apostatado, seja por terem sacrificado aos deuses (*sacrificati*), adquirido um libelo (*libellatici*) ou apenas terem queimado incensos ante a imagem do imperador (*thurificati*), e deveriam ser reincorporados à comunhão da Igreja. O apóstata, então, deveria restabelecer a sua antiga posição dentro da comunidade por meio da penitência.

Por mais que Cipriano ordenasse, por meio das cartas escritas no autoexílio e enviadas ao clero de Cartago, que o problema da reconciliação e da readmissão dos *lapsi* seria resolvido após o fim da perseguição de Décio e de sua volta a Cartago,²⁴ uma parte do clero cartaginês desobedeceu às disposições do bispo e tomou medidas próprias. Um grupo de presbíteros julgou conveniente não esperar o fim da perseguição e a volta de Cipriano e decidiu readmitir imediatamente à comunhão os *lapsi* em poder de uma carta emitida por um confessor/mártir – *libellus paci* –, fato que foi, veementemente, censurado por Cipriano.²⁵ Cipriano reprovou a ação dos presbíteros, que deveriam ser os primeiros a obedecerem a disciplina eclesiástica e a autoridade episcopal, mas ao invés disso, preferiram desobedecer às disposições de seu bispo e perdoarem os apóstatas. Isso fica bem claro quando Cipriano declarou aos mártires e confessores de Cartago que:

havia pensado, por certo, que os presbíteros e diáconos que estão aí presentes deviam advertir [aos mártires e confessores] e instruí-los plenamente sobre a lei evangélica, como fizeram anteriormente no tempo dos meus antecessores; os diáconos iam ao cárcere e regulavam as reivindicações dos mártires com seus conselhos e preceitos da Escritura. Mas, agora me certifico, com muita dor, que ali [no cárcere] não somente não sugerem os preceitos divinos, mas também se impede o seu cumprimento, de modo que o que fazemos nós mesmos com respeito a Deus por prudência, e com

23 Ep., 17, I, 2.

24 Ep., 14, IV.

25 Ep., 15, 16, 17.

respeito ao pontífice (sacerdotes Dei) por deferência, é anulado por certos presbíteros; estes, sem ter em conta o temor de Deus e nem o respeito ao bispo, quando vocês me escreveram pedindo que se examinem vossas reivindicações e que se conceda a paz a certos lapsi, uma vez acabada a perseguição, poderíamos nos reunir com o clero, ali, contra a lei do Evangelho, inclusive contra vossa solicitude deferente para comigo, antes de praticar a disciplina penitencial, antes do cumprimento da exomologese por causa de grave pecado, antes da imposição das mãos pelo bispo e o clero para a reconciliação, se atrevem a oferecer o sacrifício por eles e ministrar-lhes a eucaristia, a dizer, a profanar o sagrado corpo do Senhor.²⁶

Cipriano recusou-se a dar crédito às cartas de paz (*libelli paci*). Ele ordenou que os lapsi cumprissem com a penitência e insistiu na ideia de que nenhum apóstata poderia ser readmitido à comunhão perante Deus se não fosse por meio da imposição das mãos do bispo, juntamente com o clero.

Apesar de não ter concedido muito crédito às cartas de paz e ter solicitado o clero cartaginês que não se deixasse pressionar pelos lapsi que requeriam à força o perdão e a readmissão à comunhão por meio delas, Cipriano permitiu que os diáconos e presbíteros de Cartago concedessem o perdão àqueles apóstatas que estivessem em perigo de morte e possuíssem um documento desse tipo.²⁷

Na *Epistula* 20, Cipriano estendeu esta concessão a todos os penitentes em perigo de morte, e não somente àqueles que possuíam a *carta de intercessão*, alinhando-se à prática eclesial já exercida em Roma, onde os confessores recusaram-se em emitir os *libelli paci*. Escrevendo ao clero romano, ele esclareceu que “se atendesse aos que, depois da apostasia, tivessem caído enfermos e, arrependidos, solicitassem a comunhão”, pois “nossa conduta deve ser unânime e de acordo [com a conduta de Roma]”.²⁸

Contudo, essa sua política causou um conflito na comunidade cartaginesa entre aqueles que tinham um *libellus paci* e aqueles que

26 Ep. 14, IV.

27 O bispo esclareceu ao clero que “não falte, tampouco, cuidado aos catecúmenos, se estiverem em perigo e às portas da morte; que não seja negada a misericórdia do Senhor aos que imploram a graça divina”. Ep., 18, II, 2.

28 Ep., 20, III, 2.

não o possuíam.²⁹ Cipriano lembrou, repetidas vezes, aos *lapsi* impacientes e, aparentemente, impenitentes, que eles deveriam esperar o fim da perseguição para terem os seus casos individualmente analisados por ele, enquanto bispo de Cartago, quando regressasse à cidade, e pelos demais clérigos,³⁰ decisão corroborada, também, pelo clero de Roma.³¹

No entanto, durante o tempo em que a perseguição perdurasse, eles poderiam ser readmitidos na comunhão da Igreja se renegassem a apostasia diante das comissões imperiais. Alguns apóstatas seguiram essa prescrição de Cipriano, destes, alguns sofreram torturas e outros foram exilados e perderam os seus bens.³²

Os confessores cartagineses aceitaram, então, a determinação de seu bispo e não readmitiram prontamente os *lapsi* na Igreja, pois Cipriano analisaria a conduta individual de cada apóstata após a perseguição.³³ No entanto, os confessores que não concordavam com as prescrições de Cipriano, liderados pelo presbítero Luciano, estenderam a anistia a todos os *lapsi* e escrevem para Cipriano estimulando e propagando as exigências sobre a reconciliação dos apóstatas,³⁴ a fim de que o bispo instrísse a sua comunidade e aos outros bispos a fazerem o mesmo.³⁵

Diante dessa problemática, Cipriano instrui o clero e os fiéis cartagineses a não aceitarem essa decisão alegando que nem os confessores e nem os mártires,³⁶ nem mesmo o bispo, deveria decidir sozinho sobre uma questão tão importante. Ademais, esclareceu que contava, ainda, com o apoio de outros bispos da região norte-africana.³⁷

29 Ep., 19, II, 1-3.

30 Ep., 15, 16; 17, III, 2.

31 Ep., 30, v, 3.

32 Ep. 56, I; Ep., 24, I-II.

33 Ep., 15, I, 2; 16, III, 2.

34 Ep., 22, II, 1; Ep., 23.

35 BURNS JÚNIOR, J. Patout. *Cyprian the bishop... Op. cit.*, p. 180.

36 Ep., 25; 26; 27.

37 Ep., 26.

A firme posição de Cipriano provocou diversas respostas dos cartagineses. Alguns, segundo o bispo, “reconhecem seu delito e fazem verdadeira penitência”, e

ainda que houvessem recebido um bilhete (*libellus paci*) dos mártires [...] não pensam em precipitar sua reconciliação imprudente e temerariamente, mas esperam nossa presença,³⁸

almejam, dessa forma, o fim da perseguição e o momento em que o perdão fosse concedido a toda a Igreja. A oposição, todavia, manteve-se intransigente, insistindo que o bispo não possuía o direito de retardar a reconciliação e a comunhão que os mártires já haviam concedido.

A ruptura na *Ecclesia* e a formação de grupos moderados, laxistas e rigoristas

Diante dessa conjuntura, o clero e os confessores de Roma asseguraram o seu apoio a Cipriano. Os presbíteros e diáconos romanos,³⁹ e os confessores cartagineses emitiram uma carta a ele concordando com a opinião de que os confessores e mártires não possuíam autoridade para conceder a paz aos *lapsi* e sugerindo que os presbíteros de Cartago estivessem instigando a rebelião ao conceder, apressadamente,⁴⁰ o perdão aos “caídos” (apóstatas).⁴¹

Cipriano imediatamente distribuiu cópias destas cartas por todas as comunidades norte-africanas, fortalecendo, assim, a sua posição.⁴² Contudo, apesar do apoio de Roma e dos demais bispos africanos, Cipriano evidenciou que

em algumas cidades de nossa província uma multidão se manifestou contra os superiores e lhes forçaram a dar-lhes imediatamente a paz que, segundo vociferavam, lhes havia sido concedida de uma vez só a todos pelos mártires e confessores.⁴³

38 Ep., 33, II, 1.

39 Ep., 30.

40 Ep., 31.

41 Ep., 31, VI, 2.

42 Ep., 32, I, 2.

43 Ep., 27, III, 1.

De seu autoexílio, e com a assistência de outros bispos, Cipriano trabalhava para manter o controle de sua comunidade.⁴⁴ Ele solicitou que se formasse uma comissão e supervisionasse os assuntos da comunidade cartaginesa.⁴⁵ Os trabalhos dessa comissão provocaram uma rebelião aberta em Cartago, liderada pelo diácono Felicíssimo,⁴⁶ cinco presbíteros e um grande número de leigos.⁴⁷ Estes, considerados rebeldes, ameaçaram negar a comunhão a todos aqueles que cooperassem com os agentes de Cipriano, assinalando, assim, um completo rompimento com o bispo. A comissão eleita por Cipriano, então, excomungou os rebeldes.⁴⁸

Em 251, a ação imperial havia cessado e o ressentimento popular em relação aos cristãos havia diminuído.⁴⁹ Cipriano, então, voltou à Cartago e pôde retomar a governabilidade de sua comunidade.⁵⁰

Em relação aos *lapsi*, Cipriano acolheu a posição romana e não fez distinção entre os apóstatas que haviam adquirido um libelo sem haver imolado aos deuses e aqueles que haviam, de fato, sacrificado, sob coerção ou espontaneamente.⁵¹ Para o bispo, estas duas categorias estavam inseridas entre os *lapsi*, que como todo apóstata, deveriam cumprir com a penitência.⁵²

44 Ep., 34, I; 38, II, 2; 39, I, 1. Dentre os confessores ele fez novas nomeações. Foram nomeados dois clérigos para servirem como mensageiros, em razão da extensa correspondência produzida entre os anos 250 e 251. Ep., 29, e dois leitores, Aurélio e Celerino, escolhidos para se tornarem presbíteros no futuro Ep., 38, I, 2-3; 39, 4, 1-5, 2). O presbítero Numídico foi inserido no clero de Cartago e destinado a concorrer ao episcopado futuramente Ep., 40, III.

45 Ep., 41.

46 Ep. 41.

47 Ep., 43, I - III.

48 Ep., 41, II, 1; 42; 43, I, 2.

49 Décio foi morto em junho de 251, em luta contra os godos, mas a ação persecutória imperial cessou antes de sua morte. Cipriano, no entanto, não retornou a Cartago logo que a perseguição terminou, pois sentia medo de uma ação popular em relação ao seu retorno Ep., 43, IV, 2.

50 De acordo com Campos, Cipriano permaneceu em seu desterro voluntário por 15 (quinze) meses. CAMPOS, Julio. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Madrid: BAC, 1964, p. 13.

51 Ep., 30, III, 1.

52 *De lapsis*, 7; 8; 9; 27; 28; 36.

Os eclesiásticos que optaram por rebatizarem os *lapsi* sem a exigência da penitência, Cipriano classificou-os como “agentes de Satã”, pois ao darem a paz imediatamente, sem o cumprimento do ato penitencial, bloqueavam, segundo o bispo, o único acesso destes à salvação^{53,54}

⁵³ *De lapsis*, 15; 16; 34; Ep. 43, II, 2 - III, 2; 59, XII, 2 - XIII, 2. Escrevendo aos confessores romanos recentemente reconciliados à Igreja, uma vez que estiveram inclinados a alinhar-se com Novaciano e não a Cornélio, como bispo legítimo de Roma, Cipriano, na carta 54, menciona dois *libelli* que foram enviados à igreja romana e que tinham sido lidos recentemente em Cartago. Um desses *libelli* era o tratado *De lapsis* e o outro era o *De catholicae Ecclesiae unitate*. Provavelmente o *De lapsis* foi escrito antes do concílio africano que se reuniu em março, após a Páscoa de 251. Na *Epistula* 55, em que são reportadas as decisões tomadas nesse concílio, Cipriano revela que, após um exame caso por caso, os *lapsi* deveriam ser novamente readmitidos à comunhão. A leitura do libelo na abertura do concílio de 251 é apenas uma suposição. Se assim for, Cipriano teria mudado de opinião a respeito dos *lapsi*, como ele reconhece na *Epistula* 55, na qual defende sua mudança de posição. Antes disso, Cipriano compunha o grupo dos “rigoristas”, ou seja, ele não admitia a restituição dos apóstatas à Igreja de nenhuma forma. Em relação ao plano da obra, a introdução do tratado, capítulos I ao IV, é, primeiramente, um cântico de ação de graças e alegria que celebra o fim da perseguição e o retorno de todos os proscritos, os quais podiam se sentir livres: primeiramente os confessores e, depois, todos os cristãos que se mantiveram-se fiéis aos seus compromissos. Mas logo depois segue-se um lamento pelas perdas e danos que a igreja de Cartago sofreu na pessoa daqueles que renunciaram à fé e sucumbiram ao ataque do *inimicus*. A segunda parte da introdução (capítulos V ao XXXVIII) e o restante da obra (capítulos XXIX ao XXXV) desenvolvem-se sob a forma de uma longa e detalhada observação dos danos causados pelos apóstatas dentro da Igreja depois de um vigoroso apelo endereçado àqueles que não executaram uma penitência plena. É notável, entretanto, que, na conclusão do tratado, Cipriano volta a encorajar os arrependidos a se “armar para novos combates”, desta vez, vitoriosos. É digno destacar que, quando da composição do tratado, a perseguição de Décio já se encontrava em refluxo. Provavelmente os emissários imperiais enviados às cidades e às aldeias do Império para monitorar o cumprimento dos sacrifícios determinados no edito de Décio foram desmobilizados cerca de doze meses depois que o imperador promulgou suas leis. As circunstâncias enfrentadas por Cipriano e seus colegas nesse período eram sem precedentes. Como agir diante de uma grande quantidade de cristãos, leigos e clérigos, que haviam apostatado e agora exigiam em coro a sua readmissão na Igreja? De acordo com a tradição cartaginesa a apostasia era um pecado imperdoável contra Deus. Somente Cristo poderia perdoá-lo e não um intermediário.

⁵⁴ *De catholicae ecclesiae unitate*, 1, 2, 3. O *De catholicae Ecclesiae unitate* contém 26 capítulos e, de acordo com Campos, foi o tratado de Cipriano que exerceu influência mais duradoura na Igreja. CAMPOS, Julio. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Madrid: BAC, 1964, p. 142. Uma das características mais evidentes nessa obra é a reflexão de Cipriano sobre diversos temas eclesiásticos, como a questão dos apóstatas e o rebatismo dos mesmos. Outra particularidade é a conexão desse tratado com os assuntos discutidos em outros tratados e também nas *epistulae*. A obra foi elaborada no contexto da perseguição de Décio, em 249, que deu origem à controvérsia em torno dos *lapsi* que foram excomungados pelo bispo, mas readmitidos na Igreja pela intervenção dos confessores. Cipriano interveio no sentido de tentar livrar a congregação dos indivíduos considerados impuros, capazes de contaminar e colocar em risco a unidade da igreja cartaginesa. Com tal intuito, Cipriano lança mão de admoestações e prescrições disciplinares, redigindo, por

É nesse contexto, caracterizado por conflitos de poder e de desobediência da autoridade episcopal – não somente na comunidade cartaginesa, mas, de uma maneira geral, em todas as congregações africanas –, que em abril de 251, provavelmente um mês após a Páscoa, os bispos da África reuniram-se em Cartago para elaborar uma norma acerca da reconciliação dos *lapsi*. Na ocasião, Cipriano teve a oportunidade de apresentar os dois tratados que havia elaborado e nos quais discutia a questão do rebatismo: o *De catholicae Ecclesiae unitate* e o *De lapsis*.⁵⁵

Ao final do concílio, os bispos africanos optaram pela postura “moderada”, já adotada por Cipriano e pelos presbíteros romanos, ou seja, a de que todos os *lapsi* poderiam ser readmitidos na comunhão da Igreja, desde que cumprissem com a penitência.⁵⁶

Além do problema relativo ao rebatismo e aceitação dos apóstatas, Cipriano teve que lidar com o conflito com os cismáticos. Privato, que era bispo de *Lambaesis*, cidade situada na atual Argélia, havia sido deposto há alguns anos e, diante da conjuntura, organizou um colégio de bispos apóstatas, congregando, assim, um grupo laxista na África.⁵⁷ Além deste problema na Igreja africana, os bispos reunidos no concílio cartaginês de 251 tiveram que lidar ainda com outra questão: a disputa episcopal em Roma entre Cornélio e Novaciano. Cipriano e os bispos reunidos apoiaram Cornélio como bispo legítimo de Roma, que ocupou a cátedra romana de 251 a 253.⁵⁸ Assim como Cornélio e os bispos africanos, a

essa razão, o *De catholicae Ecclesiae unitate*, a fim de incentivar os cristãos a manter a unidade eclesial. SINISCALCO, Paolo; MATTEI, Paul. Introduction. In: SINISCALCO, Paolo; MATTEI, Paul. *Cyprien de Carthage. L'unité de L'Église (De Ecclesiae catholicae unitate)*. Sources Chrétiennes, n. 500, Paris: Les éditions Du Cerf, 2006, p. 32. Para maiores informações, ver: SOARES, Carolline da Silva. Entre manuscritos e impressos do Corpus Cypriani: a transmissão das obras de Cipriano de Cartago. In: BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; CARVALHO, Luiza Helena Rodrigues de Abreu; LEITE, Leni Ribeiro (org.). *Estudos em tradução e recepção dos clássicos*. Vitória: Letras-Ufes, 2020.

⁵⁵ GARCÍA MAC GAW, Carlos. La Carta 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago. *Gérion*, Madrid, n. 17, p. 483, 1999.

⁵⁶ Ep. 55, XVII, 3.

⁵⁷ Ep., 59, X, 1.

⁵⁸ Até este momento, Novaciano havia mantido boas relações com a comunidade africana, fato que levou Cipriano a postergar o reconhecimento do episcopado de Cornélio. GARCÍA MAC GAW, Carlos. La Carta 59 de Cipriano y el conflicto entre

coligação de Novaciano rejeitava a ideia de reconciliar prontamente os *lapsi*, mas, contrariamente ao grupo liderado por Cipriano, foram considerados mais rigoristas (puristas), pois apregoaram a não concessão do perdão aos apóstatas, em nenhuma hipótese, nem mesmo sob penitência e risco de morte.⁵⁹ Novaciano enviou cartas aos bispos africanos atacando as práticas de Cornélio. As acusações foram respondidas por Cipriano na *Epistula* 55, na qual Cipriano acusou Novaciano de dificultar a reconciliação de todos os *lapsi* penitentes, quando estes se encontravam perto da morte.⁶⁰

Ao mesmo tempo, o grupo laxista, encabeçado por Privato de *Lambaesis*, consolidava a sua posição na África, agregando outros bispos depostos. Em maio de 252, esta coligação ordenou Fortunato – antigo presbítero cartaginês – como bispo laxista de Cartago, desafiando, assim, mais uma vez, a autoridade episcopal de Cipriano.⁶¹ Nesse ínterim, o diácono Felicíssimo, um dos líderes do movimento “rebelde” em Cartago e partícipe do grupo laxista, foi enviado a Roma a fim de consultar Cornélio e buscar o reconhecimento da “nova Igreja”, pedido este que não foi aceito pelo bispo romano.⁶² Ademais, por outro lado, havia a figura de Máximo, antigo presbítero da Igreja romana e representante da ala rigorista, que havia sido ordenado por Novaciano para desafiar a autoridade episcopal de Cipriano em Cartago.⁶³

Cipriano e seus colegas estavam, então, sob o ataque de ambos os lados. De um lado, o bispo purista de Cartago, Máximo, denunciava a ruína da pureza da Igreja cartaginesa. Segundo ele, não só aqueles que compraram libelli de sacrifício (*libellatici*) foram admitidos à Igreja, mas, de igual modo, os *sacrificati* e os *thurificati*,

las sedes de Roma y Cartago... *Op. cit.*, p. 481 e ss; BÉVENOT, Maurice. Cyprian and his recognition of Cornelius. *The Journal of Theological Studies*, v. 28, n. 2, p. 354, 1977.

59 De acordo com diretrizes de Novaciano, não se fez distinção entre o *lapsi* que havia apostatado por ter, de fato, sacrificado aos deuses (*sacrificati*) e entre aquele que havia adquirido um libelo (*libellatici*), pois ambos haviam falhado ao confessar a fé em Cristo.

60 Ep., 21, III, 2; 13, VI; 11, III-VII; 15, II, 1; 16, I, 2; 17, I, 2.

61 Ep., 59, X.

62 Cornélio permitiu que a delegação de Felicíssimo se apresentasse ao clero, mas se recusou a aceitar as suas decisões. Ep., 59, I, 1 – II, 5.

63 Ep., 59, IX, 2; 53; 51, I, 1; 44, I, 1; 50, I, 1.

que tinham sido reconciliados na comunhão erroneamente.⁶⁴ De outro lado, Fortunato, o bispo laxista de Cartago, atacava os bispos moderados apregoando que estes colocavam em perigo a salvação dos apóstatas, excluindo-os da comunhão até que estivessem em perigo de morte.⁶⁵

Estevão passou a ocupar o episcopado em Roma em maio de 254, o qual passou, então, a conflitar com Cipriano em todas as questões decorrentes da perseguição. Em desacordo com a política de Cipriano (moderado), Estevão decidiu perdoar os *lapsi*, sem exigir a penitência, colocando-se do lado dos laxistas. Essa série de desacordos definiu o terreno de um amargo conflito entre as Igrejas de Roma e Cartago acerca do batismo realizado pelos bispos que estavam fora da Igreja, ou seja, por aqueles que foram considerados cismáticos e heréticos.⁶⁶

A Igreja africana, no início do terceiro século, havia seguido a prática romana de aceitar convertidos originalmente batizado em uma comunidade dissidente,⁶⁷ apenas com a imposição das mãos do bispo.⁶⁸ No entanto, nos dois concílios realizados depois, provavelmente em 220 e na década de 230,⁶⁹ os bispos africanos tinham decidido que, doravante, eles exigiriam destes convertidos um novo batismo na verdadeira Igreja.⁷⁰

Assim, o estabelecimento dos rigoristas e dos laxistas, afirmando a fé trinitária e discordando apenas no que dizia respeito à disciplina penitencial, levou ao revivamento da questão do rebatismo dos hereges na África. A questão, portanto,

64 Ep., 55, XIII, 1.

65 Ep., 59, XVI, 1-2.

66 DUNN, Geoffrey D. *Cyprian and the bishops of Rome: questions of Papal Primacy in the Early Church*. Strathfield: St. Pauls Publications, 2007, p. 118 e ss; GARCÍA MAC GAW, Carlos. La Carta 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago... *Op. cit.*, p. 479.

67 Como os marcionitas e os montanistas.

68 Ep., 70, I, 2; 72, II, 1; e, 73, XIII, 1.

69 Ep., 71, IV, 1; 73, III, 1.

70 Embora Cipriano tentasse esconder o fato, Firmiliano de Cesarea, explicou que, ao contrário dos asiáticos, os africanos haviam, de fato, alterado a sua prática no concílio. Ep., 75, XIX, 3.

era saber se os bispos poderiam exigir se uma pessoa que havia sido batizada em alguma das comunidades dissidentes deveria se submeter novamente ao batismo como uma condição de admissão na verdadeira comunhão. Cipriano julgava indispensável rebatizá-los, já que não considerava válido o batismo ministrado por bispos heréticos, pois não faziam parte da verdadeira Igreja. Segundo a política romana, ao contrário, o batismo recebido nas comunidades dissidentes possuía valor, bastando a imposição das mãos do bispo no momento do regresso à Igreja para torná-lo plenamente eficaz, transmitindo-se, assim, o dom do Espírito Santo.⁷¹

Em resposta às dúvidas e objeções de diversos bispos espalhados por toda a África romana, Cipriano escreveu uma série de *epistulae*, algumas em seu próprio nome e outros em nome de seus colegas da *Africa Proconsularis*, defendendo a exigência de um novo batismo.

Cipriano e a defesa da autoridade episcopal: entre tramas de poder

Diante do exposto, podemos perceber que durante o episcopado de Cipriano desenrolou-se um conflito político entre ele e alguns eclesiásticos, seja com Estevão, enquanto bispo de Roma, seja com aqueles considerados heréticos, cismáticos e rebeldes. Além das controvérsias entre Roma e Cartago, o conflito dentro da própria comunidade cartaginesa contribuiu ainda mais para a desagregação da unidade eclesial. Essa foi, sem sombra de dúvida, a maior preocupação de Cipriano, sobretudo no que dizia respeito às questões disciplinares que ameaçavam o bispado como um todo e, num plano mais local, a sua própria autoridade episcopal.

Faz-se oportuno esclarecer que entendemos o conceito de conflito como “o controle sobre os *recursos escassos*” e que “estes recursos são identificados no poder, na riqueza e no prestígio”.

⁷¹ A prática romana acabou por prevalecer e recebeu, mais tarde, uma justificativa teológica, através da distinção entre validade e eficácia do batismo. SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987, p. 167.

[Ademais,] existe um acordo sobre o fato de que o conflito é uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que implica choques para o acesso e a distribuição de recursos escassos.⁷²

No caso dos conflitos políticos, “o recurso mais ambicionado [é] o controle dos cargos em competição”.⁷³ No nosso caso, isto é, no conflito político que surgiu entre Cipriano e seus correligionários, o que estava em jogo era o poder, nomeadamente, o poder episcopal,⁷⁴ a dizer, o cargo de *epískopos*, veementemente defendido por Cipriano em suas obras.

Cipriano colocou no centro do conflito o problema das relações de poder e de autoridade. Entendemos *poder* em seu significado mais geral, ou seja,

a palavra *poder* designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou fenômenos naturais.⁷⁵

Entretanto, “não existe *poder*, se não existe, ao lado do indivíduo ou grupo que o exerce, outro indivíduo ou grupo que é induzido a comportasse tal como aquele deseja”, desse modo, “o poder social não é uma coisa ou a sua posse: é uma relação entre pessoas”. Além disso, “a noção de autoridade constitui um dos termos cruciais da teoria política, por ter sido usada em estreita conexão com a noção de poder”.⁷⁶

Assim, o problema maior que havia dominado o período da perseguição de Décio e que continuou ao término da mesma, envolvia a usurpação da autoridade episcopal por um grupo de presbíteros, alguns dos quais já haviam se oposto a eleição de Cipriano. Usando de suas posições e do poder enquanto líderes do ritual eucarístico,⁷⁷

⁷² RIGALIA, Ida. Conflito. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988, p. 225.

⁷³ *Ibidem*, p. 255.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 255.

⁷⁵ STOPPINO, Mario. Autoridade. In: BOBBIO, Norberto.; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988, p. 933 *et seq.*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁷⁷ Ep., 5, II; 16, IV, 2.

uma vez que o bispo da comunidade se encontrava ausente – Cipriano havia se autoexilado –, eles receberam de volta à comunhão os *lapsi* que possuíam uma carta de paz (*libelli paci*) dada pelos mártires.⁷⁸ Eles não exigiram que os apóstatas cumprissem com a penitência, e nem esperaram o retorno do bispo e o fim da perseguição, como Cipriano havia instruído.⁷⁹

A submissão e fidelidade à Igreja era uma forma de confessar a Cristo e reconhecer que ele havia conferido poder a Pedro e aos bispos, como sucessores deste, para tudo “ligar e desligar na terra”. Os cismáticos buscaram, então, o controle sobre o prestígio e o poder episcopal, entendido aqui como um *recurso escasso*, em *competição*, desencadeando, de tal forma, um conflito com Cipriano. Ao erguerem uma “nova Igreja”, rejeitaram a ordenação divina. A unidade da igreja, construída sobre o bispo e a comunhão eucarística, tornou-se, então, o foco do debate. Cipriano argumentou que quem estava contra os sacerdotes de Cristo, estava contra o próprio Cristo:

por acaso pode estar com Cristo quem está contra os sacerdotes de Cristo, quem rompe com o clero e seu povo? Este tal levanta armas contra a Igreja, resiste contra as disposições de Deus. Inimigo do altar, rebelde contra o sacrifício de Deus, a favor da fé pérfida e da religião sacrílega, servidor desobediente, filho ímpio, irmão traidor, depreciando os bispos e abandonando os sacerdotes de Deus, se atreve a levantar outro altar, a proferir súplicas ilegítimas, a profanar com falsos sacrifícios a verdadeira hóstia do Senhor, sem dar-se conta que quem se opõe às prescrições do Senhor, por sua audaz temeridade é sancionado com castigo de Deus.⁸⁰

Por isso, depois de sua volta à Cartago, Cipriano procurou restabelecer as estruturas que guiavam a vida comum dos cristãos em face do desafio de sua liderança e da divisão na Igreja. Cipriano foi um bispo preocupado sobremaneira com a situação de seu rebanho e com os problemas advindos com a perseguição. No plano doutrinal, sua principal preocupação diz respeito à eclesiologia,

78 Ep., 39, I; 59, XII, 1-2.

79 Ep., 8, II, 3.

80 *De catholicae ecclesiae unitate*, 17.

sobretudo à questão da unidade e da administração da Igreja. A *Ecclesia*, para ele, era una e indivisível. Portanto, era necessário repelir os cismáticos e hereges, prezando pela unidade, simbolizada, no plano local, pela existência do *epískopos*.

Podemos dizer que a autoridade de Cipriano se constituía como um poder legítimo, uma vez que ele foi eleito bispo de Cartago pelos fiéis da comunidade e confirmado por outros bispos. Afirmar que

uma pessoa tem autoridade não é dizer que efetivamente tem poder, mas que a fórmula política (isto é, os símbolos políticos que dão a legitimidade do poder) que atribui poder e que aqueles que aderem à fórmula esperem que aquela pessoa tenha poder e consideram justo e correto o exercício que ela faz dele.⁸¹

Segundo Stoppino, “como poder legítimo, a autoridade pressupõe um juízo de valor positivo em relação com o poder”.⁸² Ademais, a expressão *poder legítimo* deve ser entendida como “poder considerado legítimo por parte dos indivíduos ou grupos que participam da mesma relação de poder”.

[No entanto,] a fim de que a relação de autoridade possa prosseguir, ocorre que, de tempos a tempos, seja reafirmada ostensivamente a qualidade da fonte do poder à qual é atribuído o valor que funda a legitimidade.⁸³

[De tal forma,] as relações de mando e de obediência, [...], tendem a se basear não só em fundamentos materiais ou no mero hábito de obediência dos súditos, mas também e principalmente num específico fundamento de legitimidade.⁸⁴

Este poder, considerado legítimo, é, muitas vezes, designado pela palavra *autoridade*.⁸⁵ O poder – episcopal – de Cipriano está, de

81 STOPPINO, Mario. Autoridade. In: BOBBIO, Norberto.; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política...* Op. cit., p. 93.

82 *Ibidem*, p. 90.

83 *Ibidem*.

84 Cf. *Ibidem*.

85 STOPPINO, Mario. Poder. In: BOBBIO, Norberto.; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988, p. 938. De tal modo, “a continuidade [da] autoridade carismática de um chefe religioso requer, de vez em quando, a realização de ações extraordinárias ou milagrosas que possam confirmar a crença de que o chefe possui a *graça divina*”. STOPPINO, Mario. Autoridade. In: BOBBIO, Norberto.; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política...*

acordo com as Escrituras, baseado e calcado na cátedra de Pedro, por isso configura-se como um *poder legítimo*.

Cipriano insistia na ideia de que Cristo havia estabelecido a autoridade do bispo como o pilar da unidade da igreja local. No âmbito geral, essa autoridade manifestava-se pelo unânime acordo do episcopado. Quanto à primazia do sucessor de Pedro, Cipriano reconhecia o bispo de Roma como possuidor de uma preeminência honorífica, mas se recusava a atribuir-lhe um primado de jurisdição.⁸⁶

Cipriano centrou suas críticas nas questões disciplinares. Sabemos que o problema acerca das questões disciplinares na Igreja não era um tema novo discutido entre os líderes eclesiásticos, porém, assumiu maior veemência nessa época, diante da necessidade de definir a atitude a ser tomada em relação aos *lapsi* e aos cismáticos. O cisma afetou a unidade da Igreja do ponto de vista institucional, o que significou a perda do poder de gestão que manejava cada um dos bispos em sua comunidade local. A construção do poder se assentou especificamente sobre um ordenamento topológico institucional, ainda que tivesse como pano de fundo uma discussão teológica.⁸⁷ Assim, a união entre Novato e Novaciano, que possuíam opiniões distintas acerca dos *lapsi*, correspondeu à ligação entre Cipriano e Cornélio. O fato de Novaciano ter se aliado a Novato não quer dizer que pensavam da mesma maneira, mas sim que era necessário um suporte ao grupo opositor a Cipriano. Pensamos que a união entre os cismáticos e o consequente apoio de Novato à eleição de Novaciano, como bispo de Roma, acirrou a situação cismática da Igreja cartaginesa.

Assim, “quando um [grupo] entra em conflito com o outro, ele também contesta as categorias fundamentais que dão poder a sua dinâmica”, de tal modo “o poder será então invocado para

Op. cit., p. 90.

86 SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo...* *Op. cit.*, p. 168.

87 GARCÍA MAC GAW, Carlos. La Carta 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago... *Op. cit.*, p. 492.

atacar as pretensões categoriais rivais”,⁸⁸ e contribuir na defesa de uma determinada categoria, no caso a de *epískopos*.

Diante da atuação de Cipriano podemos sustentar a ideia de que o contexto de crise na Igreja, representado, sobretudo, pelos períodos de perseguição, foi essencial para deflagrar diversos conflitos político-religiosos dentro da *Ecclesia*, os quais levaram Cipriano a intervir como agente regulador e ordenar a comunidade cartaginesa com vistas a defender a unidade da Igreja e o poder episcopal, manter a disciplina e definir o cristão “puro”.⁸⁹

Além disso, a prática do rebatismo continuou a ser uma questão muito debatida dentro da Igreja africana. Depois da perseguição de Diocleciano e no início do século IV, tornou-se um dos temas usados pelos donatistas⁹⁰ para identificarem-se com a herança de Cipriano, em oposição à Igreja católica na África, que seguiu a prática romana de aceitar os cismáticos e heréticos através da imposição das mãos.

Referências:

Documentação Primária Impressa

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas. Introducción. Traducción y notas de Maria Luisa García Sanchidrián*. Madrid: Gredos, 1998.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras de San Cipriano, Tratados, Cartas. Introducción, versión y notas de Julio Campos*. Madrid: BAC, 1964.

⁸⁸ Cf. WOLF, Eric. *Antropologia e poder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, p. 338.

⁸⁹ Acerca do período de crise que Cipriano vivencia no século III d.C., ver: SOARES, Carolline da Silva. O testemunho de Cipriano de Cartago acerca da crise do século III no norte da África. In: SILVA, Semíramis Corsi; ANTIQUEIRA, Moisés (org.). *O Império Romano no século III: crises, transformações e mutações*. São João do Meriti: Desalinho, 2021.

⁹⁰ Para maiores informações sobre os Donatistas, ver a obra de Gonçalves: GONÇALVES, José Mário. Conflito e convivência entre donatistas e católicos a partir do epistolário de Agostinho de Hipona. *Ágora*, v. 30, 2019; *Idem*. Uma questão de poder: a repressão aos donatistas na Epistula 173 de Agostinho de Hipona. *Reflexus*, v. 12, 2018; *Idem*. O conflito entre católicos e donatistas no Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem de Agostinho de Hipona. *Ágora*, v. 23, 2016.

Obras de apoio

BÉVENOT, Maurice. Cyprian and his recognition of Cornelius. *The Journal of Theological Studies*, v. 28, n. 2, p. 346-359, 1977.

BURNS JÚNIOR, J. Patout. *Cyprian the bishop*. London: Routledge, 2002.

CABRAL, Gustavo César Machado. Do ordo à cognitio. *Revista informação legislativa*, Brasília, n. 194, p. 227-239, 2012.

CAMPOS, Julio. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Madrid: BAC, 1964, p. 5-134.

DUNN, Geoffrey D. *Cyprian and the bishops of Rome: questions of Papal Primacy in the Early Church*. Strathfield: St. Pauls Publications, 2007.

DUNN, Geoffrey D. The White crown of works: Cyprian's early pastoral ministry of almsgiving in Carthage. *Church History*, n. 73, v. 4, p. 715-740, 2004.

FRIGHETTO, Renan. *Exílio e exclusão política no Mundo Antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (século II A.C. – VI D.C.)*. Jundiá: Paco Editorial, 2019.

GARCÍA MAC GAW, Carlos. La Carta 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago. *Gérion*, Madrid, n. 17, p. 479-496, 1999.

GONÇALVES, José Mário. Conflito e convivência entre donatistas e católicos a partir do epistolário de Agostinho de Hipona. *Ágora*, v. 30, p. 16-27, 2019.

GONÇALVES, José Mário. O conflito entre católicos e donatistas no Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem de Agostinho de Hipona. *Ágora*, v. 23, p. 77-87, 2016.

GONÇALVES, José Mário. Uma questão de poder: a repressão aos donatistas na Epistula 173 de Agostinho de Hipona. *Reflexus*, v. 12, p. 611-626, 2018.

MCGOWAN, Andrew. Discipline and diet: feeding the martyrs in Roman Carthage. *The Harvard Theological Review*, v. 96, n. 4, p. 455-476, 2003.

NOVÁS CASTRO, María del Mar. La persecución según Cipriano de Cartago. *Scripta Fulgentina*, n. 9-10, p. 181-204, 1995.

RHEE, Helen. *Early Christian literature: Christ and culture in the second and third centuries*. New York: Routledge, 2005.

RIGALIA, Ida. Conflito. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

SINISCALCO, Paolo; MATTEI, Paul. Introduction. In: CYPRIEN DE CARTHAGE. *L'unité de L'Église* (De Ekklesiae catholicae unitate). Sources Chrétiennes, n. 500, Paris: Les éditions Du Cerf, 2006.

SOARES, Carolline da Silva. Decio Restitutor sacrorum: el testimonio de Cipriano de Cartago sobre las medidas persecutórias de Decio. In: LAHAN COHEN, Rodrigo. *Perspectivas interdisciplinarias sobre el Mundo Grecolatina*. Buenos Aires: Rthesis, 2017, p. 311-318.

SOARES, Carolline da Silva. Entre manuscritos e impressos do Corpus Cypriani: a transmissão das obras de Cipriano de Cartago. In: BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; CARVALHO, Luiza Helena Rodrigues de Abreu; LEITE, Leni Ribeiro (org.). *Estudos em tradução e recepção dos clássicos*. Vitória: Letras-Ufes, 2020, p. 102-115.

SOARES, Carolline da Silva. O testemunho de Cipriano de Cartago acerca da crise do século III no norte da África. In: SILVA, Semíramis Corsi; ANTIQUEIRA, Moisés (org.). *O Império Romano no século III: crises, transformações e mutações*. São João do Meriti: Desalinho, 2021, p. 167-187.

SPLÊNDIDO, Mariano. Los esclavos frente al martirio: una lectura del fenómeno desde las actas martiriales de finel del siglo II d.C. *Cuadernos de Teología*, v. 28, p. 207-224, 2009.

STOPPINO, Mario. Autoridade. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988, p. 88-94.

STOPPINO, Mario. Poder. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988, p. 933-943.

WOLF, Eric. *Antropologia e poder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.



O ctônico feminino na Inglaterra alto-medieval:

o inferno e o corpo feminino no Manuscrito
Junius 11 (Bodleian Library MS. Junius 11)

Gesner Las Casas Brito Filho¹

O objetivo deste artigo é mapear de que formas o feminino é apresentado ligado ao inferno no Manuscrito Junius 11 tanto em texto quanto em arte. Além disso, pretende-se analisar as representações do gênero feminino presentes na sociedade da Inglaterra da Alta Idade Média, cotejando diversas outras fontes históricas do mesmo período. Este artigo trata-se de uma versão expandida de uma seção de nossa tese de doutorado: “The relationship between heaven, hell and earthly world in MS Junius 11 (Oxford Bodleian Library, MS Junius 11)”, defendida em 2019 à University of Leeds, Reino Unido com bolsa CAPES, e publicada no site repositório de teses Whiterose.²

O Manuscrito Junius 11

Bodleian Library MS. Junius 11 é um manuscrito em uma única cópia produzido por volta do ano mil. Sua datação aproximada e possível local de produção pode ser inferido pelo uso da escrita minúscula quadrada anglo-saxônica, utilizada entre os anos 920 e 1020, conectada aos desenvolvimentos da escrita durante o reinado

¹ Doutor em História Medieval, University of Leeds, Reino Unido / CAPES (2019). Mestre em História Social, FFLCH-USP (2014). Membro do LABORA-USP e do INSULÆ. E-mail: gesnerlascasas@gmail.com

² Cf. BRITO FILHO, G. L. C. *The relationship between the earthly world, heaven and hell in Oxford, Bodleian Library MS Junius 11*. PhD thesis, University of Leeds, 2018.

de Alfred e ao processo de ascensão da casa de Wessex como monarcas de toda a Inglaterra alto-medieval.³ Foi escrito provavelmente em Winchester, na Inglaterra da Alta Idade Média, durante ou após o reinado do rei Edgar que aconteceu entre 959-975.⁴ O manuscrito contém paráfrases poéticas escritas em vernáculo (inglês antigo) de alguns livros bíblicos canônicos e apócrifos.⁵ Há um consenso geral entre os estudiosos sobre uma possível subdivisão do manuscrito em dois livros:

Liber I: *Genesis* - problematicamente dividido entre *Genesis A and B*^{6,7} *Exodus* e *Daniel*.

Liber II: *Christ and Satan*.

Ao fim do poema *Christ and Satan* na página 229 há o seguinte escrito como *explicit*: “Finit Liber II. Amen” (tradução: fim do livro II. Amém). O folio final do poema *Daniel* foi perdido, impossibilitando-se saber se havia um *explicit* do Liber I.⁸ *Genesis*, *Exodus* and *Daniel* foram escritos pelo primeiro escriba entre as patinas 01 a 212, o livro I. O poema *Christ and Satan*, o livro II, foi escrito por três diferentes escribas: segundo escriba (páginas 213 a 215); terceiro escriba (páginas 216 a 228); quarto escriba (página 229). O manuscrito tem um total de 116 folhas, com o tamanho de 324 mm x 180 mm com uma área escrita de 225mm x 130 mm aproximadamente.

Há diversos estudos sobre os textos de MS Junius 11, porém as iluminuras deste manuscrito foram muito pouco estudadas até

3 ROBERTS, J. *Scripts Used in English writings up to 1500*. London: The British Library, 2008, p. 39.

4 Cf. BRITO FILHO, G. L. C. *The relationship between the earthly world, heaven and hell in Oxford, Bodleian Library MS Junius 11... Op. cit.*

5 Cf. LOCKETT, L. An Integrated Re-Examination of the Dating of Oxford. Bodleian Library, *Anglo-Saxon England*, v. 31, jun. 11, 2002.

6 Cf. WRENN, C. L. *A Study of Old English Literature*. New York: Norton, 1967, p. 99.

7 LUCAS, P. S. ‘Some Aspects of ‘Genesis B’ as Old English Verse’. *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, v. 88, 1988.

8 Cf. HALL, J. R. ‘The Old English Epic of Redemption: the Theological Unity of MS Junius 11’. *The poems of MS Junius 11: basic readings*. Ed. R. Liuzza. London: Routledge, p. 21, 2002.

o momento. O manuscrito contém 48 ilustrações nas primeiras 88 páginas, 16 das quais ocupam uma página cheia. Dois artistas desenharam as iluminuras, todas localizadas no início do poema *Genesis*. Há 98 espaços em branco, até a página 212, ao fim do poema *Daniel*. Há 13 espaços para iluminuras no poema *Exodus* e 33 no poema *Daniel*. Não há espaço em branco deixado para ilustrações nas páginas do poema *Christ and Satan*, ainda que alguns autores defendam que possa ter havido uma seção de desenhos como prefácio do livro II.⁹

Um Panorama sobre a mulher na Inglaterra da Alta Idade Média

De forma geral na Inglaterra alto-medieval as mulheres estavam sujeitas ao controle masculino através de um estatuto de tutela. Ainda assim, os documentos oficiais como legislações, testamentos e contratos demonstram que as mulheres possuíam legalmente o direito de propriedade e direito de autoridade sobre estas propriedades.¹⁰ Os topônimos dados em memória de mulheres proeminentes à algumas localidades demonstram este fato.¹¹ As leis do período também demonstram que havia direitos específicos para as mulheres. As mulheres eram responsabilizadas tanto quanto aos homens por seus atos em caso de crimes. O estupro contra mulheres livres ou escravas era duramente penalizado nas leis do rei Alfred e a compensação era paga diretamente à mulher que sofreu ao crime. As mulheres também eram consideradas testemunhas as quais se acreditar em um julgamento, seus juramentos, seus depoimentos eram considerados válidos, principalmente para autodefesa. No *Domesday Book* de 1086, algumas mulheres aparecem como donas de algumas das maiores propriedades do território inglês. Porém,

9 KARKOV, C. E. *Text and picture in Anglo-Saxon England: narrative strategies in the Junius 11 Manuscript*. Cambridge University Press: Cambridge, p. 206, 2001.

10 MEYER, M. A. *Land Charters and the Legal Position of Anglo-Saxon Women in The Women of England - from Anglo-Saxon times to the present: interpretive bibliographical essays*. Hamdon: Archon Books, 1979.

11 STENTON, F. M. Presidential Address: The Historical Bearing of Place-Name Studies: The Place of Women in Anglo-Saxon Society. *Transactions of the Royal Historical Society*, 25, 1, 1943.

o recorte de classe e renda mostra que as mulheres da nobreza possuíam mais direitos do que as de classe baixa ou escravas. As mulheres escravas eram utilizadas para colher milho, serviços domésticos, ama de leite, tecelãs e costureiras. As esposas dos ceorls (homens livres de baixo nível social) e níveis acima da sociedade inglesa alto-medieval administravam às casas.¹² Um símbolo deste ofício feminino é o grande número de *girdle-hangers*, em tradução literal: cabide de cinto. Os *girdle hangers* eram uma espécie de chaveiro preso ao cinto das mulheres (Imagem 01). Provavelmente não eram um artefato funcional, mas possuíam um status social. Há um debate acadêmico se as chaves eram funcionais ou não, ou eram um adorno feminino que garantiria status para a mulher.¹³ Porém, há um consenso de que as mulheres das camadas sociais mais altas eram responsáveis pela administração das casas. Esta proeminência nas tarefas de manutenção das casas, o que se chamaria hoje de economia doméstica, não somente na execução, mas no gerenciamento e liderança, pode ser confirmada também por outras fontes. Há referências ao fato de que as mulheres eram responsáveis pelo bordado, e isto aparece em inúmeras referências literárias ou até mesmo na Tapeçaria de Bayeux. A conexão entre inferno e o poder feminino poder ser verificado, na ideia de inferno como uma casa, pois as mulheres eram guardiões da casa, a vida doméstica, do material, oposto ao salão real e ao prédio da igreja. Na *Liber Vitae*, de 1031, (imagem 02) que conta a construção da nova Catedral de Winchester, e inclui no início de seu texto uma citação à queda de Lúcifer, há uma imagem, onde o inferno é trancado à chave por um anjo e é possível ver uma boca do inferno, assim como aparece diversas vezes nas imagens do manuscrito Junius 11, como veremos a seguir.

Com a fundação de monastérios nos séculos VII e VIII dirigidos por abadessas, as mulheres conquistaram posições de poder dentro

¹² HOUGH, C. 'Women'. In: LAPIDGE, M. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 1998, p. 485 et seq.

¹³ Cf. FELDER. *Girdle-Hangers 5th- and 6th-century England. A Key to Early Anglo-Saxon Identities*. This dissertation is submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Division of Archaeology, University of Cambridge, 2014.

da hierarquia da Igreja na Inglaterra alto-medieval. Figuras como Hild of Whitby, Cuthburg of Winborne e Santa Æthelthryth of Ely, Leobgyth, Eadburg e Bugga ascenderão ao poder eclesiástico.¹⁴ Há evidências de que o nível de alfabetização fosse maior entre as mulheres dentro da Igreja do que entre os homens do clero.¹⁵ Com relação ao poder político efetivo, um dos casos emblemáticos é o da filha do rei Alfred, Æthelflæd (870-918) que foi Lady da Mércia após a morte de seu esposo, Æthelred em 911, até 918 - ano de sua morte. A extensão de seu poder efetivo é controversa. Porém, segundo as fontes do período, sobretudo a Crônica Anglo-saxã, o registro é de que apesar da Mércia aparentemente haver aceitado a supremacia de Wessex nas figuras de seu pai Alfred até 899 e de seu irmão Edward até 918, a Mércia tinha uma autonomia real de administração local, como por exemplo, nas guerras contra os galeses e contra os nórdicos invasores. A Mércia foi um dos reinos ingleses do período no qual diversas ocasiões as mulheres estiveram no poder.¹⁶ Há que se considerar que a Crônica Anglo-saxã se trata de um registro oficial, ou seja, uma interpretação da própria época e, portanto, pode não haver retratado, ainda que pareça o contrário, fielmente os nomes e fatos tal qual ocorreram, especialmente com relação ao poder político das mulheres.¹⁷

O Feminino no Inferno em Junius 11

O inferno aparece no manuscrito Junius 11 em 3 momentos. No poema *Genesis* o inferno é apresentado em texto e imagem. No último poema do manuscrito, *Christ and Satan*, o inferno aparece somente em texto. No poema *Genesis* é contada por duas vezes em

¹⁴ LEES, C. A.; OVERING, G. R. *Double Agents: Women and Clerical Culture in Anglo-Saxon England*. Cardiff: University of Wales Press, 2009, p. 190.

¹⁵ Cf. HOUGH, C. 'Women'... *Op. cit.*, p. 485 *et seq.*

¹⁶ Cf. STAFFORD, P. *Political Women in Mercia, Eighth to Early Tenth Centuries*. In: BROWN, Michelle P.; FARR, Carol A. *Mercia: An Anglo-Saxon Kingdom in Europe*. London: Leicester University Press, 2001.

¹⁷ Cf. BROOKS, N. 'Anglo-Saxon Chronicle(s)' or 'Old English Royal Annals'?. In: NELSON, Janet L.; REYNOLDS, Susan; JOHNS, Susan M. (Ed.) *Gender and Historiography: Studies in the Earlier Middle Ages in Honour of Pauline Stafford*. London: University of London Press, 2012.

texto e imagem, a queda de Lúcifer e dos anjos rebeldes. A criação do Inferno precede à criação de Adão e Eva. No texto de *Christ and Satan* há três momentos de “encontro” entre Cristo e Satã. No primeiro Satã e os anjos caídos choram por Piedade a Jesus Cristo, e descrevem seus tormentos. A segunda parte inspirada no Evangelho apócrifo de Nicodemus conta como Cristo enfrenta Satã em seus próprios domínios e salva as almas de Adão e Eva. Na terceira parte é contado o episódio das tentações de Satã a Cristo no deserto, semelhante ao contado originalmente na Vulgata.¹⁸ Em todo o poema *Christ and Satan*, a tônica de descrição do Inferno como este lugar de sensações horríveis mais do que um lugar real segue os mesmos princípios do poema *Genesis*.

Como só há imagens no poema *Genesis*, e os espaços para imagens após este poema estão todos em branco, provavelmente o plano original contemplava um manuscrito que possivelmente tinha o inferno, Satã e as punições aos pecadores na vida após a morte como um de seus focos principais. A narrativa visual possui vários elementos que não estão presentes nos textos dos poemas ou nos livros bíblicos. Alguns topos literários ou iconográficos desse inferno presente no manuscrito Junius 11 advieram de uma longa tradição judaico-cristã via cristianismo latino. Por outro lado, alguns desses elementos não foram escolhidos e rearranjados por comodidade ou de forma aleatória. Eles foram escolhidos para cumprir uma progressão narrativa visual a qual veremos a seguir.

O salão real anglo-saxônico, o hall funciona como o modelo de ordenamento social que se estende para o restante da sociedade inglesa. O salão é o centro do poder, riqueza, alegria, música, luz, bebida, ordem e um local ritual de partilha do poder, e afirmação deste poder real.¹⁹ Este é o palco onde os papéis masculinos sociais são desempenhados, microcosmo da autoimagem da sociedade

¹⁸ COLUNGA, A.; TURRADO, L. *Biblia Sacra Vulgata*. Madrid: La Editorial Católica, Madrid, 1946. [Mt 4:1-11, Mc 1:12,13 e Lc 4:1-13]

¹⁹ BRITO FILHO, G. L. C. *Níthwundor, terrível maravilha: o manuscrito de Beowulf como compilação acerca do ‘Oriente’*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 80 et seq.

inglesa alto-medieval, em oposição ao caos do mundo da natureza.²⁰ De acordo com a lei do rei Alfred, não só a vida de reis e nobre é protegida por lei, como o salão real é um lugar especial, que deve ser respeitado como:

se qualquer homem lutar no salão real, ou desembainhar sua arma, que ele seja preso e sujeito ao julgamento do rei, que poderá escolher entre a vida e a morte deste homem.²¹

Sendo assim, o inferno é a negação do salão real, pois Lúcifer foi punido por conspirar para obter seu próprio reino na parte norte dos domínios celestiais. Mais do que isso, segundo o poema, Lúcifer construiu um trono para si próprio e arregimentou uma legião de anjos como exército contra o senhor legítimo dos céus, como punição dos anjos que se rebelaram contra o rei dos céus. O inferno simboliza a punição para qualquer um que desrespeite a hierarquia representada pelo salão real.

Neste sentido, a primeira palavra utilizada para nomear o inferno no poema *Genesis* é a palavra “ham”,²² na linha 37a. Há diversos significados possíveis para esta palavra “vila, aldeia, terra arrendada, propriedade, casa, domicílio, lar, região, zona”, mas todas incorporam a ideia de terra onde se mora. E um lar, ou melhor uma não-lar. Portanto, o inferno é uma casa, ou uma casa criada para ser o oposto de um lar. Uma habitação construída por Deus para punir Lúcifer e aos anjos caídos em um primeiro momento, como uma masmorra. Porém, essa casa não é descrita fisicamente de forma detalhada no texto do poema, deixando espaço para que o artista e/ou a equipe que planejou as artes pudessem escolher como representar este inferno. As descrições parecem muito mais preocupadas em descrever a sensação de estar lá, ou seja, o que se sente, o que se ouve, as temperaturas que se sente etc. No poema *Genesis*, na linha 38a temos o termo: “helle-heafas” que significa

²⁰ EARL, J. W. *The Role of the Men's Hall in the Development of the Anglo-Saxon Superego*, *Psychiatry*, 983 46:2, p. 139-160.

²¹ WORMALD, P. *The making of English law: King Alfred to the twelfth century*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 313.

²² Todas as traduções dos textos em latim, inglês e inglês antigo para o português são do autor do artigo, exceto quando assinalado.

lamento, choro, tristeza do inferno. Novamente não é uma descrição especial, mas evoca como seria a experiência humana de estar nesse local. Na linha 39 o inferno é chamado de “wite-hus”, casa de punição. Novamente uma casa, mas uma casa distorcida de sua função original de prover abrigo e sem descrição físico-espacial. Na linha 40, o inferno é “dreama-leas”, que significa privado de alegria. Finalmente na linha 42, aqueles que estão no inferno são nomeados “syn-nihte beseald”, ou seja, cercados por tormento. Na linha 342b o inferno é chamado de mord̄er, que significa morte violenta, destruição. Na linha 343 o inferno é uma nið-bedd, uma cama de morte, cama de horror, cama do terror ou cama do mal. No poema *Christ and Satan* na linha 25b, o inferno é novamente chamado de “ham”, ou seja, casa. O texto descreve como o lugar causa dor através das chamas e da escuridão e que não há luz celestial como no céu. Na linha 38a inferno é “ðeostræ ham”, lar sem luz. A sensação de privação da luz repete-se diversas vezes no poema. Entre as linhas 36–50, os demônios lamentam estarem longe do “hehselda”, o trono de Deus. Na linha 78 o próprio Satã ganha voz e se diz um “fyr-locan”, um inflamado prisioneiro. Entre as linhas 95-96, o inferno é descrito com “atola ham fyre onæled”, uma casa terrível sobre um fogo que queima. Há “dracan”, dragões que possuem algo como fogo em seus tórax nas “helle duru”, as portas do inferno. Entre as linhas 100-112, novamente a ausência de luz é enfatizada e é destacado o fato de que não há sombras para os habitantes do inferno esconderem-se de seus algozes, das serpentes e demais inimigos. Na linha 99, inferno é “walica ham”, casa sombria, terrível, desgraçada. Já no verso 130a, Inferno é um “sidan sele”: grande salão. Somente nesta última há uma descrição espacial do inferno, ainda que vaga, demonstrando esta relação em espelho como o salão real. Entretanto, pode-se dizer que de forma geral as descrições são, assim como no poema *Genesis*, muito mais sensoriais do que físicas. No poema *Genesis*, nas linhas 38-46, 71-77, 313-434, e no poema *Christ and Satan*, nas linhas 35-50 há uma descrição sensorial fundamental: a ausência de luz. O inferno não tem luz, Satã está amarrado com correntes de aço e sofre como um prisioneiro. Todas estas descrições são sensoriais,

mentais ou usando um termo atual, psicológicas, sem descrições físico-espaciais.

Na página 3 (imagem 03), que retrata a queda de Lúcifer, o inferno na parte inferior da página é mostrado como uma espécie de um último andar de um prédio um prédio e podemos ver as colunas em ambos os lados da imagem. Há a imensa boca de fera, que conecta o inferno com a bestialidade do mundo natural, mas ao mesmo tempo há a arquitetura, ainda que caótica.

As muralhas em torno do inferno presentes às páginas 16 (imagem 04) e 17 (imagem 05) são mais visíveis do que comparado ao que se observa à página 3. Porém, elas apresentam às páginas 16 e 17 de forma distorcida. Em especial na página 17, as torres são maiores que na página anterior e funcionam como moldura da imagem. Na página 17 a boca da fera não está presente, mas as muralhas estão. Ainda que as muralhas sejam caóticas quando comparadas com as muralhas celestiais, elas ainda mostram essa conexão ou inversão das funções da construção idealizada do que seria no mundo humano, seja o salão real, sejam as igrejas e muralhas de pedra.

Na página 20 (imagem 06) as muralhas mudaram tanto que mal podem ser reconhecidas como paredes. Há uma progressão para uma degeneração, uma tendência a ser mais orgânico. Na página 20, o inferno perde totalmente suas características “construídas por mãos humanas” e assume gradativamente uma forma mais “orgânica”. O mensageiro de Satã “nasce” do inferno e transforma-se na serpente que tentara Adão e Eva. A passagem é destacada por uma pintura totalmente preenchida da tinta mais escura. O inferno assume o formato de uma caverna orgânica como um útero, ou entranhas, na página 36 (imagem 07), quando o mensageiro de Satã retorna para o inferno. Um diabólico retorno ao útero, que contraria as “leis da natureza” mais uma vez. O receio do corpo feminino e por extensão receio ao poder do feminino em um retorno ao útero “diabólico” do inferno.

Há outros elementos, que fazem parte desta ideia de oposição ao salão real e ao prédio da igreja, a saber, que são: inferno como

boca e tumulto, e o inferno como útero e como limite, fronteira.²³ Todas essas características, aparentemente paradoxais, resumem a ideia de que o inferno é o oposto do salão real. O inferno em Junius 11 é mais do que uma oposição ao mundo celestial. O inferno é o oposto daquilo que os anglo-saxões consideravam ideal, a sociedade do salão real. O salão real é o grande palco desta sociedade. E inferno aqui carrega todas as oposições a este modo de vida ideal. Além disso, a intrínseca característica ctônica do inferno para os anglo-saxões: buracos na terra, como cavernas ou tumbas pré-históricas como entradas para o mundo dos mortos:

aberturas na terra e na rocha eram lugares perigosos nas mentes das comunidades saxãs tardias [...] que se encaixavam em suas concepções do inferno como uma forma de morte em vida, presa dentro das fissuras e rachaduras do submundo infernal.²⁴

As valas e diques eram usados como fronteiras físicas, e eram usados como local de execução. A terra e os buracos da terra eram os locais de passagem entre o mundo dos vivos e mortos. A morte para um pecador criminoso é identificada com duas coisas: retorno a Terra através do apodrecimento da carne e a dor causada neste processo.²⁵ Trata-se um processo oposto ao de Adão, que foi criado da Terra, conforme dia a linha 365 do poema *Genesis*: “þæt Adam [...] þe wæs of eorðan geworht” – que significa que ‘Adão, aquele que foi feita de(a) terra’. A linhas 179b to 180a sobre a criação de Eva: “earfoða dæl, ne þær ænig com blod of benne” que traduzido significa que ela, ‘não sentiu nenhuma dor, e nenhum sangue foi derramada da ferida’. A figura da criação de Eva aparece à página 9 (imagem 06). A identificação da terra com a maternidade não aparece somente nas representações do inferno, mas desde a criação de Adão. Adão, mesmo nu tem o corpo muito semelhante ao de Eva, sendo as vezes difícil distinguir um do outro, uma androginia talvez planejada, algo recorrente em diversas artes medievais.²⁶

²³ Cf. BRITO FILHO, G. L. C. *The relationship between the earthly world, heaven and hell in Oxford... Op. cit.*

²⁴ SEMPLE, S. *Perceptions of the Prehistoric in Anglo-Saxon England*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 71 et seq.

²⁵ *Ibidem*, p. 205.

²⁶ Cf. FRANCO JUNIOR, H. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010.

Após serem expulso do Paraíso terreno, Adão e Eva temem a natureza e são aterrorizados pelos sons dos pássaros e o uivo dos lobos segundo o poema. Na *Regularis Concordia*, Æthelwold escreveu:

desempenhando o ofício real, assim como o Pastor dos Pastores, pela graça generosa de Deus, ele reuniu mais uma vez com preocupação as mesmas ovelhas que já uma vez reunira com cuidado, defendendo-as assim das mandíbulas raivosas dos ímpios, como as mandíbulas escancaradas de lobos.²⁷

Há uma longa tradição de uma identificação entre a floresta, o que hoje chamaríamos de natureza na Inglaterra alto-medieval e o mal. Para Gary Schmidt, que possui um dos mais completos estudos sobre a boca do inferno, a origem desta iconografia a Inglaterra pré-Normanda. Ele identifica para Junius 11 a besta como sendo um leão.²⁸ Pamela Sheingorn identifica esta iconografia da fera através de uma conexão com modelos infernais continentais. Ela destaca como o horror do inferno como lugar onde se perde a corporalidade se manifesta na própria besta que o simboliza. A besta não tem corpo, somente visível pelos olhos e imensa mandíbula aberta.²⁹ Raw alega que a boca do inferno seriam uma “invenção” inglesa da Alta Idade Média, sem negar os componentes de origem continental influenciadores para a criação da mesma.³⁰ Pluskowski, seguindo a conexão entre a ideia de caça e caçador, e da boca do inferno como elemento representante da natureza selvagem e predadora, defende que a boca do inferno é fruto de um desenvolvimento cristão do lobo responsável pelo Ragnarok da mitologia germânica, Fenrir.³¹ No poema Genesis há uma recorrente conexão entre o ato de morder, comer, pecado e a figura da mulher, presente por

²⁷ ÆTHELWOLD, SYMONS, T. *Regularis Concordia: Anglica Nationis Monachorum Sanctimonialiumque*. Edited and translated by Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1953, p. 2.

²⁸ SCHMIDT, G. *The Iconography of the Mouth of Hell*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1995, p. 38.

²⁹ SHEINGORN, P. ‘Who can open the doors of his face? The Iconography of Hell Mouth’. *The Iconography of Hell*. Ed. C. Davidson; T. H. Seiler. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1992.

³⁰ RAW, 1984, p. 144.

³¹ PLUSKOWSKI, A. *Wolves and the wilderness in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2006, p. 14.

exemplo, na tentação de Adão e Eva no Paraíso terrestre. Há na linha 470, o termo “onbat”, que significa morder, na linha 483 o verbo “gebyrrgde”, saborear, na linha 500, o verbo “æte”, comer, na linha 519, “bit his and byrige”, comê-lo e saboreá-lo. Finalmente na linha 564, há a frase: “æt þisses ofetes!”, coma deste fruto! As iniciais iluminadas do livro do Genesis também guardam semelhanças com o ato de comer da boca do inferno.³² Todas estas interpretações conectam o ato de comer da boca do inferno à um ato de feras selvagens predatórias, ao domínio da natureza.

Outra representação, que alia o lugar selvagem da natureza com o mal está presente no poema Beowulf, registrado em um manuscrito provavelmente em um período próximo ao MS. Junius 11.³³ A natureza selvagem é o local dos banidos, assim como Grendel e sua mãe, condenado a viverem no pântano devido ao crime de seu ancestral Caim, Lúcifer e seus demônios são punidos a morarem no inferno, devido ao desejo de subverter a hierarquia do salão real.³⁴ Outra subversão do modelo do salão, presente na caverna esconderijo de Grendel e sua mãe e na iconografia do inferno em Junius 11, é o fato de serem lugares com elementos femininos dominantes, o oposto da sociedade patriarcal do salão real e do paraíso.³⁵

O corpo da mulher atua com membrana de conexão entre o mundo dos vivos e dos mortos, veículo para o nascimento traz um medo do corpo feminino. Pois, este corpo é onde se encontrava a vida de todo ser humano antes de nascer, o mundo dos mortos. A morte seria o retorno a esta morte-vida que é estar no útero materno. O corpo masculino é o padrão de tudo, religioso, artístico, político e etc. Cristo, Deus e etc. são “corpos masculinos”. O corpo feminino contém o poder da vida, e consequentemente da morte.

32 KARKOV, C. E. ‘Tangled voices: writing, drawing and the Anglo-saxon decorated initial’. In: BROWN, M. P.; GARIPZANOV, I. H.; TILGHMAN, B. C. *Graphic Device and Early decorated book*. Woodbridge: The Boydell Press, 2017, p. 55.

33 Cf. ACKER, P. ‘Horror and the Maternal in “Beowulf”’. *PMLA*, v. 121, n. 3, may, 2006. [Modern Language Association].

34 Cf. BRITO FILHO, G. L. C. *Níthwundor, terrível maravilha... Op. cit.*, p. 87-96.

35 SIEWER, A. K. ‘Landscapes of conversion: Guthlac’s mound and Grendel’s mere as Expressions of Anglo-Saxon Nation-building’. *Viator: Medieval and Renaissance studies* v. 34, n. 7, p. 6, 2003.

De acordo com Nicholas Royle, “o desejo pela morte está ligado à figura da mulher”.³⁶ Para Camile Paglia:

a Bíblia foi criticada por fazer da mulher o vilão do drama cósmico do homem. Mas, ao lançar um conspirador masculino, a serpente, como inimigo de Deus, Gênesis se limita e não leva sua misoginia longe o suficiente. A Bíblia se desvia defensivamente do verdadeiro oponente de Deus, a natureza ctônica. A serpente não está fora de Eva, mas nela. Ela é o jardim e a serpente. [...] O diabo é uma mulher.³⁷

Outra conexão possível entre a boca do inferno e o corpo feminino é a recorrente expressão da vagina como uma boca devoradora. A imagem da *vagina dentata* também aparece em diversas fontes medievais.³⁸

o inferno e o submundo, como vasos de morte, são formas do vaso negativo do ventre que traz a morte, correspondendo exatamente ao seu lado que traz vida. A abertura do vaso da condenação é o útero, o portão, a garganta, que ativamente engole, devora, rasga e mata. Seu poder de sucção é mitologicamente simbolizado por sua atração e atração pelo homem, pela vida e pela consciência e pelo homem individual, que só pode evitá-lo se for um herói, e mesmo assim nem sempre.³⁹

Outra interpretação a ser destacada sobre o inferno em Junius 11 é o par natureza e feminino presente em diversas sociedades patriarcais, como bem exemplificado por Judith Butler:

a relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura ‘impõe’ livremente sentido à natureza e, portanto, a torna um ‘Outro’ a ser apropriado aos seus usos ilimitados, resguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação no modelo de dominação. [...] Como o dialeto existencial da misoginia, esta é mais uma instância em que razão e mente são associadas à masculinidade e agência, enquanto o corpo e a natureza são considerados a facticidade muda do feminino, aguardando a significação de um sujeito masculino oposto.⁴⁰

36 ROYLE, N. *The uncanny*. Manchester: Manchester University Press, 2002, p. 8.

37 PAGLIA, C. *Sexual personae*: Art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson. London: Yale University Press, 1990, p. 11.

38 NEUMANN, E. *The Great Mother*. Princeton: Princeton University Press, 1955, p. 168.

39 *Ibidem*, p. 171.

40 BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, tenth anniversary edition. New York: Routledge, 1999, p. 48.

À luz da teoria de performance de gênero de Butler, o salão como palco para a masculinidade a ser representada torna o inferno como o lugar do oposto disso, o lugar do feminino performado como poder. Se o inferno é o oposto do salão real, o inferno é o lugar onde a natureza do útero (vida e morte) está no controle. O inferno é o oposto do mundo patriarcal, é a negação da hierarquia masculina do salão real alto medieval, assim como o pântano onde a mãe de Grendel reina. A queda de Lúcifer que acontece diversas vezes no tempo infinito da criação é uma repetição do tipo estranho familiar, pois é um ciclo repetitivo de nascer, morrer, renascer. Tanto Lúcifer quanto os demônios, morrem, depois são torturados no inferno e renascem como demônios. Depois de se tornarem demônios também ficam nus, e aparecem com o órgão sexual masculino evidente, como se pode ver à página 16 (imagem 03). Os demônios além de pênis ganham, garras, cabelos escuros e etc. Satã muitas vezes tanto no poema Genesis quanto no poema *Christ and Satan*, tem voz e lamenta-se da sua condição de prisioneiro. No poema *The Wife's lament*, nos versos de 27 a 33^a, a narradora, conta a como presa em uma caverna pelo marido, sente-se muito semelhante à Satã em sua situação como prisioneiro no inferno. Uma associação entre a prisão, a punição e o feminino:

meu marido ordenou-me permanecer em um bosque arborizado,
sob um carvalho dentro desta caverna de terra. O salão da terra
é antigo: estou desejando [voltar a ver o marido] ardentemente.
Escuros são os vales, as montanhas tão altas, as amargas cabanas,
tudo coberto de espinhos. São abrigos sem alegria.⁴¹

No texto *Lacnunga*, que significa remédios em inglês antigo, há uma espécie de feitiço ensinando como a mulher que não consegue nutrir seu filho recém-nascido deve agir para conseguir este intento. Ela deve fazer um ritual sobre uma sepultura.⁴² A seguir o texto do feitiço:

que aquela mulher que não pode nutrir seu filho caminhe até
o túmulo de uma pessoa que partiu e então pise três vezes sobre

⁴¹ ANÔNIMO. *The Wife's Lament*. In: BAKER, P. S. *Introduction to Old English*. Oxford: Blackwell, 2003, p. 207-210.

⁴² WESTON, L. M. C. 'Women's Medicine, Women's Magic: The Old English Metrical Childbirth Charms'. *Modern Philology*, v. 92, 1995, p. 279 et seq.

sepultura, e então diga estas palavras três vezes: Este é o remédio para o odioso nascimento tardio, este é o remédio para o opressivo nascimento difícil, este é o remédio para o odioso nascimento falho. E quando aquela mulher que está grávida e for para a cama ao lado do marido, então ela deve dizer: eu ando, passo por cima de você, com uma criança viva, de maneira nenhuma com uma assassina, com uma nascida plena, de nenhum jeito como um condenado. E quando aquela mãe perceber que a criança está viva, ela deve então ir para a igreja e quando ela se vir diante do altar, ela deve então dizer: A Cristo, eu disse, isso foi dado a conhecer! Que aquela mulher que não pode alimentar seu filho pegue pessoalmente parte do túmulo de seu próprio filho, embrulhe-o em lã preta e venda aos mercadores, e diga: Posso trocá-lo, você pode trocá-lo, esta lã preta e está semente de tristeza. Que aquela mulher que não pode nutrir seu filho pegue o leite de uma vaca de uma cor só em suas mãos e beba com a boca, e então caminhe até a água corrente e cuspa o leite nela, e então pegue um bocado dessa água com a mesma mão, e engula tudo. Ela deve então dizer estas palavras: Onde quer que eu carregue o nobre estômago de barriga forte com esta comida nobre e poderosa; então quero que assim desta forma eu volte para casa. Então ela deve caminhar até um riacho quando ninguém pode vê-la, nem quando ela estiver voltando de lá, e então ela deve ir para outra casa que não aquela de onde saiu e enterrar a comida lá.⁴³

Para Adhelm, o corpo feminino que trazia o pecado ao mundo. Para ele, a fornicção, o vício oposto à virgindade é uma besta, uma fera, tal qual a boca do inferno presente na arte de Junius 11. O corpo feminino deveria ser protegido do sexo, descrito como vício virulento. O corpo feminino, para Aldhelm é, onde se manifesta o sexo, um lugar de onde nasce o monstruoso:

por isso as Virgens de Cristo... devem... lutar com energia muscular contra o monstro horrendo do Orgulho e ao mesmo tempo contra aquelas sete feras dos vícios virulentos, que com molares raivosos e bicúspides venenosos se esforçam para mutilar violentamente quem está desarmado e espoliado da couraça da virgindade e despojado do escudo da modéstia; e devem lutar zelosamente com a flecha do armamento espiritual e as lanças de ponta de ferro da virtude, como se contra os mais ferozes exércitos dos bárbaros, que não desistem de bater repetidamente na parede de escudos dos jovens soldados de Cristo com a catapulta de engano perverso^{44,45}

43 DOBBIE, E. V. K. *The Anglo-Saxon Minor Poems*. New York: Columbia University Press, 1942, p. 123 et seq.

44 Cf. ALDHELM, Ehwald, R. [Ed.]. 'Aldhelmi Opera'. *Monumenta Germaniae Historica Auctorum Antiquissimorum*. v. X. Berlin: Weidmann, p. 239 et seq., 1961.

45 HERREN, M. *Aldhelm: The Prose Works*. Cambridge and Totowa: Brewer/

A associação entre o corpo feminino quando manifesta seu poder sexual e a monstruosidade aparece em Junius 11, nesta capacidade do inferno de gerar demônios dos anjos caídos.

Considerações Finais

O inferno em Junius 11 é o local do cadáver, é para onde vão os mortos condenados, para baixo da terra, ao contrário dos que conseguem a vida eterna nos céus. O inferno é o grande túmulo. Sendo assim, o inferno neste momento é o oposto do salão real e do prédio da igreja. Dentro desta oposição cabe domínios da natureza selvagem, assim como um salão real distorcido, invertido de suas funções, em que o feminino se apresenta poderoso, o contrário desta sociedade patriarcal. Então, o sofrimento, a morte, e o retorno ao útero materno são todos medos, medo de retornar ao início, de retorno ao animal dentro do humano, ou ainda a distorção daquilo que o salão real representa, a destruição ou distorção do próprio modo de vida “idealizado” pelos ingleses alto-medievais. Daí talvez se explique o fascínio e repulsa pelo inferno presente na arte do manuscrito. O medo juntamente com a paradoxal atração para este lugar. O inferno em Junius 11 funciona como o estranho familiar. Conceito popularizado por Freud nas ciências humanas, mas já muito debatido e desenvolvido em direções que muitas vezes se opõem aos próprios conceitos apresentados em seu seminal artigo, *Das unheimlich*, de 1919, o chamado *the uncanny* em inglês e traduzido tradicionalmente em português como estranho familiar. Apesar do texto original já ter sido muito criticado vale a pena lembrar que Freud deixa claro em seu artigo que seu texto trata de estética. E para ele estética é não é meramente teorizar sobre a beleza, mas sim teorizar sobre a qualidade dos sentimentos pela beleza. Tratou-se aqui como produziu-se e talvez como funcionou a recepção a este manuscrito naquela época em um de seus aspectos: a figura feminina. Então, apresenta-se neste artigo, dentro de uma ampla gama de significados intrínsecos ao mesmo, uma pequena porção de sentidos, materializada nesta obra de arte e literatura chamada

Rowman and Littlefield, 1979, p. 68.

Junius 11, que explica parte de visões coletivas, dos sentimentos desta sociedade sobre ela mesma. E aqui destacamos que pra Freud o *unheimlich* se dá quando as linhas entre realidade e a mente humana se perdem, pois, a realidade psíquica oblitera a realidade física. Então, o estranho familiar é algo que reconhecemos como parte de nós mesmo, mas que nos é estranho. O estranho familiar, então, é tudo o que deveria ter permanecido no inconsciente, mas, surpreendentemente, vêm à luz. É algo que causa repulsa e atração ao mesmo tempo.⁴⁶ O inferno em Junius 11, como lugar deste estranho familiar, como o um salão real invertido é sobretudo um lugar de tortura psíquica ou mental. O inferno é o local do cadáver, é para onde vão os mortos condenados, para baixo da terra, ao contrário dos que conseguem a vida eterna nos céus. O inferno é o grande túmulo, outro aspecto do estranho familiar. Comumente utilizado como sinônimo do *Unheimliche*, o vale da estranheza é uma ideia formulada por um professor de robótica, Masahiro Mori. Ele tenta mapear porque quanto mais parecido com um ser humano real, mais mórbido é um robô. Para ele há um vale de estranheza de se ver um robô que ainda que pareça humano e familiar. Este desconforto causado por um objeto que parece muito com um corpo humano, mas não é humano, seria um mecanismo evolutivo para evitar-se tocar aos mortos, e, portanto, ser contaminado. E de certa forma explique a repulsa e atração com relação aos cadáveres, intrínseco ao ser humano. O vale da estranheza está contido nessa ideia freudiana geral, mas é só uma pequena parte deste imenso conceito.⁴⁷ Para Julia Kristeva, Freud nos ensina como detectar o estranho, isto é, esta coisa, este monstro que é estranhamente familiar, porque está dentro de nós, pois nós somos estrangeiros de nós mesmos. A morte é o estranho familiar por excelência, que faz parte paulatinamente do vivo:

o cadáver (ou *cadaver*, *cadere*, cair), aquilo que irremediavelmente tombou, é uma fossa e a morte; perturba ainda mais violentamente quem o confronta como um acaso frágil e falacioso. [...] No

⁴⁶ FREUD, S. 'The Uncanny [1919]'. In: FREUD, Sigmund. *Collected Papers*. Tran. A. Strachey. v. 4. New York: Basic Books, 1959, p. 13 et seq.

⁴⁷ MORI, M. et al. 'The Uncanny Valley'. *IEEE Robotics Automation Magazine*, v. 19, n. 2, p. 98 et seq., jun. 2012.

verdadeiro teatro, sem maquiagem nem máscaras, os restos e os cadáveres mostram-me o que afasto de mim permanentemente para viver. Esses fluidos corporais, essa contaminação, estas fezes são o que a vida se opõe, duramente e dificilmente, da morte. Lá, estou no limite da minha condição de ser vivo. Meu corpo se desembaraça, como estando vivo, dessa fronteira. Esses restos caem para que eu possa viver, até que, de perda em perda, nada permanece em mim e todo o meu corpo cai além do limite - *cadere, cadaver*.⁴⁸

Didi-Huberman afirma que as imagens são criadas pelos mesmos mecanismos que os sonhos, tal qual descritos por Freud. O estranho familiar em Junius 11 em imagem e poesia funciona como o estranho familiar de Freud.⁴⁹ Michael Lapdige resgata Freud e defendendo que Beowulf não seria um poema heroico, mas um poema de horror criado para criar um sentimento cativante de terror em sua audiência, quando destaca os atos e a natureza monstruosa, mas ao mesmo tempo humana dos monstros. Lapdige vai além, ao evocar um horror onírico, advindo de pesadelos.⁵⁰ Justifica-se, assim, o uso do estranho familiar no estudo desse manuscrito e os medos da sociedade anglo-saxônica, pois as mesmas ferramentas são utilizadas tanto nos poemas quanto nas imagens de Junius 11. Nicholas Royle, ressalta a experiência do estranho familiar como individual e pessoal, questiona algumas incoerências do texto original de Freud e busca ir além. Porém ele busca em seu texto destacar como o corpo feminino é também uma das formas do estranho familiar, pois é a morte: o local onde os mortos se tornam vivos. E daí talvez a identificação de Freud do desejo de morte como desejo de voltar ao útero materno.⁵¹ A experiência da morte como estado consciente de não-vida ou intermediário, como um retorno ao útero da terra, tal qual ir para o inferno, é bem exemplificado por este trecho de Edgar Allan Poe:

48 KRISTEVA, J. *Powers of horror: an essay on abjection*. Tran. L. S. Rondiez. New York: Columbia University Press, 1982, p. 03.

49 DIDI-HUBERMAN, G. *Confronting images: questioning the ends of a certain history of art*. Tran. J. Goodma. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005, p. 144-162.

50 LAPIDGE, M. *Beowulf and Perception*. British Academy: 2000 lectures and memoirs. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 61-97.

51 ROYLE, N. *The uncanny... Op. cit.*, p. 8.

ser enterrado em vida é, sem dúvida, o mais terrível dos extremos que já ocorreu às coisas da mera mortalidade. Ocorreu tão frequentemente, muito frequentemente, que dificilmente seria negado por pessoas racionais. Os limites que separam a Vida da Morte são, na melhor das hipóteses, sombrios e vagos. Quem dirá onde termina um e começa o outro?⁵²

Desta forma, a conexão entre inferno, como local da morte real, deste aspecto do estranho-familiar com outro aspecto do mesmo, o corpo feminino e seus poderes, conecta-se na confecção do inferno em Junius 11, sobretudo nas iluminuras, conforme analisado detalhadamente em todo as imagens de inferno presente neste manuscrito. Acontecimentos políticos e demais momentos em que as mulheres se apresentam como forças de poder em conflitos na Inglaterra da Alta Idade Média, podem ter agido como vetores de amplificação deste medo do feminino registrado em Junius 11 e em diversos outros documentos contemporâneos.

Referências:

Fontes

ANÔNIMO. Imagens escaneadas de MS Junius 11, Summary Catalogue n. 5123, Bodleian Library, University of Oxford. Disponível em: <http://image.ox.ac.uk/show?collection=bodleian&manuscript=msjunius11/>. Acesso em: 29 nov. 2014.

ANÔNIMO. Junius 11's poems: Genesis, Exodus, Daniel. All quotations (Old English and translation to modern English) except when it is informed, from the: Anlezark, D., Edited and translated by, Old Testament narratives. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

ANÔNIMO. Junius 11's Christ and Satan poem. All quotations (Old English and translation to modern English) except when it is informed: Clayton, M. edited and translated by. *Old English poems of Christ and his saints*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

ALDHELM, Ehwald, R. 'Aldhelmi Opera'. In: *Monumenta Germaniae Historica Auctorum Antiquissimorum*. v. X. Berlin: Weidmann, 1961. Tran. from Latin to English by Lapdige, M. and Herren, M. Aldhelm: The

⁵² POE, E. A. The Premature Burial. In: POE, E. A. *Complete Stories and Poems of Edgar Allan Poe*. New York: Doubleday Books, 1984, p. 261. [Original 1850].

Prose Works. Cambridge and Totowa: Brewer/Rowman and Littlefield, 1979.

ANÔNIMO. *The Wife's Lament*. In: BAKER, P. S. *Introduction to Old English*. Oxford: Blackwell, 2003.

DOBBIE, E. V. K. *The Anglo-Saxon Minor Poems*. New York: Columbia University Press, 1942.

ÆTHELWOLD, Symons T. (Ed.). *Regularis Concordia: Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque*. Thomas Nelson and Sons, 1953.

COLUNGA, A.; TURRADO, L. *Bíblia Sacra Vulgata*. Madrid: La Editorial Católica, Madrid, 1946.

Bibliografia

ACKER, P. 'Horror and the Maternal in "Beowulf"'. *PMLA*, v. 121, n. 3, p. 702-716, may, 2006. [Modern Language Association].

BRITO FILHO, G. L. C. *Níthwundor, terrível maravilha: o manuscrito de Beowulf como compilação acerca do 'Oriente'*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BRITO FILHO, G. L. C. *The relationship between the earthly world, heaven and hell in Oxford, Bodleian Library MS Junius 11*. PhD thesis, University of Leeds, 2018.

BROOKS, N. 'Anglo-Saxon Chronicle(s)' or 'Old English Royal Annals?'. In: NELSON, Janet L.; REYNOLDS, Susan; JOHNS, Susan M. (Ed.) *Gender and Historiography: Studies in the Earlier Middle Ages in Honour of Pauline Stafford*. London: Univerity of London Press, 2012.

BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, tenth anniversary edition. New York: Routledge, 1999.

DIDI-HUBERMAN, G. *Confronting images: questioning the ends of a certain history of art*. Tran. J. Goodma. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.

EARL, J. W. The Role of the Men's Hall in the Development of the Anglo-Saxon Superego. *Psychiatry*, v. 46, n. 2, p. 139-160, 1983.

FELDER. *Girdle-hangers in 5th- and 6th-century England*. A Key to Early Anglo-Saxon Identities. This dissertation is submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Division of Archaeology. University of Cambridge, 2014.

- FRANCO JUNIOR, H. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010.
- FREUD, S. 'The Uncanny [1919]'. In: FREUD, Sigmund. *Collected Papers*. Tran. A. Strachey. v. 4. New York: Basic Books, 1959.
- HALL, J. R. 'The Old English Epic of Redemption: the Theological Unity of MS Junius 11'. *The poems of MS Junius 11: basic readings*. Ed. R. Liuzza. London: Routledge, p. 20-52, 2002.
- HALL, J. R. 'The Old English Epic of Redemption: the Theological Unity of MS Junius 11'. *Trad*, 32, p. 185-208, 1976.
- HOUGH, C. 'Women'. In: LAPIDGE, M. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 1998.
- KARKOV, C. E. *Text and picture in Anglo-Saxon England: narrative strategies in the Junius 11 Manuscript*. Cambridge University Press: Cambridge, 2001.
- KARKOV, C. E. 'Tangled voices: writing, drawing and the Anglo-saxon decorated initial'. In: BROWN, M. P.; GARIPZANOV, I. H.; TILGHMAN, B. C. *Graphic Device and Early decorated book*. Woodbridge: The Boydell Press, 2017.
- BROWN, M. P.; GARIPZANOV, I. H.; TILGHMAN, B. C. (Ed.). *Graphic Device and Early decorated book*. Woodbridge: The Boydell Press, 2017.
- KRISTEVA, J. *Powers of horror: an essay on abjection*. Tran. by L. S. Rondiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- LAPIDGE, M. *Beowulf and Perception*. British Academy: 2000 lectures and memoirs. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LEES, C. A.; Overing, G. R. *Double Agents: Women and Clerical Culture in Anglo-Saxon England*. Cardiff: University of Wales Press, 2009.
- LOCKETT, L. An Integrated Re-Examination of the Dating of Oxford - Bodleian Library, jun. II. *Anglo-Saxon England*, v. 31, p. 141-173, 2002.
- LUCAS, P. S. 'Some Aspects of 'Genesis B' as Old English Verse'. *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, v. 88C, 1988, p. 143-178.
- MEYER, M. A. *Land Charters and the Legal Position of Anglo-Saxon Women in The Women of England: from Anglo-Saxon times to the present: interpretive bibliographical essays*. Hamdon: Archon Books, 1979.
- MORI, M. et al. 'The Uncanny Valley [From the Field]'. *IEEE Robotics Automation Magazine*, v. 19, n. 2, p. 98-100, jun. 2012.

NEUMANN, E. *The Great Mother*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

PAGLIA, C. *Sexual personae: Art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. London: Yale University Press, 1990.

PLUSKOWSKI, A. *Wolves and the wilderness in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2006.

POE, E. A. The Premature Burial. In: POE, E. A. *The Collected Works of Edgar Allan Poe*. Cambridge: Belkapp Press, 1978.

POE, E. A. The Premature Burial. In: POE, E. A. *Complete Stories and Poems of Edgar Allan Poe*. New York: Doubleday Books, 1984. [Original 1850].

RAW, B. *The probable derivation of most of the illustrations in Junius 11 from an illustrated Old Saxon Genesis - Anglo-Saxon England 5*. Cambridge University Press: Cambridge, 1976.

ROBERTS, J. *Scripts Used in English writings up to 1500*. London: The British Library, 2008.

ROYLE, N. *The uncanny*. Manchester: Manchester University Press, 2002.

SEMPLE, S. *Perceptions of the Prehistoric in Anglo-Sax England*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SCHMIDT, G. *The Iconography of the Mouth of Hell*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1995.

SHEINGORN, P. 'Who can open the doors of his face?' The Iconography of Hell Mouth'. *The Iconography of Hell*. Ed. C. Davidson; T. H. Seiler. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1992.

SIEWER, A. K. 'Landscapes of conversion: Guthlac's mound and Grendel's mere as Expressions of Anglo-Saxon Nation-building'. *Viator: Medieval and Renaissance studies*, v. 34, n. 7, p. 1-39, 2003.

STAFFORD, P. Political Women in Mercia, Eighth to Early Tenth Centuries. In: BROWN, Michelle P.; FARR, Carol A. (Ed.). *Mercia: An Anglo-Saxon Kingdom in Europe*. London: Leicester University Press, 2001.

STENTON, F. M. 'Presidential Address: The Historical Bearing of Place-Name Studies: The Place of Women in Anglo-Saxon Society'. *Transactions of the Royal Historical Society*, v. 25, n. 1, 1943.

WESTON, L. M. C. 'Women's Medicine, Women's Magic: The Old English Metrical Childbirth Charms'. *Modern Philology*, n. 92, p. 279-293, 1995.

WORMALD, P. *The making of English law: King Alfred to the twelfth century*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

WRENN, C. L. *A Study of Old English Literature*. New York: Norton, 1967.

Imagens citadas

Imagem 01. Girdle hangers, British Museum, Séc.V ou VI, Soham, Cambridgeshire, liga de cobre. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1873-0718-7. Acesso em: 12 jun. 2021.

Imagem 02. British Library, Liber vitae ('The New Minster Liber Vitae'), Stowe 944 folio 7r. (1031).

Imagem 03. Queda dos anjos rebeldes. Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 03

Imagem 04. Queda dos anjos rebeldes. Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 16

Imagem 05. Queda dos anjos rebeldes. Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 17

Imagem 06. Mensageiro de Satã deixa o inferno. Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 20.

Imagem 07. Mensageiro de Satã retorna ao inferno. Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 36.

Imagem 08. Criação de Eva. Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 9.



Imagem 01: Girdle hangers, British Museum, Séc.V ou VI, Soham, Cambrigeshire, liga de cobre. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1873-0718-7. Acesso em: 12 jun. 2021.



Imagem 02: British Library, Liber vitae ('The New Minster Liber Vitae'), Stowe 944 folio 7r. (1031).

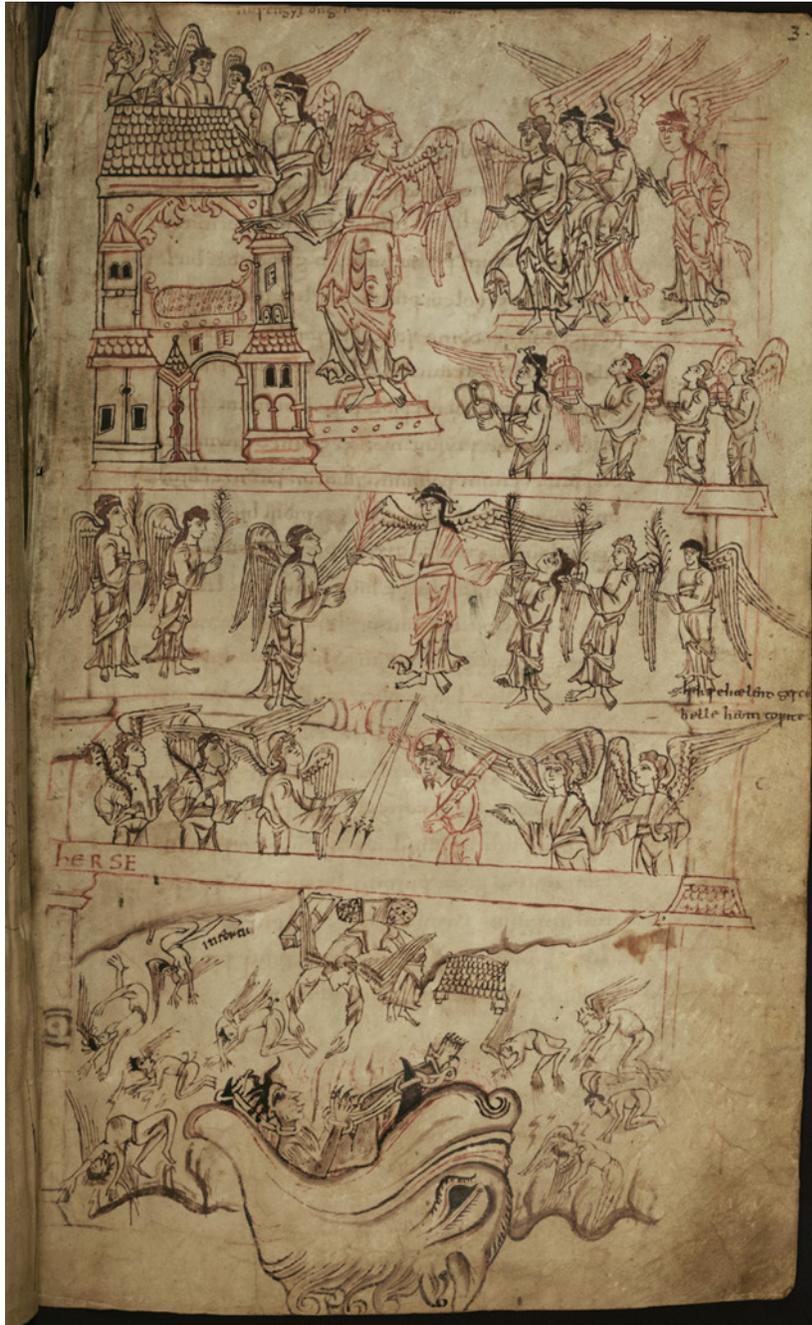


Imagem 03: "Queda dos anjos rebeldes", Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 03.

66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525
 526
 527
 528
 529
 530
 531
 532
 533
 534
 535
 536
 537
 538
 539
 540
 541
 542
 543
 544
 545
 546
 547
 548
 549
 550
 551
 552
 553
 554
 555
 556
 557
 558
 559
 560
 561
 562
 563
 564
 565
 566
 567
 568
 569
 570
 571
 572
 573
 574
 575
 576
 577
 578
 579
 580
 581
 582
 583
 584
 585
 586
 587
 588
 589
 590
 591
 592
 593
 594
 595
 596
 597
 598
 599
 600
 601
 602
 603
 604
 605
 606
 607
 608
 609
 610
 611
 612
 613
 614
 615
 616
 617
 618
 619
 620
 621
 622
 623
 624
 625
 626
 627
 628
 629
 630
 631
 632
 633
 634
 635
 636
 637
 638
 639
 640
 641
 642
 643
 644
 645
 646
 647
 648
 649
 650
 651
 652
 653
 654
 655
 656
 657
 658
 659
 660
 661
 662
 663
 664
 665
 666
 667
 668
 669
 670
 671
 672
 673
 674
 675
 676
 677
 678
 679
 680
 681
 682
 683
 684
 685
 686
 687
 688
 689
 690
 691
 692
 693
 694
 695
 696
 697
 698
 699
 700
 701
 702
 703
 704
 705
 706
 707
 708
 709
 710
 711
 712
 713
 714
 715
 716
 717
 718
 719
 720
 721
 722
 723
 724
 725
 726
 727
 728
 729
 730
 731
 732
 733
 734
 735
 736
 737
 738
 739
 740
 741
 742
 743
 744
 745
 746
 747
 748
 749
 750
 751
 752
 753
 754
 755
 756
 757
 758
 759
 760
 761
 762
 763
 764
 765
 766
 767
 768
 769
 770
 771
 772
 773
 774
 775
 776
 777
 778
 779
 780
 781
 782
 783
 784
 785
 786
 787
 788
 789
 790
 791
 792
 793
 794
 795
 796
 797
 798
 799
 800
 801
 802
 803
 804
 805
 806
 807
 808
 809
 810
 811
 812
 813
 814
 815
 816
 817
 818
 819
 820
 821
 822
 823
 824
 825
 826
 827
 828
 829
 830
 831
 832
 833
 834
 835
 836
 837
 838
 839
 840
 841
 842
 843
 844
 845
 846
 847
 848
 849
 850
 851
 852
 853
 854
 855
 856
 857
 858
 859
 860
 861
 862
 863
 864
 865
 866
 867
 868
 869
 870
 871
 872
 873
 874
 875
 876
 877
 878
 879
 880
 881
 882
 883
 884
 885
 886
 887
 888
 889
 890
 891
 892
 893
 894
 895
 896
 897
 898
 899
 900
 901
 902
 903
 904
 905
 906
 907
 908
 909
 910
 911
 912
 913
 914
 915
 916
 917
 918
 919
 920
 921
 922
 923
 924
 925
 926
 927
 928
 929
 930
 931
 932
 933
 934
 935
 936
 937
 938
 939
 940
 941
 942
 943
 944
 945
 946
 947
 948
 949
 950
 951
 952
 953
 954
 955
 956
 957
 958
 959
 960
 961
 962
 963
 964
 965
 966
 967
 968
 969
 970
 971
 972
 973
 974
 975
 976
 977
 978
 979
 980
 981
 982
 983
 984
 985
 986
 987
 988
 989
 990
 991
 992
 993
 994
 995
 996
 997
 998
 999
 1000
 1001
 1002
 1003
 1004
 1005
 1006
 1007
 1008
 1009
 1010
 1011
 1012
 1013
 1014
 1015
 1016
 1017
 1018
 1019
 1020
 1021
 1022
 1023
 1024
 1025
 1026
 1027
 1028
 1029
 1030
 1031
 1032
 1033
 1034
 1035
 1036
 1037
 1038
 1039
 1040
 1041
 1042
 1043
 1044
 1045
 1046
 1047
 1048
 1049
 1050
 1051
 1052
 1053
 1054
 1055
 1056
 1057
 1058
 1059
 1060
 1061
 1062
 1063
 1064
 1065
 1066
 1067
 1068
 1069
 1070
 1071
 1072
 1073
 1074
 1075
 1076
 1077
 1078
 1079
 1080
 1081
 1082
 1083
 1084
 1085
 1086
 1087
 1088
 1089
 1090
 1091
 1092
 1093
 1094
 1095
 1096
 1097
 1098
 1099
 1100
 1101
 1102
 1103
 1104
 1105
 1106
 1107
 1108
 1109
 1110
 1111
 1112
 1113
 1114
 1115
 1116
 1117
 1118
 1119
 1120
 1121
 1122
 1123
 1124
 1125
 1126
 1127
 1128
 1129
 1130
 1131
 1132
 1133
 1134
 1135
 1136
 1137
 1138
 1139
 1140
 1141
 1142
 1143
 1144
 1145
 1146
 1147
 1148
 1149
 1150
 1151
 1152
 1153
 1154
 1155
 1156
 1157
 1158
 1159
 1160
 1161
 1162
 1163
 1164
 1165
 1166
 1167
 1168
 1169
 1170
 1171
 1172
 1173
 1174
 1175
 1176
 1177
 1178
 1179
 1180
 1181
 1182
 1183
 1184
 1185
 1186
 1187
 1188
 1189
 1190
 1191
 1192
 1193
 1194
 1195
 1196
 1197
 1198
 1199
 1200
 1201
 1202
 1203
 1204
 1205
 1206
 1207
 1208
 1209
 1210
 1211
 1212
 1213
 1214
 1215
 1216
 1217
 1218
 1219
 1220
 1221
 1222
 1223
 1224
 1225
 1226
 1227
 1228
 1229
 1230
 1231
 1232
 1233
 1234
 1235
 1236
 1237
 1238
 1239
 1240
 1241
 1242
 1243
 1244
 1245
 1246
 1247
 1248
 1249
 1250
 1251
 1252
 1253
 1254
 1255
 1256
 1257
 1258
 1259
 1260
 1261
 1262
 1263
 1264
 1265
 1266
 1267
 1268
 1269
 1270
 1271
 1272
 1273
 1274
 1275
 1276
 1277
 1278
 1279
 1280
 1281
 1282
 1283
 1284
 1285
 1286
 1287
 1288
 1289
 1290
 1291
 1292
 1293
 1294
 1295
 1296
 1297
 1298
 1299
 1300
 1301
 1302
 1303
 1304
 1305
 1306
 1307
 1308
 1309
 1310
 1311
 1312
 1313
 1314
 1315
 1316
 1317
 1318
 1319
 1320
 1321
 1322
 1323
 1324
 1325
 1326
 1327
 1328
 1329
 1330
 1331
 1332
 1333
 1334
 1335
 1336
 1337
 1338
 1339
 1340
 1341
 1342
 1343
 1344
 1345
 1346
 1347
 1348
 1349
 1350
 1351
 1352
 1353
 1354
 1355
 1356
 1357
 1358
 1359
 1360
 1361
 1362
 1363
 1364
 1365
 1366
 1367
 1368
 1369
 1370
 1371
 1372
 1373
 1374
 1375
 1376
 1377
 1378
 1379
 1380
 1381
 1382
 1383
 1384
 1385
 1386
 1387
 1388
 1389
 1390
 1391
 1392
 1393
 1394
 1395
 1396
 1397
 1398
 1399
 1400
 1401
 1402
 1403
 1404
 1405
 1406
 1407
 1408
 1409
 1410
 1411
 1412
 1413
 1414
 1415
 1416
 1417
 1418
 1419
 1420
 1421
 1422
 1423
 1424
 1425
 1426
 1427
 1428
 1429
 1430
 1431
 1432
 1433
 1434
 1435
 1436
 1437
 1438
 1439
 1440
 1441
 1442
 1443
 1444
 1445
 1446
 1447
 1448
 1449
 1450
 1451
 1452
 1453
 1454
 1455
 1456
 1457
 1458
 1459
 1460
 1461
 1462
 1463
 1464
 1465
 1466
 1467
 1468
 1469
 1470
 1471
 1472
 1473
 1474
 1475
 1476
 1477
 1478
 1479
 1480
 1481
 1482
 1483
 1484
 1485
 1486
 1487
 1488
 1489
 1490
 1491
 1492
 1493
 1494
 1495
 1496
 1497
 1498
 1499
 1500
 1501
 1502
 1503
 1504
 1505
 1506
 1507
 1508
 1509
 1510
 1511
 1512
 1513
 1514
 1515
 1516
 1517
 1518
 1519
 1520
 1521
 1522
 1523
 1524
 1525
 1526
 1527
 1528
 1529
 1530
 1531
 1532
 1533
 1534
 1535
 1536
 1537
 1

for þon hæf his dæd 7 pond. nold on 7 ændian.
 for þon he hæf on 7 yre lōht. und 7 ændan
 nōðan. ællmihctis god. 7 æte. 7 iſe. lare. on
 þa 7 7 lantun helle. þær hæbbad hæf on æ 7 yn.
 unſanct lange. 7 alha 7 lōnda 7 hpile. 7 yn ed
 nōpe. þonne cymd on ultan. 7 æt hne 7 ind.
 for 7 7 ynnum cald. 7 ymble 7 yn odde 7 ar.
 7 um hærd 7 h 7 yne habban 7 æblōn. 7 oſtice
 man hit him to 7 ice. hyna. 7 onulo 7 æt 7 e
 h 7 yn 7 ed. 7 onman 7 id 7 ylde helle. mid þam
 and 7 acum. hæf lōn 7 ſiglar 7 on d. hæf on nect
 he hde. þe ær god 7 h 7 lōo 7 elæ 7 ton. lagon
 þa odne. 7 ynd on þam 7 yne. þe ær 7 pa 7 ſta
 la hæf on. 7 e 7 ynnct 7 id hōna 7 al d 7 ind. 7 ice
 þolad. hatne hædo 7 elin. helle. to mid d 7.

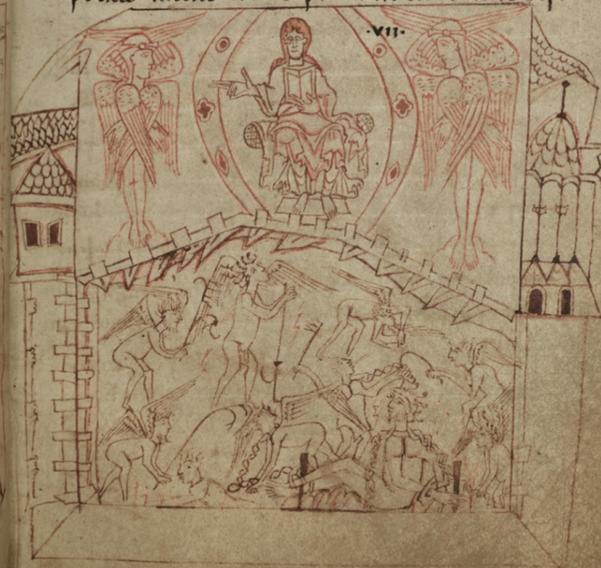


Imagem 05: "Queda dos anjos rebeldes", Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 17.



Imagem 06: "Mensageiro de Satã deixa o inferno", Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 20.

ferðse he þar þar liggja þecan helle ghlido-
þær hif hággja lag.



Imagem 07: "Mensageiro de Satã retorna ao inferno", Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 36.

nefulhte þa se 7y rne: roðora þfayde. þ̅ adam l̅ing
 ana þa rne: n̅b̅y rna þong̅t̅ n̅p̅ne se r̅cl̅a r̅te. h̅y
 de 7̅h̅al̅oð̅io. þ̅o r̅þ̅on h̅u m̅ h̅eal̅ c̅y n̅n̅g. þ̅r̅a æl̅m̅i h̅
 a̅g. þ̅u l̅c̅u m̅ a̅oðe. þ̅i r̅ a p̅l̅a h̅te. 7̅þ̅a þ̅r̅a ð̅e r̅f̅al̅de.
 l̅p̅t̅ l̅oht̅ þ̅r̅u m̅a. l̅o r̅u m̅ i n̅c̅e. h̅e þ̅ a n̅d̅ þ̅e r̅ne of
 a d̅a m̅g. l̅ic̅e a l̅oð̅o ð̅e: 7̅h̅u m̅ l̅y r̅u m̅ a t̅a h̅. i u b̅ of
 r̅ið̅a n̅. h̅e þ̅e r̅ i ſ̅t̅e þ̅e r̅e. 7̅þ̅o r̅e 7̅þ̅e r̅e r̅e n̅
 þ̅e r̅e. a n̅ þ̅o ð̅a ð̅e l̅. n̅e þ̅e r̅e a n̅g̅ c̅o m̅. b̅l̅o d̅ of b̅e
 n̅e. a c̅ h̅u m̅ b̅r̅e g̅ a n̅g̅l̅a of l̅ic̅e a t̅a h̅. h̅o ð̅e b̅a n̅.
 þ̅h̅ i u n̅ þ̅u d̅o d̅. of þ̅a m̅ þ̅o r̅t̅e g̅o d̅. þ̅r̅o b̅l̅ic̅u þ̅e m̅
 n̅a n̅. þ̅e þ̅o h̅ i n̅ ð̅y d̅e. e c̅e þ̅a u l̅d̅. h̅a þ̅e r̅o n̅ a n̅g̅l̅i g̅l̅ic̅e.

þ̅e r̅e g̅o d̅e r̅e of a r̅t̅i g̅a n̅ of h̅e o u e n̅a n̅ i n̅t̅o þ̅a r̅a d̅i ſ̅u m̅



Imagem 08: "Criação de Eva", Oxford Bodleian Library, MS. Junius 11, p. 9.



“O receberam apenas no couro e não no coração”:

a estigmatização dos cristãos de origem judaica e
o surgimento da Sentencia-Estatuto
(Castela, 1391-1449)

Kellen Jacobsen Follador¹

As comunidades judaicas do reino de Castela passaram por momentos de conversão forçada no fim do século XIV e ao longo do século XV. Em 1391 os judeus impelidos à conversão tiveram que optar entre o cristianismo e a morte. Nas décadas seguintes, um esforço conjugado da coroa e da Igreja castelhana levaram a mais conversões, motivadas por violência moral e física que obrigaram os judeus a optarem “livremente” pelo batismo. Nesse momento, o indivíduo não se encontrava entre a alternativa “conversão ou morte” como em 1391, ele tinha condições de avaliar se preferia viver submetido às imposições legislativas, à constante violência moral e aos entraves socioeconômicos ou se converter ao cristianismo com a possibilidade de viver segundo os preceitos da nova religião ou de manter a prática judaica às escondidas, consciente das consequências dessa apostasia. O contexto que levou os judeus a escolher a conversão ao cristianismo ao invés da morte, ou a conversão ao invés das imposições antijudaicas, teve grande relevância na assimilação social à comunidade cristã e na forma como eram vistos pelos cristãos-velhos.

A assimilação social propiciava aos conversos participar das estruturas de poder que organizavam a vida política e econômica

¹ Doutora em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Desenvolve pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas. E-mail: kellenjf@gmail.com

da coroa castelhana, assim como fazer alianças políticas com a oligarquia que comandava as cidades. Fazer parte da oligarquia cidadina, com cargos nos conselhos, era um dos meios mais efetivos de alcançar poder nas cidades castelhanas, locais de maior concentração de conversos.

Após os períodos de conversão em massa, principalmente entre 1391-1415, a utilização do discurso antijudaico contra os conversos se intensificou gradativamente e deixou vestígios de que no sistema simbólico de representação estava se constituindo uma nova identidade para os cristãos de origem judaica, imposta pelos cristãos-velhos que dominavam as relações de poder e se sentiram ameaçados pela entrada na sociedade cristã de membros que até então eram vistos como diabólicos inimigos, e, que, além disso, eram mais bem preparados para as atividades administrativas e financeiras. Com isso, o que antes era um “problema judaico” se tornou um “problema converso”, e a integração plena não se constituiu em uma realidade para todos os cristãos-novos. Os motivos que impossibilitaram a plena integração estiveram presentes desde as conversões forçadas de 1391 e se basearam, nesse momento, principalmente em questões religiosas.

Nesse contexto, o ápice do preconceito religioso foi materializado em 1449 durante uma revolta na cidade de Toledo por meio de uma lei, a *Sentencia-Estatuto*. Essa lei, de matiz antijudaico, apresentava “inovações”, pois era direcionada aos conversos, e não aos judeus.² Tal “inovação” se dava pelo fato de inabilitar a cargos públicos, e outras funções e direitos, todos os cristãos de linhagem judaica. Tratava-se de uma condenação baseada na ascendência familiar e justificada por argumentos religiosos e culturais, usados com objetivos políticos.

Após o surgimento da *Sentencia-Estatuto*, difundiu-se a teoria de que a linhagem judaica se encontrava com uma *mancilla*, isso

² CANTERA MONTENEGRO, E. El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, História Medieval*, Madrid, n. 10, p. 14, 1997.

é, com uma mancha desonrosa que era transmitida através da descendência. De acordo com Mary Douglas,³ a defesa da pureza em contraposição ao impuro se insere nos sistemas simbólicos de classificação, nos quais a impureza equivale à desordem social e “ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados”. Segundo a autora, essa diferença é crucial nas relações sociais, pois os indivíduos são identificados por meio da classificação que recebem em um sistema hierárquico. Assim, o converso era tido como um ser impuro que transgredia a organização social na medida em que possuía, por exemplo, cargos e títulos honoríficos que deveriam ser exclusivos dos cristãos-velhos, cuja linhagem não estava manchada pelos pecados da negação de Jesus Cristo como Messias e do deicídio. Esses supostos pecados podem ser categorizados enquanto estigmas, segundo a teoria de Erwin Goffman.⁴

Goffman aborda três tipos de estigmas:⁵ abominações do corpo; culpas de caráter individual; e estigmas tribais, de raça, nação e religião. A partir das leituras das fontes castelhanas do século XV, consideramos que para os cristãos-novos aplicam-se tanto os estigmas de “culpas de caráter individual”, percebidos como “vontades fracas, paixões tirânicas, crenças falsas, desonestidade”, dentre outros; quanto os “estigmas de religião” que, na concepção de quem estigmatiza, poderiam ser transmitidos por meio da linhagem e “contaminar por igual a todos os membros de uma família”.

Dando sequência a esta apresentação inicial, a primeira seção busca discutir o contexto posterior às conversões forçadas de 1391 e a dualidade “estigmatização *versus* assimilação” na qual os neófitos e seus descendentes cristãos encontravam-se inseridos. A segunda parte desse capítulo conecta a assimilação e a estigmatização dos conversos ao contexto de surgimento da lei toledana *Sentencia-Estatuto*, que, em seguida, é interpretada com base nos motivos religiosos, sociais e econômicos que provavelmente levaram à

3 DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 30.

4 Cf. GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

5 *Ibidem*, p. 14.

sua redação. Nas considerações finais, são apontadas as análises de alguns contemporâneos à *Sentencia-Estatuto*, que servem para embasar a conclusão deste capítulo sobre o caráter excludente e estigmatizador da lei toledana.

O contexto após as conversões forçadas de 1391: estigmatização *versus* assimilação

Segundo Stallaert,⁶ na sociedade castelhana a comunidade religiosa de nascimento determinava em grande medida a identidade social de um indivíduo, de forma que mudar de religião gerava, em muitos casos, uma condenação social tanto do grupo de origem quanto do novo grupo ao qual o indivíduo se filiava. Esse tipo de condenação foi reproduzido por uma parte dos cristãos que não aceitou a entrada dos convertidos provenientes do judaísmo na sociedade cristã. Por isso, era preciso marcar a diferença entre o “nós” e os “outros”, entre os “verdadeiros” cristãos e aqueles que por diversos motivos, na fala de Alcalá,⁷ “se deixaram batizar”.

Quanto ao número desses conversos que teriam de ser, então, introduzidos ao novo grupo religioso, existem apenas estimativas. Ladero Quesada acredita que antes de 1412 havia em torno de 100 mil conversos,⁸ número que foi acrescido pelas conversões oriundas da época da implantação das Leis de Valhadolide (1412) e do Debate de Tortosa (1413-1414). Barrio Barrio pondera que os cristãos-novos de Castela,⁹ de modo geral, representavam em torno de 5% a 10%

6 STALLAERT, C. La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad. In: TOUS, P. J.; NOTTEBAUM, H. (Ed.). *El olivo e la espada*. Estudios sobre antisemitismo en España (siglos XVI-XX). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003, p. 6.

7 Cf. ALCALÁ, A. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: Trotta, 2011.

8 LADERO QUESADA, M. A. El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron. In: ALCALÁ, A. (org.). *Judíos*. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 172.

9 BARRIO BARRIO, J. A. Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular. In: LOPES DE BARROS, M. F.; HINOJOSA MONTALVO, J. R. (org.). *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: período medieval e moderno*. Actas del Encontro Minorias no Mediterrâneo (Évora, 2006). Lisboa: Colibri,

da população, somando, ao final do século XV, entre 250 a 300 mil cristãos de linhagem judaica.

Montes Romero-Camacho lembra que,¹⁰ tanto para os judeus convertidos em 1391 quanto para aqueles que se converteram nas décadas seguintes, a conversão não resultou necessariamente em uma mudança na vida e no status socioeconômico, uma vez que a maioria continuou vivendo nas mesmas casas e bairros, muitos transformados em bairros cristãos, e mantendo as mesmas profissões e relações sociais de outrora. Para Rábade Obradó,¹¹ grande parte dos cristãos-novos era composta por comerciantes e artesãos que lutavam para sobreviver com escassos recursos econômicos, e, de modo geral, não participavam das decisões políticas nem de seu controle.

Apenas uma minoria dentre os neófitos conseguiu uma rápida ascensão social, principalmente por meio de cargos e títulos honoríficos concedidos pelo rei, assim como por meio de casamentos com integrantes da nobreza. Essa minoria tinha condições de participar da política e ocupar cargos que a colocava em destaque nas disputas pelo poder, principalmente nas cidades. Para Rábade Obradó, na corte régia ¹² e também nas cidades – existiam “dinastias familiares” a serviço do rei. Essas “dinastias familiares” se formavam em parte pela hereditariedade de determinados cargos, e em parte pela prática de colocar parentes e agregados para ocupar os cargos quando vacantes. Porém, havia promoções mais comuns, nas quais a pessoa ascendia social e economicamente, mas de maneira modesta, sem conquistar títulos de nobreza e propriedades. O cargo de secretário régio, por exemplo, era um cargo mais simples e que, comumente, não levava aos títulos de nobreza e propriedades.

2008, p. 240.

¹⁰ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. Antisemitismo sevillano en la Baja Edad Media: el pogrom de 1391 y sus consecuencias. In: *La sociedad medieval andaluza, grupos no privilegiados*. Actas del III coloquio de Historia Medieval Andaluza, 1984, p. 69.

¹¹ RÁBADE OBRADÓ, M. P. Los judeoconvertos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos: una interpretación de conjunto. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, Historia Moderna. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 1993, t. 6, p. 26.

¹² *Idem*. *Una elite de poder: los judeoconvertos en la Corte de los reys católicos*. Madrid: Sigilo, 1993, p. 27 et seq.

Amador de los Ríos cita algumas áreas e cargos aos quais conversos ascenderam após 1391,¹³ como conselhos de estado, chancelaria régia, professores da casa real, administração das rendas públicas, juízes, promotores, cátedras e reitorados universitários; ocuparam cargos na cúria papal, sedes diocesanas, episcopais; receberam da coroa senhorios, condados e títulos de nobreza.

No que se refere à ascensão social, Barrio Barrio afirma que “da noite para o dia” aqueles que antes eram judeus passaram,¹⁴ como cristãos, a usufruir de benefícios e ascender a cargos públicos e carreiras eclesiásticas que antes eram impensáveis devido à religião que seguiam. Tiveram a oportunidade de mesclar-se, por meio de casamentos, com as famílias mais ricas, com a oligarquia citadina e participar do círculo econômico e de determinadas redes de poder exclusivas do “mundo cristão”. Até mesmo profissionais mais modestos, longe da realidade dos grandes financistas, como médicos, professores e artesãos tiveram sua rede de clientes e de relações profissionais ampliadas.

Desde o início do século XV, havia uma necessidade de técnicos na área administrativa e econômica que foi em grande parte preenchida por cristãos-novos. Isso se deve principalmente pela importância da formação intelectual na vida dos conversos, nitidamente uma herança dos costumes judaicos. Além disso, grande parte dos cristãos-velhos encontrava-se entre a guerra e a agricultura, e resistia em dedicar-se às atividades intelectuais, tão importantes à burocracia estatal.¹⁵

Desse modo, buscando a ascensão social, uma parcela dos convertidos, classificada por Gitlitz como “assimilacionista”,¹⁶ buscou se integrar socialmente, estreitando as relações políticas

13 AMADOR DE LOS RÍOS, J. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 3 v.; v. 2, 1876, p. 13 *et seq.*

14 BARRIO BARRIO, J. A. Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular... *Op. cit.*, p. 240.

15 MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. *De la España judeoconversa*. Doce estudios. Barcelona: Bellaterra, 2006, p. 45.

16 GITLITZ, D. M. *Secrecy and Deceit*. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque: University of New Mexico, 1996.

por meio de casamentos com os cristãos-velhos, mudando de sobrenomes e locais de residência.

Quanto à assimilação, Contreras salienta que ao receber as águas batismais o neófito sentia sobre si o peso terrível de um conjunto organizado de dogmas e de normas morais,¹⁷ éticas e sociais da sociedade cristã. Converter-se envolvia esquecer a cultura e tradição judaica e “apostar na incerteza”. O autor acredita que a assimilação foi tarefa longa e difícil, e ajustar-se à sociedade cristã foi “assunto de gerações”. González Rolán e Saquero Suárez-Somonte corroboram essa hipótese ao defenderem que a transformação mais difícil se situava no campo das “motivações e crenças”.¹⁸ Além disso, os autores recordam que a conversão incidia também sobre a condição jurídica do neófito, que passava imediatamente a depender das leis, obrigações e sanções estabelecidas pela Igreja.

Não obstante o fato de algumas linhagens de conversos estarem muito bem integradas às redes cidadinas de poder, como destacado por Barrio Barrio,¹⁹ não podemos ignorar que com a ascensão social de determinados conversos a ira popular aumentava,²⁰ pois a desconfiança e o menosprezo que muitos cristãos-velhos sentiam pelos conversos fazia com que fossem vistos como suspeitos *per se*.²¹

17 CONTRERAS, J. Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión. In: ALCALÁ, A. (org.). *Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 470.

18 GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio*. Madrid: Aben Ezra, 2012, p. 74. [Edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449].

19 Cf. BARRIO BARRIO, J. A. Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular... *Op. cit.*

20 CARO BAROJA, J. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. 3 v. Madrid: Istmo, 2000, p. 133.

21 CONTRERAS, J. Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión... *Op. cit.*, p. 461; ORFALI LEVI, M. El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad. In: BARROS, C. (Ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991. Santiago de Compostela, t. 1, p. 119, 1994.

Para Barrio Barrio os conversos desempenharam um papel central nas estruturas de poder,²² pois participavam das facções políticas e rivalidades econômicas inerentes à administração e governança das cidades. Para o autor, de modo algum os conversos devem ser vistos como “um grupo à margem” do desenvolvimento político e econômico das cidades castelhanas. Concordamos com Barrio Barrio, porém ressaltamos que nem todos os conversos tiveram a possibilidade de participar dessa oligarquia, nem todos fizeram parte das “elites de poder”.²³ A grande maioria manteve-se alheia dos grupos que disputavam o poder e os cargos de destaque.

Entre os anos de 1391 e 1415 – período do programa de conversões em Castela – houve um aumento das dificuldades de convivência e o que antes era um “problema judaico” se tornou um “problema converso”.²⁴ Ladero Quesada e Carlos del Valle Rodríguez são dois dos poucos autores citados nesta tese que acreditam que o “problema converso” já era uma realidade antes de 1449.²⁵ De modo geral, é consenso entre a historiografia que o “problema converso” só surgiu após 1449, pois até então os cristãos-novos haviam tido facilidade em se integrar à sociedade cristã, angariando ascensão socioeconômica e mantendo relações políticas por meio de casamentos. Porém, acreditamos que a integração plena não se constituiu em uma realidade para todos os cristãos-novos, ou para a maioria. Por isso, defendemos que os motivos que impossibilitaram a plena integração estiveram presentes desde as conversões forçadas

22 BARRIO BARRIO, J. A. Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular... *Op. cit.*, p. 244.

23 Cf. RÁBADE OBRADÓ, M. P. *Una elite de poder...* *Op. cit.*

24 LADERO QUESADA, M. A. Sevilla y los conversos: los “habilitados” en 1495. In: BARROS, C. (Ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, t. 2, 1994, p. 47. O conceito “problema converso” foi cunhado pelo medievalista espanhol Eloy Benito Ruano (2001) em 1976. Para o autor, muitos conflitos que antes existiam entre cristãos e judeus, se repetiram entre cristãos-velhos e conversos após as conversões em massa de 1391. Esse contexto propiciou no reino de Castela a transformação do “problema judaico” em um “problema converso”.

25 VALLE RODRÍGUEZ, C. En los orígenes del problema converso. In: BENITO RUANO, E. et. al. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 52.

de 1391 e se basearam, nesse momento, principalmente em questões religiosas.

Uma carta emitida por Henrique III (1390-1406) à cidade de Burgos em 1392 nos leva a interpretar os acontecimentos dessa forma. Os conversos reclamaram ao rei que os cristãos-velhos “por lhes quererem mal” estavam cometendo atos reprováveis, como caluniá-los e prendê-los sem motivo em cárceres privados.²⁶ O monarca adverte os cristãos-velhos defendendo que “os cristãos vindos à fé católica” devem ser “tratados como irmãos e devem gozar de nossos privilégios, liberdades e costumes”.²⁷ Como sustenta Carlos del Valle Rodríguez,²⁸ a carta emitida pelo rei Henrique III mostra que logo após os episódios de conversão em massa as “raízes do conflito” não estavam baseadas na ocupação de cargos importantes na administração pública, mas na “aversão e desconfiança que já existiam antes da conversão”.

Alguns anos depois a queixa se repetiu com foco na disputa por cargos. O cardeal João de Torquemada, em sua obra *Tractatus contra Madianitas et Ismaelistas*, descreveu o conteúdo de uma carta enviada em 1406 pelos conversos da cidade de Toledo ao monarca Henrique III e a resposta do rei às reclamações. Os conversos disseram que estavam sofrendo “injúrias e prejuízos” porque alguns cristãos-velhos da cidade de Toledo e de outras partes da coroa os impossibilitavam de ocupar os cargos e dignidades aos quais tinham direito. Em resposta enviada aos alcaides e nobres toledanos, o rei ordenou que “honrem e aceitem [...] os fiéis cristãos recém-convertidos [...] para qualquer cargo ou dignidade com que se honre aos cristãos-velhos” não somente da cidade de Toledo, mas de todas as localidades da coroa. O monarca complementou as exigências ao solicitar que os conversos fossem protegidos e defendidos de

26 CANTERA BURGOS, F. *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egrégios*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1952, p. 27; 55. Disponível em: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=1258>. [Copia digital. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2009-2010].

27 O manuscrito da carta está localizado na Biblioteca Municipal de Burgos, classificado sob o número 2702. Cantera Burgos citou a carta na íntegra. *Ibidem*, p. 55.

28 VALLE RODRÍGUEZ, C. En los orígenes del problema converso... *Op. cit.*, p. 52.

qualquer prejuízo aos bens e a si próprios, e que pudessem desfrutar de todos os “privilégios, honras, costumes, vantagens e proveitos, igual aos demais cristãos-velhos”.²⁹

Além das cartas emitidas pelo monarca, os sermões de frei Vicente Ferrer são uma constatação de que os conversos eram estigmatizados porque já haviam sido ou descendiam de judeus. Existem vários sermões de frei Vicente Ferrer, de diferentes localidades da coroa de Castela, que criticam o tratamento dispensado pelos cristãos-velhos aos conversos. Como exemplo, citamos o sermão pregado em 1411, em Cidade Real, no qual o frei pede aos cristãos-velhos que não insultem os conversos de *marrano*, *retajado* e *perro*. Todos esses insultos eram acusações de que os conversos judaizavam às escondidas, isso é, havia a desconfiança de que não eram verdadeiros e fiéis cristãos.

Ao que parece, os pedidos de frei Vicente Ferrer e dos monarcas castelhanos não surtiram efeito, pois em 1434 o papa Eugênio IV (1431-1447), durante o Concílio da Basileia (1431-1449), não só precisou defender a isonomia entre cristãos-velhos e conversos, como atestou que era “mais digno ser regenerado pelo espírito que nascer da carne”.³⁰ O papa decretou que os recém-chegados à fé de Cristo deveriam usufruir “dos privilégios, liberdade e imunidades das cidades e lugares onde foram regenerados pelo sagrado batismo” e deveriam aproveitar de todos os direitos que “os outros conseguem somente pela razão de seu nascimento e origem”.³¹

O decreto papal foi severamente desrespeitado pelos líderes da revolta de Toledo (1449), responsáveis pela redação da *Sentencia-Estatuto*, como veremos a seguir.

29 JUAN DE TORQUEMADA. *Tractatus contra Madianitas et Ismaelistas*. In: BENITO RUANO, E. et. al. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 328.

30 *Ibidem*, p. 325 et seq.

31 *Ibidem*.

A *Sentencia-Estatuto* e a estigmatização dos conversos enquanto pecadores e judaizantes

A revolta de Toledo eclodiu como uma rebeldia contra o monarca, mas que, ao longo de seu desenrolar, foi adquirindo outros objetivos políticos. O estopim para a revolta foi a obrigatoriedade de um empréstimo exigido pelo condestável Álvaro de Luna em 25 de janeiro de 1449. O conselho da cidade ordenou que o tesoureiro Afonso Cota (cristão de origem judaica) gerenciasse a arrecadação do empréstimo. Ao que parece, a rebelião começou quando um artesão cristão-velho se recusou a pagar e foi arrastado até a prisão. A população se revoltou contra aquilo que considerou uma injustiça e, juntamente com lideranças civis e eclesiásticas da cidade, se voltou contra os arrecadadores que eram cristãos-novos. Estes foram acusados de cumplicidade com Álvaro de Luna e partícipes de toda a espoliação econômica que o condestável impunha à cidade de Toledo e à coroa.³² A revolta de Toledo tornou-se o mais grave ataque ocorrido até então contra os cristãos de linhagem judaica.

Em meio ao tumulto, os conversos foram acusados de apostasia religiosa. Sob palavras de ordem a população se reuniu na catedral e decidiu prender Afonso Cota por traição, e os demais conversos por infidelidade ao cristianismo. O tesoureiro conseguiu fugir, mas sua casa, juntamente com a de outros conversos, foi saqueada e queimada. Alguns moradores, no intuito de preservar seus bens, entraram em luta com os cristãos-velhos e foram mortos. Um dos líderes do grupo cristão-novo, João de Ciudad foi morto e pendurado pelos pés na praça de Zocodover, principal praça da cidade.³³

O ex-alcaide Pedro Sarmiento se autodeclarou líder da revolta e comandante da fortaleza militar, fechando as quatro portas de acesso à cidade. Ele contou com o apoio de alguns componentes da

³² BENITO RUANO, E. *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1961, p. 35; HOWELL, V. La rebelión de Toledo-1449. In: BENITO RUANO, E. *et. al. Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 22.

³³ GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. De la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator... *Op. cit.*, p. 19.

oligarquia, de alguns clérigos e de Marcos García de Mora, mentor intelectual de toda a documentação produzida pelos revoltosos durante o ano no qual a rebelião transcorreu.³⁴ Após a tomada de poder, Pedro Sarmiento dissolveu o conselho da cidade e prendeu ou expulsou aqueles moradores que se opuseram a suas decisões ou que se mantiveram leais ao monarca.³⁵

Em relação aos conversos, cuja lealdade à monarquia era conhecida, Pedro Sarmiento lançou, formalmente, a acusação de heresia. Com o aval de um vigário da catedral de Toledo, que não possuía jurisprudência para tomar essa decisão, foi nomeada uma comissão para investigar as denúncias de infidelidade religiosa, pois os conversos eram acusados de seguir o judaísmo às escondidas. Depois de realizada a investigação que, segundo seus responsáveis, confirmou as denúncias, alguns conversos foram presos. Sob tortura, confessaram as práticas judaicas e foram condenados à pena capital com morte na fogueira e perda dos bens, confiscados pelo novo governo da cidade.³⁶

Da forma como a investigação ocorreu, pode-se pensar que o tribunal religioso foi usado com motivos políticos. Nesse caso não importa a veracidade das acusações de apostasia, mas a constatação de que os “elementos simbólicos e político-jurídicos” existentes na sociedade encontravam-se imbricados em uma disputa pelo poder na qual era preciso purgar os males que afetavam essa sociedade.³⁷ Utilizando-se dos recursos de coerção social e simbólica disponíveis naquele momento, os revoltosos optaram por um julgamento que seguia o ritual inquisitorial para legitimar a punição daqueles que foram considerados traidores da cidade e do cristianismo.

34 Não há muitas informações sobre Marcos García de Mora. Sabemos apenas que era cristão-velho, bacharel em direito e, no ano de 1449, foi o suporte intelectual de Pedro Sarmiento na rebelião. As fontes da época apontam que era filho de lavradores da aldeia de Maçarambros, apesar de ele próprio se dizer filho de um fidalgo e natural da cidade de Toledo.

35 BENITO RUANO, E. *Toledo en el siglo XV... Op. cit.*, p. 36.

36 HOWELL, V. *La rebelión de Toledo-1449... Op. cit.*, p. 23.

37 SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 27.

Todos esses acontecimentos ocorreram entre final de janeiro e abril, pois em primeiro de maio o monarca havia levado suas tropas para perto da cidade de Toledo. Desde então, os rebeldes mantiveram contato com o rei buscando um acordo para entregar a cidade.

Os amotinados exigiam que o monarca entrasse na cidade com um número reduzido de soldados e que não estivesse acompanhado de Álvaro de Luna e seus aliados; que Pedro Sarmiento fosse mantido à frente da cidade como alcaide; e que nenhum dos envolvidos fosse penalizado pelos acontecimentos, nem perdesse os espólios oriundos do conflito.³⁸ As exigências não foram aceitas por João II, que se dirigiu com sua tropa até Toledo. Chegando aos arredores da cidade em 08 de maio de 1449, o monarca exigiu que a cidade fosse entregue. Como resposta, segundo fonte coetânea, recebeu “gritos de guerra, flechas e pedras [...], cavaleiros armados e soldados de infantaria [em] um repentino ato de audácia”.³⁹

Após a ofensiva contra o monarca, Pedro Sarmiento enviou uma comitiva com uma carta *Suplicación y requerimiento*,⁴⁰ na qual explicava os motivos da revolta, não contra o rei, mas contra Álvaro de Luna e os conversos que o apoiavam. Na carta, Álvaro de Luna foi descrito como um usurpador das riquezas e do poder monárquico, que buscava destruir e roubar a coroa e seus súditos. Além disso, ele foi acusado de proteger os conversos, que eram “pessoas heréticas e infiéis [...] inimigos de nossa santa lei e de nosso rei” que têm fama de “judaizar e guardar os ritos e cerimônias dos judeus [...] abjurando do batismo que receberam e demonstrando por obras e palavras que o receberam apenas no couro e não no coração”.⁴¹ A acusação de receber

38 BENITO RUANO, E. *Toledo en el siglo XV...* Op. cit., p. 40 et seq.

39 SERMO IN DIE BEATI AUGUSTINI. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. Op. cit., p. 72.

40 Não foi preservado um exemplar da carta *Suplicación y requerimiento*, apenas um resumo de seu conteúdo na *Crónica del Halconero de Juan II* e na *Crónica de Juan II*. Ambos os relatos da carta se encontram na íntegra em González Rolán e Saquero Suárez-Somonte (2012). Cf. GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator... Op. cit.

41 Cf. PERO SARMIENTO. *Suplicación y requerimiento*. In: GONZÁLEZ ROLÁN,

o batismo “apenas no couro” seria usado pelos cristãos-velhos como argumento para invalidar o poder de purificação do batismo.

As acusações lançadas contra os conversos na carta anunciavam a mais dura medida que estava por vir, a lei *Sentencia-Estatuto*. Em sessão plenária, no dia 5 de junho de 1449, o conselho da cidade, presidido por Pedro Sarmiento em nome dos alcaides, juízes, cavaleiros, escudeiros e povo da cidade de Toledo, promulgou a *Sentencia-Estatuto*. De acordo com o conselho, a lei estava alicerçada em um privilégio que a cidade recebeu do rei Afonso, sem mencionar qual, e nas leis canônicas e leis de Castela. Segundo a normativa,

conversos pretéritos, presentes e por vir [...] descendentes da perversa linhagem dos judeus [...] por serem suspeitos na fé de nosso Senhor e Redentor [...] por razão das heresias e delitos, insultos e crimes por eles cometidos, sejam tidos, como o direito os tem, por infames, inábeis, incapazes e indignos para ter qualquer ofício e benefício público e privado na cidade de Toledo [e] dar testemunho e fé como escrivães públicos ou como testemunhas [...] pelos quais pudessem fazer injúrias, agravos e maus tratos aos cristãos-velhos.⁴²

A lei tornava os conversos de linhagem judaica “inábeis, incapazes e indignos” de ocupar quaisquer cargos públicos ou privados,⁴³ de receber quaisquer honrarias ou benefícios, e testemunhar contra os cristãos-velhos. A principal justificativa era que os conversos eram “suspeitos na fé de Cristo [...] judaizando [...] e guardando os ritos e cerimônias da lei velha”.⁴⁴ As demais justificativas embasavam-se nas acusações de que os cargos que os conversos possuíam haviam sido adquiridos “por compra [...], favores e outras sutis e enganosas maneiras”.⁴⁵ Nessa perspectiva, tudo havia sido feito em malefício da coroa, do rei e dos cristãos-velhos, pois os conversos praticavam “delitos e crimes” contra o “serviço de Deus, do senhor rei e do bem público da cidade” de Toledo.⁴⁶

T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. *Op. cit.*, p. 5.

⁴² *Sentencia*, p. 26-30.

⁴³ *Sentencia*, p. 28.

⁴⁴ *Sentencia*, p. 28.

⁴⁵ *Sentencia*, p. 22.

⁴⁶ *Sentencia*, p. 23.

As acusações listadas contra os conversos na *Sentencia-Estatuto* podem ser relacionadas a dois tipos de estigmas:⁴⁷ “culpas de caráter individual” e “estigmas de religião”. No primeiro caso, os conversos eram tachados de falsos, desonestos, gananciosos e malignos; no segundo, os “estigmas de religião” estão relacionados às características negativas dos conversos, fruto da linhagem judaica da qual eles descendiam.

A estigmatização dos conversos não eram nutridas apenas pela classificação simbólica. A marcação também ocorria por meio de formas de exclusão social, pois, como destacado por Silva,⁴⁸ a identidade e a diferença não vivem harmonicamente, e essa desarmonia é refletida na disputa pelos recursos simbólicos e materiais da sociedade.

Na lei toledana *Sentencia-Estatuto*, é possível identificar claramente a marcação da diferença mediante o intento de exclusão social e mediante o sistema simbólico de representação. Por meio da *Sentencia-Estatuto* os cristãos-velhos buscavam defender a exclusividade dos cargos públicos que garantiam a manutenção do poder político e social a quem os ocupava, e, de forma indireta, buscavam defender uma nova identidade para os cristãos-velhos, uma identidade que os diferenciasse dos conversos, isso é, uma posição simbólica de “verdadeiros cristãos”.

A implantação da *Sentencia-Estatuto* na cidade de Toledo gerou um “mal-estar” entre os conversos e os cristãos-velhos de diferentes regiões da coroa. Em um plano prático e imediato, a lei afetou especificamente quatorze escritanias ocupadas por cristãos-novos na cidade de Toledo.⁴⁹ Posteriormente a lei serviu para o acirramento dos conflitos, uma vez que havia uma prerrogativa jurídica para a estigmatização e exclusão social dos cristãos de linhagem judaica, e serviu também como base para a criação dos estatutos de pureza de sangue em diferentes instituições eclesiásticas

47 Cf. GOFFMAN, E. *Estigma... Op. cit.*

48 SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença... *Op. cit.*, p. 81.

49 Os escrevães municipais eram funcionários que redigiam os documentos e as atas das reuniões do conselho que governava a cidade.

e seculares, que objetivavam proibir a participação de membros de linhagem judaica.⁵⁰

A segregação lançada pela *Sentencia*, isso é, a inabilitação dos descendentes, não era uma novidade na Idade Média, pois, a partir do século XII os descendentes dos condenados pela Inquisição eram proibidos de ocupar cargos públicos.⁵¹ A novidade trazida pela *Sentencia* foi a de que os inabilitados seriam exclusivamente de linhagem judaica. Tratava-se de uma prévia condenação baseada na ascendência familiar e justificada por argumentos religiosos, usados com objetivos políticos.

Quanto ao desfecho final dos revoltosos, o rei João II já havia sido aconselhado ainda em 1449 por meio de um sermão sobre os resultados de uma possível não condenação ou brandura nas penas. Um clérigo lembrou que “o discurso [dos revoltosos] se espalha como um tumor maligno”, de forma que se não fossem punidos com a espada espiritual e com a espada secular, “todo vosso reino ficará infestado com o veneno do cisma e da heresia”,⁵² pois, como afirmou o clérigo, no fim dos tempos, alguns darão atenção a espíritos sedutores e a doutrinas demoníacas (1 Timóteo 4, 1). O autor do sermão não especifica as penas que os revoltosos deveriam receber, mas nesse trecho claramente se referiu, como fez em outros, ao procedimento inquisitorial. Nesse sentido, os revoltosos deveriam ser julgados como heréticos e excomungados pelo tribunal episcopal, e depois encaminhados ao braço secular, isso é, ao rei, para que pudessem receber as punições cabíveis: perda de bens e pena capital.

⁵⁰ PÉREZ FERREIRO, E. El tratado de Torquemada y la controversia estatutaria en la décimoquinta centuria. In: BENITO RUANO, E. *et. al. Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 75.

⁵¹ O réu condenado pela Inquisição medieval, assim como seus filhos, estava inabilitado para ocupar cargos públicos e perdia determinados direitos civis e eclesiásticos. Mas, nesse caso, o cristão já havia sido legalmente condenado, diferentemente do que ocorreu a partir da *Sentencia-Estatuto*, que condenou todos os conversos pelo fato de pertencerem a uma linhagem judaica. A Inquisição espanhola, surgida em 1478, acrescentou a inabilitação aos netos do réu condenado e ao réu reconciliado, assim como seus filhos e netos.

⁵² Sermo in die beati Augustini. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. p. 76.

Entre abril e maio de 1450, João II mandou publicar as bulas papais de condenação à revolta e à lei discriminatória. A bula *Si ad Reprimendas* condenou Pedro Sarmiento e seus seguidores pela atitude de *lesa majestatis* contra o rei João II e pelas violências contra clérigos e leigos.⁵³ A bula *Humani Generis Inimicus* (p. 253-257) reconheceu o direito de todos os conversos, independentemente da procedência religiosa, de terem os mesmos direitos que os cristãos-velhos e proibiu qualquer diferenciação, principalmente no que se refere ao acesso a honras, cargos públicos e eclesiásticos.

A reação da oligarquia toledana acerca da bula *Humani Generis Inimicus* colocou em risco o acordo de paz que havia acabado com a revolta. Desse modo, João II solicitou ao papa a suspensão da bula que condenava a discriminação dos cristãos-novos, e, em outubro de 1450, a bula foi anulada com a justificativa de evitar “discórdia, tumultos e grandes males” e “para que reine perpetuamente a paz”.⁵⁴ Em 21 de março de 1451, o rei emitiu um indulto para todos os moradores da cidade de Toledo, perdoadando-os da má conduta – desrespeito ao rei, roubos e assassinatos – durante os meses de rebeldia. Além disso, o monarca se calou quanto à validade da *Sentencia*, o retorno dos conversos expulsos da cidade e a restituição dos cargos. Não bastassem as atitudes do rei, em novembro de 1451, Nicolau V emitiu uma bula *Inter Curas Multiplices* (p. 297-299) autorizando o estabelecimento de um Tribunal Inquisitorial em Castela. Porém, a bula nunca foi publicada. Talvez o monarca João II acreditasse que os acontecimentos de 1449 já haviam servido como um aviso para os conversos, tanto no que se refere às ambições políticas e sociais, quanto àqueles que se mantinham fiéis ao judaísmo.

A anulação das bulas condenatórias pelo papa e a benevolência do rei com os revoltosos mostraram quão suscetíveis

⁵³ PAPA NICOLAU V. *Si ad Reprimendas*. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, p. 265-269.

⁵⁴ *Suspensio executionis cuiusdam littere emanate ad instanciam regis Castelle super facto Iudeorum de Ispania* [sic]. PAPA NICOLAU V. *Suspensio executionis cuiusdam littere emanate ad instanciam regis Castelle super facto Iudeorum de Ispania*. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P... *Op. cit.*, p. 283.

eram os conversos às pressões políticas. João II foi negligente em enfrentar os grupos da nobreza que faziam oposição ao seu reinado e à inserção dos conversos nas estruturas de poder que controlavam a sociedade castelhana. Nenhum nobre toledano que apoiou a revolta ou participou dos saques e assassinatos foi punido. Pedro Sarmiento pôde sair da cidade em janeiro de 1450 com todas as riquezas acumuladas durante os saques e apreensões efetuadas contra os toledanos que ele próprio condenou à prisão. Os dois clérigos envolvidos na revolta foram presos. Marcos García de Mora, braço direito de Pedro Sarmiento, foi morto e esquartejado em dezembro de 1449, servindo de exemplo para qualquer toledano comum (leia-se, não nobre) que pensasse em atentar contra a soberania monárquica.⁵⁵

O fim da revolta não foi o fim das disputas com os conversos. Essa sensação de impunidade, somada ao acirramento dos conflitos sociais e políticos em Castela, propiciou outros ataques aos cristãos de linhagem judaica depois de 1449 ratificando a concepção que o “problema judaico” havia se transformado em “problema converso”, identificando os conversos como uma constante ameaça.⁵⁶

Nota-se pela *Sentencia-Estatuto* uma tendência que, segundo Orfali Levi,⁵⁷ era comum na sociedade cristã-velha, a de considerar todo converso como “judeu de coração”. Além disso, existia a crença em mitos antijudaicos que passaram a ser imputados aos conversos: dedicação a ofícios vis, perigo social por suas atividades médicas e infiltração em cabildos e ordens religiosas. A ideia da “infiltração” levava à teoria do golpe, pois se acreditava que os conversos

⁵⁵ BENITO RUANO, E. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: Real Academia de História Espanhola, 2001, p. 58 *et seq.* Pedro Sarmiento saiu de Toledo sob protesto de parte da população, provavelmente aqueles que haviam sido prejudicados. Levava consigo 200 mulas repletas de despojos: ouro, prata, joias, tapetes e tecidos da Holanda e Inglaterra. Ao longo de meses de percalços e roubos pelo caminho, recebeu refúgio no reino de Navarra.

⁵⁶ VIDAL DOVAL, R. *Misera Hispania*. Jews and conversos in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*. Oxford: Committee, 2013, p. 8.

⁵⁷ ORFALI LEVI, M. El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad... Op. cit., p. 123.

buscavam minar as estruturas do cristianismo “a partir do seu interior”.⁵⁸ Mesmo depois de décadas e num período no qual parcela dos conversos estava assimilada,⁵⁹ o discurso antijudaico ainda se fazia presente e sustentava um sistema simbólico de representação que embasava a marcação da diferença entre cristãos-velhos e conversos, estigmatizando os últimos a partir dos *topoi* utilizados contra os judeus.

Considerações Finais

As disputas políticas, as ambições materiais e os motivos religiosos poderiam coexistir e juntos motivar os ataques contra os cristãos de linhagem judaica. Apesar de terem existido vários episódios de violência contra os cristãos-novos na segunda metade do século XV, o conflito de Toledo em 1449 continua a ser o de maior destaque devido à redação da *Sentencia-Estatuto*.

O principal argumento da *Sentencia* para inabilitar os conversos se baseava na afirmação de que eles eram maus cristãos por descender da linhagem judaica, condenada por Deus como pecadora e infiel. Nesse sentido, os pecados judaicos não seriam apagados pelo sacramento do batismo, uma vez que o “*receberam apenas no couro e não no coração*”.⁶⁰ Além disso, havia a discussão sobre a manutenção do pecado por via hereditária.

Para ser considerado verdadeiro cristão, o indivíduo deveria descender de uma família com antiga ancestralidade cristã. O critério biológico da ancestralidade não foi usado de modo a destacar as características raciais, fenotípicas, dos cristãos-novos, mas, no sentido de valorizar os laços que ligavam os indivíduos a um ancestral em comum, à memória que fazia com que eles compartilhassem uma mesma identidade.

⁵⁸ KRIEGEL, M. Judeus. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 2. São Paulo: Edusc, 2006, p. 49.

⁵⁹ ORFALI LEVI, M. El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad... *Op. cit.*, p. 123.

⁶⁰ PERO SARMIENTO. Suplicación y requerimiento. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P... *Op. cit.*, p. 5.

Desse modo, quando os cristãos-velhos ressaltavam a descendência judaica dos conversos, eles estavam reafirmando sua própria identidade de cristãos-velhos baseada em uma filiação ancestral que eles consideravam honrada. Era uma distinção baseada na ancestralidade, por isso inevitavelmente biológica, mas relacionada ao campo religioso. Por estar relacionada ao campo religioso, acabava por questionar a validade do batismo.

Ao advogar a favor do sacramento de aliança com Deus, o bispo Alonso de Cartagena⁶¹ salientou que a graça alcançada pelo batismo dos pais cristãos-velhos não passava para os filhos, assim como o pecado dos judeus ou a circuncisão não passavam para a linhagem. Todos nasciam pecadores e precisavam passar pelo ritual do batismo para serem purificados. Logo, os cristãos-velhos estavam equivocados ao vangloriar a antiguidade do batismo de seus antepassados, pois “o perdão do pecado original começava neles, com seu próprio batismo”, de tal modo que depois do batismo o fiel podia alcançar a salvação da alma e os benefícios da vida terrena,⁶² numa clara alusão aos cargos e títulos de nobreza negados aos conversos pela *Sentencia-Estatuto*.

A defesa da unidade da Igreja, do sacramento do batismo, da universalidade da redenção e da igualdade entre cristãos foram os argumentos mais usados em prol dos conversos, uma vez que a teologia cristã afirmava que o batismo tinha o poder de limpar os pecados daqueles que aceitavam o cristianismo. Por sua vez, as leis castelhanas, respeitadas as hierarquias sociais, defendiam a igualdade de direitos entre cristãos. Tal argumentação foi utilizada por Alonso de Cartagena,⁶³ para quem a única diferença entre os cristãos era referente a possuir ou não uma posição social que lhes conferisse nobreza, e que essa posição não se relacionava com a origem religiosa do súdito, pois

⁶¹ *Defensorium Unitatis Christianae*. ALONSO DE CARTAGENA. *Defensorium Unitatis Christianae*. In: VERDÍN-DÍAZ, G. *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*. Principado de Asturias: Universidad de Oviedo, 1989, p. 206 et seq.

⁶² *Ibidem*, p. 256.

⁶³ *Ibidem*.

todas as diferentes procedências foram reunidas em um só corpo [...] ainda que tenhamos muitos membros e um seja mais nobre que o outro pela diferença de funções que desempenha.⁶⁴

Defendeu também que o preconceito contra os conversos colocava em perigo a unidade da Igreja e gerava uma heresia cismática entre os cristãos.

Diversas obras foram escritas nos anos de 1449-1450 em defesa dos conversos. No geral, as obras refutaram a *Sentencia-Estatuto* com base em textos bíblicos, teológicos e jurídicos, e reiteraram a importância da conversão dos judeus, a isonomia à qual os conversos tinham direito e a importância da linhagem de Jesus Cristo, pertencente ao “mais sublime de todos os povos que o senhor criou em honra, nome e glória”.⁶⁵

Referências:

Fontes

ALONSO DE CARTAGENA. *Defensorium Unitatis Christianae*. In: VERDÍN-DÍAZ, G. *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*. Principado de Asturias: Universidad de Oviedo, 1989.

ALONSO DÍAZ DE MONTALVO. *La causa conversa*. In: VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del. *Alonso Díaz de Montalvo. La causa conversa*. Madri: Aben Ezra, 2008.

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

JUAN DE TORQUEMADA. *Tractatus contra Madianitas et Ismaelistas*. In: BENITO RUANO, E. et. al. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002.

PAPA NICOLAU V. *Humani Generis Inimicus*. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio*. Madrid: Aben Ezra, 2012. [Edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449].

PAPA NICOLAU V. *Inter Curas Multiplices*. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.;

⁶⁴ ALONSO DE CARTAGENA. *Defensorium Unitatis Christianae...* *Op. cit.*, p. 210.

⁶⁵ ALONSO DÍAZ DE MONTALVO. *La causa conversa*. In: VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del. *Alonso Díaz de Montalvo - La causa conversa*. Madri: Aben Ezra, 2008, p. 164.

SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. [op. cit].

PAPA NICOLAU V. Si ad Reprimendas. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. [op. cit].

PAPA NICOLAU V. Suspendio executionis cuiusdam littere emanate ad instanciam regis Castelle super facto Iudeorum de Hispania. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. [op. cit].

PERO SARMIENTO. Sentencia-Estatuto. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. [op. cit].

PERO SARMIENTO. Suplicación y requerimento. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. [op. cit].

SERMO IN DIE BEATI AUGUSTINI. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. [op. cit].

Obras de apoio

ALCALÁ, A. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: Trotta, 2011.

AMADOR DE LOS RIOS, J. *Historia social, politica y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1876, 3 v.; v. 2.

BARRIO BARRIO, J. A. Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular. In: LOPES DE BARROS, M. F.; HINOJOSA MONTALVO, J. R. (org.). *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: período medieval e moderno*. Actas del Encontro Minorias no Mediterrâneo (Évora, 2006). Lisboa: Colibri, 2008.

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

BENITO RUANO, E. *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1961.

CANTERA BURGOS, F. *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1952. Disponível em: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=1258>. [Copia digital. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2009-2010].

CANTERA MONTENEGRO, E. El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, História Medieval*, Madrid, n. 10, 1997.

CARO BAROJA, J. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. 3 v. Madrid: Istmo, 2000.

CONTRERAS, J. Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión. In: ALCALÁ, A. (org.). *Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

GITLITZ, D. M. *Secrecy and Deceit*. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque: University of New Mexico, 1996.

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

GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio*. Madrid: Aben Ezra, 2012. [Edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449].

HOWELL, V. La rebelión de Toledo-1449. In: BENITO RUANO, E. et. al. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002.

KRIEGEL, M. *Judeus*. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 2. São Paulo: Edusc, 2006.

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

LADERO QUESADA, M. A. El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron. In: ALCALÁ, A (org.). *Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. *De la España judeoconversa*. Doce estudios. Barcelona: Bellaterra, 2006.

MONTES ROMERO-CAMACHO, I. Antisemitismo sevillano en la Baja Edad Media: el pogrom de 1391 y sus consecuencias. In: *La sociedad medieval andaluza, grupos no privilegiados*. Actas del III coloquio de Historia Medieval Andaluza, 1984.

ORFALI LEVI, M. El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad. In: BARROS, C. (Ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991. Santiago de Compostela,

t. I, 1994.

PÉREZ FERREIRO, E. El tratado de Torquemada y la controversia estatutaria en la décimoquinta centuria. In: BENITO RUANO, E. *et. al. Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Los judeoconversos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos: una interpretación de conjunto. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, Historia Moderna. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), t. 6, 1993.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. *Una elite de poder: los judeoconversos en la Corte de los reys católicos*. Madrid: Sigilo, 1993.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013.

STALLAERT, C. La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad. In: TOUS, P. J.; NOTTEBAUM, H. (ed.). *El olivo e la espada*. Estudios sobre antisemitismo en España (siglos XVI-XX). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003.

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

VIDAL DOVAL, R. *Misera Hispania*. Jews and conversos in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*. Oxford: Committee, 2013.

O Enigma do *Trobar Clus*:

o sirventês e a poética popular de Patativa do Assaré

Marcus Baccega¹

Esta breve e muito ensaística contribuição à temática do Trovadorismo e, na interpenetração de temporalidades de longa duração, à poética popular do Sertão Nordestino visa a resgatar e problematizar um modo poemático próprio ao início das cantigas trovadorescas, o sirventês, e indagar sobre seu possível desdobramento contemporâneo, vislumbrado na poesia do cantor popular cearense Antônio Gonçalves da Silva, o Patativa do Assaré (1909-2002).

Para tanto, logo ao início, uma palavra se faz necessária quanto ao título deste texto. A ideia medieval de *aenigma*, herdeira de um campo semântico já bastante polissêmico no latim clássico, parece-nos ressignificada pela noção de uma sacramentalidade de todo o imaginário centro-medieval. Com efeito, além de significar “obscuridade nos sonhos” ou, *tout court*, “mistério”, a palavra também abrange o sentido de “emblema”, “sinal”, “figura” e mesmo, ainda mais relevante para nossos propósitos, “parábola”.² Por conseguinte, não se entende aqui o *trobar clus* de trovadores como o célebre *Marcabru* ou, no contexto português do século XIII, Paio Gomes Charinho, como um modo deliberadamente obscuro ou misterioso de compor cantigas líricas.

¹ Professor Adjunto de História Medieval e Teoria da História no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Bacharel e Licenciado em História pela Universidade de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo.

² SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000, p. 41.

Modo poemático do enigma, o *trobar clus* é lugar da memória (Pierre Nora) da sacramentalidade do imaginário mitopoético centro-medieval e, na longa duração braudeliana, do *ethos* poético que a cultura popular nordestina reteve e ainda retém da transposição feudal que caracterizou a colonização hispânica e lusitana no continente americano.

É neste lastro que os *aenigmata* são expressões do *mysterion* (μυστήριον) maior, o *sacramentum*. Tal sinonímia, em brevíssimas palavras, viu-se consagrada com a célebre tradução de São Jerônimo do Novo Testamento, do grego original para o latim, ao referir-se ao mistério da relação matrimonial entre Deus Esposo e Igreja Esposa como *sacramentum* (*Epístola aos Efésios* 5,32) na Vulgata Latina.

Portanto, ler os poemas do *trobar clus* pode nos ensinar uma interpretação transtemporal, uma longa herança cultural por meio da qual a Idade Média se consagra como um *locus* simbólico de resistência crítica da cultura popular e dos estratos sociais excluídos. Verdadeira guerra escatológica diante da tirania e da opressão do injusto estrutural de nossos dias, corporificado pelo grande sujeito fantasmático das relações sociais no modo de produção capitalista, o Capital.

Na verdade, o *trobar clus* é o autêntico *primum mobile* da própria Lírica Trovadoresca, se considerarmos, à luz de consagrados cânones brasileiros como Segismundo Spina, ou especialistas em poesia e prosa occitânicas como Robert Lafont,³ sem referir-nos mais profundamente a nomes clássicos como o suíço Paul Zumthor ou o alsaciano Michel Zink.⁴ Pensamos aqui no fato de que a primeira cantiga trovadoresca, composta na *langue d'oc*, foi um *devinalh* que se atribui à *auctoritas* do duque Guilherme IX da Aquitânia (1071-1127).

Com efeito, ao lado do *planh* e da *tensó*, o *devinalh* foi o modo poemático privilegiado de expressão do *trobar clus*, antípoda de

3 Cf. LAFONT, Robert. *Histoire et Anthologie de la Littérature Occitane*. L'âge classlaïque – 1000-1520). Montpellier: Les Presses du Languedoc, 1997.

4 Cf. ZUMTHOR, Paul. *La Lettre et la Voix*. De la "littérature" médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

uma certa “ingenuidade poética” que assinalaria o *trobar leu* das demais cantigas do nobre em questão e da maioria dos *troubadours* provençais e occitânicos e dos trovères da região da *Langue d’Oi*. Como afirmamos em outra recente ocasião:

Cavaleiro de grande destreza no exercício do múnus ideologicamente outorgado a seu *ordo* nobiliárquico por clérigos carolíngios, como o bispo Adalbéron de Laon (*Poema ao Rei Roberto*, c.1030) ou Gerbert d’Aurillac, o Papa Silvestre II (999-1003), sua voz poética ecoa em nosso momento de perigo. Por um ‘misterioso heliotropismo’, aqui será o Duque Guilherme IX da Aquitânia e de Poitiers (1071-1127) a tentar nos lançar um apelo com a corola floral de sua poesia ‘sob o sol que se levanta no céu da história’. (Tese IV *Sobre o Conceito de História*).⁵

Esse senhor feudal combateu ao lado de Godofredo de Bulhões, o primeiro rei latino de Jerusalém (1099-1100), participando, pois, da fundação do Reino. Teria sido no provável mesmo ano de 1099, certamente após a Primeira Cruzada,⁶ que Guilherme IX compôs o célebre *devinalh*, *Farai um vers de drech nien* (“farei um verso sobre o autêntico nada”, em tradução livre).⁷ Assim como problematizamos nessa outra oportunidade, um novo espectro benjaminiano ronda nosso tempo presente: como identificar as origens medievais de algo que se arrisca a fenecer em face da Indústria Cultural Capitalista?

Mais uma vez, já antevemos, será necessário atuar um exercício presente-passado-presente movido por outra questão-problema: há um porto seguro para a cultura popular nordestina hoje? Como justificar sua ingente necessidade de patrimonialização imaterial? São questões das quais os historiadores de ofício não podem se furtar.

Somente poderemos investigar adequadamente o enigma do *trobar clus* se o percebermos, sim, como um eco dos tempos que

5 BACCEGA, Marcus. Fingo, ergo sum. Uma (re)leitura do Trovadorismo como a Idade Média por detrás de nossos medos. In: VIANA, Manuela; BAHURY, Michelle; ARAÚJO, Naiara Sales (org.). *No percurso discursivo: política, identidade e literatura*. São Luís do Maranhão: EDUFMA, 2020, p. 151.

6 SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 17 *et seq.*

7 *Idem*. *A Cultura Literária Medieval*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 48.

se faz ressoar na cultura popular nordestina ainda viva. Em nossos dias, ademais, trata-se de uma real ameaça de anexação cultural à tendência homogeneizante de um sistema-mundo capitalista em sua face de financeirização internacional. Em nosso caso específico, no Brasil, tendência potencializada pelos rumos nada democráticos que o País percorre.

A ironia versificada de um eu-lírico que sonha em vão sobre seu cavalo, tendo nascido no cume de um alto monte e pelo sortilégio de uma fada noturna, e decide dissertar sobre o nada parece-nos apelar para a retórica cortês de uma aparente antipoética trovadoresca. Nesta senda, no entanto, deparamo-nos com outro meio de expressão do *trobar clus*, o *sirventès* (em occitânico) ou *sirventois* (em médio francês). Será a pista a nos conduzir à interpenetração de temporalidades hoje posta em risco, esta herança de longa duração foi se fez historicamente possível com a poética popular do Sertão.

Com efeito, algumas palavras sobre a *inventio* retórico-poética do *sirventès* são aqui bem-vindas. A frutífera “descoberta” do *sirventès* atribui-se a um poeta obscuro que vagou por cortes occitânicas, de epíteto *Marcabru*, que teria sido natural da região da Gasconha e conhecido breve vida, entre c.1129 e 1150.

A Lírica Trovadoresca atinge as terras da Península Ibérica por volta de 1140, como estima Massaud Moisés,⁸ e dentre os cantares de decoro satírico, o *sirventès* conheceria grande fortuna crítica em Castela. Todavia, também se dedicaram a tal modo poemático notáveis vultos portugueses. Serão eles a comunicar, na longa duração histórica, a distante Gasconha de *Marcabru* ao atual Nordeste brasileiro. Um dos primeiros poemas a expressar-se com a forma de um *sirventès* foi obra de Dom Afonso X, *O Sábio*, de Castela (1252-1284). O tão-só fato de ter sido um modo poemático cultivado na transculturalidade que viceja na corte deste monarca hispânico já deve incitar nossa atenção, em virtude de seu potencial de plasticidade e adaptação a contextos histórico-temporais diversos.

8 MOISÉS, Massaud. *A Literatura Portuguesa*. São Paulo: Cultrix, 2010, p. 19 et seq.

O advento do Trovadorismo nas paragens ibéricas segue as trilhas da Expansão Feudal que tem início em torno do ano mil, no contexto em que, conquanto haja vozes discordantes, podemos considerar as guerras da *Reconquista* parte substantiva do movimento das Cruzadas. Tratou-se, como consignaram os estudos de Hilário Franco Júnior, em sua Tese de Doutorado intitulada *Peregrinos, Monges e Guerreiros*, editada em 1990, da época da feudoclericalização dependente das terras hispânicas, a partir de um modelo feudal central, que não teria existido senão entre os limites aproximados dos rios Reno e Ródano.

Não desejamos, no momento, problematizar a nomenclatura “Feudalismo” ou suas possíveis acepções divergentes, apenas assinalar que a poética satírica do sirventês é inseparável da feição militar-territorial da chamada *Revolução Feudal*, conforme a qualificaram – a nosso ver, de modo ainda válido – Marc Bloch e Georges Duby. Vejamos um sirventês de c.1145, atribuído à auctoritas do próprio *Marcabru*, cujo título latino não deixa dúvidas a respeito de sua ligação com as Cruzadas, *Pax in nomine Dei*.

- *Pax in nomine Domini!*
- *Fez Marcabrunz los moz e-l so.*
 - *Auiaz qe di:*
- *cum nos a fait per sa dousor*
 - *lo signorius celestiaus,*
 - *probet de nos, un lavador*
- *c'anc for outramar no-n fon taus*
 - *en de lai enves Josaphat;*
 - *e d'aquest de sai vos conort*
- *En Espaign'e sai lo Marques*
 - *et cill del temple Salamo*
 - *sofron lo pes*

- *el fais del orgoill paianor,*
- *per que jovens cuoill avol laus;*
 - *el criz per aqel lavador*
- *versa sobre-ls plus rics captaus,*
- *fraich-faillit de proessa las,*
- *que non amo joi ni deport.*
- *Desnaturat son li Frances,*
- *si del afar Dieu digo no,*
 - *qu'eu sai cum es!*
 - *Antiocha, prez e valor*
- *sai plora Guiana e Peitaus.*
- *Dieus lo comte al seu lavador*
- *conduga e meta l'arm'en paus*
 - *e sai gart Peitieux e Niort*
- *lo seigner qui resors del vas.*⁹

Neste assertivo e crítico sirventês, em que o eu-lírico critica seu possível solo de origem, o futuro reino da França – “desnaturados são os franceses” – e seus ambiciosos e acovardados guerreiros, há um claro tom de laude ao esforço cristão de anexação dos territórios árabes que, entre 959 e 1031, compuseram o Califado de Córdoba, sucessor do emirado autônomo estabelecido por Abdemarrão I em 756. O poema não abre espaço para qualquer dúvida: libertar as Espanhas do Infiel

9 Paz em nome do Senhor! Fez Marcabru as palavras e o som. Ouvi agora o que diz. Como nos fez, por Sua doçura, o Senhor Celestial, um lugar redentor. Ainda outrora houve um outro, junto ao vale de Josafá. E este daqui vos convoco a salvar. Em Espanha há um marquês e aqueles do Templo de Salomão. E sofrem o peso e o fardo do orgulho pagão. Para que os jovens que disto tem louvor. O crivo deste redentor. Cairá sobre os mais ricos capitães. Estão feitos, falidos, cansados de proezas. Que não amam nem alegria, nem prazer. Desnaturados são os franceses, se ao serviço de Deus dizem não. Aos quais eu venho convocar. Antioquia, preço e valor. Digo pela Guiana e Poitou. Deus, Senhor, em teu redentor, as armas do conde ponde em paz. E, digo, guarde a Poitiers e Niort, o Senhor que ressurgiu do vaso [túmulo] (Tradução livre).

muçulmano é uma missão confiada às peregrinações armadas denominadas Cruzadas.

É tempo oportuno de percebermos como se deu o florescimento do sirventês no contexto das Espanhas da *Reconquista*. Ouçamos a voz poética do eu-lírico criado por Paio Gomes Charinho (1225-1295):

*De quantas cousas em o mundo sao,
Náo vejo eu bem qual podem semelhar
Ao rei de Castela e de Leão
Senão lia que vos direi: o mar!
O mar semelha muito aqeste rei
E daqui em diante vos direi
Em quais cousas, segundo razão:
O mar dá muito e crede que não
Se pode o mundo sem el' governar,
E pode muito e há tal coração
Que o não pode rem apoderar.
Desi ar é temudo, que não sei
Quem no não tema; e contar-vos-ei
Ainda mais, e julgade-me então.
O mar dá muito e crede que não
Se pode o mundo sem el' governar,
E pode muito e há tal coração
Que o não pode rem apoderar.
Desi ar é temudo, que não sei
Quem no não tema; e contar-vos-ei
Ainda mais, e julgade-me então.*

*Em o mar cabe quanto i quer caber;
E mantém muitos; e outros i há
Que x'ar quebranta e que faz morrer
Enxerdados; e outros há que dá
Grandes herdades e muito outro bem.
E tudo isto que vos conto avém
Ao rei, se o souberdes conhecer.*

O mar, que é símile ao rei de Leão e Castela – pela data, trata-se de Afonso X, o Sábio, ele próprio cultor do modo poemático em questão – não comunica apenas as muitas ambições régias. Sim, o rei realmente concede grandes herdades aos aventureiros cavaleiros e a quantos souberem, em sua corte ilustrada, traduzir culturalmente o incógnito, o distinto, o diferente, muitas vezes o próprio intraduzível.

No caso de Portugal, também a corte de Dom Dinis, *El-Rei Trovador* (1279-1325) é um grande polo de cultura trovadoresca, ao mesmo tempo em que se tratou de um reinado consolidador das fronteiras estáveis do Reino de Portugal. Com efeito, foi em seu reinado que os cavaleiros cruzados anexaram aos árabes o Algarve, no extremo sul da Península e se contornaram as fronteiras vocacionadas a perdurar, no Continente, por séculos.

Pois, como atravessar, nas sendas destas conquistas de terras e gentes, o tenebroso Mar Oceano? Se o mar é como o rei e, uma vez bem adulado, concede herdades, se tem sua majestade reconhecida, sabe bem recompensar seus acólitos. Assim foi com a terras da conquista das outras margens do Oceano Atlântico. Concentremo-nos no caso da América.

Por certo, sem jamais ignorar os móveis ideológicos capitalistas-mercantis que já se formavam nos séculos XV e XVI – princípio da fratura moderna – não se pode negar a presença, ousamos afirmar que preponderante, do imaginário do Milênio e das Cruzadas na Expansão de Ultramar. Sem qualquer defecção de

método, essa expansão náutico-militar configurou-se como uma *Segunda Expansão Feudal*, responsável por fazer “fincar os pés” na América (Jérôme Baschet) este feudalismo tardio e, de acordo com Hilário Franco Júnior, dependente de um feudoclericalismo central franco-germânico.

A ordenação social feudal do futuro Reino de Portugal, a partir do marco mito-poético do *Milagre de Ourique* de 1139, já conheceria uma realidade urbana e uma negatividade dialética na figura do *vilão*, o habitante citadino de localidades que, ao longo do processo de *Reconquista*, sucederiam as terras concelhias, ou a eles se sobreporiam e as anexariam. Como provam, à suficiência, as práticas de poder sobre o mundo urbano e o próprio direito administrativo português na longa duração, os célebres *concelhos* teriam grande fortuna administrativa na história portuguesa. Recepcionados, inclusive, pelo direito administrativo constitucional com a Lei Magna de 1976, posterior à *Revolução dos Cravos Vermelhos*, os *concelhos* permanecem sendo a unidade administrativa urbana fundamental das freguesias, os modos de ordenação dos poderes locais em um Estado de molde unitário como Portugal.

Com a aplicação das Ordenações Manuelinas de 1513 e, ao depois, as Ordenações Filipinas de 1603, ao espaço colonial luso-americano, as freguesias e *concelhos* foram também as figuras administrativas presentes nas primeiras vilas e cidades portuguesas na América. Este não foi, na verdade, o único elemento histórico a ser trasladado através do Mar Oceano. Com efeito, a feudoclericalização tardia de *Abya Yala* (a “terra em plena verdejança”), e sua conversão em América Hispânica – as *Índias de Castela* – e América Portuguesa – o *Continente Brasil* – envolveu elementos do imaginário cruzadista e milenarista presentes na formação do próprio Reino de Portugal no contexto das Cruzadas.

Não é outra a explicação para a sobrevida impensável de narrativas mito-poéticas como a Encantaria de Dom Sebastião ou mesmo as narrativas oralizadas com temáticas cavaleirescas no Nordeste brasileiro, algumas das quais viriam a conhecer um suporte escrito com a denominada Literatura de Cordel. Eis aqui

outra herança de longa duração que tensiona, como negatividade dialética, os imperialismos simbólicos da Indústria Cultural capitalista em tempos globalizados.

Como assinalamos em “*Cavaleiros no Mundo: os Jesuítas e a Conquista da América Portuguesa*”:

neste momento, Abya Yala torna-se uma imensa terra de Conquista, de penetração, dominação, colonização e transculturação. Em uma palavra, converte-se em América. Nestes termos – e com esse termo – insere-se, de maneira periférica e subordinada, na formação de uma grande economia-mundo (Immanuel Wallerstein) de proporções antes impensadas, resultante do processo histórico relativo a uma segunda expansão feudal, consagrada, na Historiografia, sob o nome de Grandes Navegações, de que advieram os celebrados Descobrimientos.

Neste contexto, uma vasta plaga meridional de Abya Yala, a Pindorama (terra das palmeiras), foi destinatária de projeções edênicas, há muito realizadas pela cartografia medieval sobre ilhas como a Islândia, a Sicília, as Ilhas Baleares, a Madeira, os Açores, Cabo Verde. Pindorama, designação genérica em tupi, passa por um violento processo de Conquista e colonização, recebendo, primeiramente, nome de Ilha de Vera Cruz, depois Terra ou Província de Santa Cruz. Tal nome resultou, como evidenciou o historiador mexicano Luís Weckmann, em *La herencia medieval del Brasil* (1993), de uma artimanha do Rei Dom Manuel, o Venturoso (1495-1521), em missiva endereçada a seus sogros, os Reis Católicos Fernando e Isabel de Espanha, para ocultar a dimensão das terras recém-descobertas, assim procurando afastar o potencial interesse espanhol pela região.¹⁰

Como nos atesta o Frei Vicente do Salvador, em suas célebres condenações aos costumes e à sanha de exploração e conquista dos colonos portugueses na América, em *História do Brasil* (1624), os mesmos recusavam-se a usar, em suas práticas diárias, a designação oficial da Coroa Portuguesa para as terras da América. Ao invés de “Terra de Santa Cruz”, um nome consagrado a Cristo, os colonos insistiam em referir-se a seu espaço de conquista e ocupação no Novo Mundo como *Brazil*, evidenciando uma pertença satânica na América Portuguesa.

¹⁰ BACCEGA, Marcus. Cavaleiros no Novo Mundo: os Jesuítas e a Conquista da América Portuguesa. In: VASCONCELOS, Adaylson Wagner Sousa de (org.). *Discussões Interdisciplinares no Campo das Ciências Humanas*. Ponta Grossa: Editora Atena, 2020, p. 58.

Ao imaginário paradisíaco ou edênico tão bem estudado por Sérgio Buarque de Holanda em *Visão do Paraíso* (1959), sucedeu a perspectiva imaginária de uma América Diabólica, como nos desvela Laura de Mello e Souza em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*.¹¹ Do mitema edênico àquele infernal, a transformação da positividade do Continente Brasil em corte satânica, que reclamava a presença de padres conversores e santificadores do território, a par de evitar a penetração das “heresias protestantes”, que penetraram o território com as ocupações episódicas de holandeses e franceses na Amazônia hispânica, no Nordeste da Colônia e, no caso francês, também no Rio de Janeiro (França Antártica).

Nestes caminhos e desvãos transculturais suscitados pelas conexões atlânticas na longa duração da Primeira Modernidade, adveio ao espaço colonial o eco da poesia palaciana de fins da Idade Média, que traz, por sua vez, a herança poética da sátira trovadoresca. Assim encontramos semelhante eco na poética popular do grande cantor do Nordeste, Patativa do Assaré. É fato que o repente nordestino trai uma herança de longa duração da *performance* oralizada de jograis, segreiros e menestres do Medievo ibérico, e deste mesmo legado histórico e mito-poético não foge a influência satírica do sirventês castelhano.

Tendo recebido o epíteto de uma ave particularmente canora do Sertão aos vinte anos de idade, Patativa do Assaré, desde os doze, compunha, no Cariri cearense, poemas, cantares e trovas, usualmente versados na tradicional sextilha da poética popular da região. Faz-se necessário que se diga que o Cariri é uma região particularmente fértil em práticas devocionais relativas ao catolicismo popular (Isaura Pereira de Queiroz), tais como peregrinações e efabulação popular de “santas” e “santos” populares desprovidos de processos formais de canonização por parte da Igreja Católica.

Tal informalidade, reiterada pelas práticas religiosas locais, jamais impediu que o próprio clero local cultivasse e incentivasse tais

¹¹ Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

devoções e peregrinações. Outro exemplo da região, que a vincula ao Maranhão, é a peregrinação a São Francisco das Chagas do Canindé, devoção popular que impulsiona rotas de peregrinos e rotinas votivas desde a localidade de Bacabal (MA) até o Sertão cearense.

Sua fortuna crítica teve início, bastante auspicioso, com apresentações itinerantes na conhecida Feira Popular do Crato, verdadeiro celeiro de cultura popular nordestina, em especial cearense, desde os idos da década de 1950, articulando Juazeiro do Norte, a terra de Padre Cícero, a cidade do Crato propriamente dita e a localidade de Barbalha, todas elas no Cariri. A vultuosa apreciação estética de sua poesia o levou à Radio Araripe, a partir de cujos programas foi identificado pelo potentado (“coronel”) local José Arraes de Alencar, que, a seguir, passaria a ser seu grande mecenas.

Em termos de produção escrita, sua vasta obra iniciou-se em 1956, com o livro de poemas *Inspiração Nordestina*, conhecendo notória sequência com as obras que, enfim, o celebrizaram na década de 1970. Referimo-nos às duas grandes obras de início e fim de década, *Patativa do Assaré: Novos Poemas Comentados*, de 1970, e *Canta lá que eu canto cá*, de 1978. Esse foi o tempo de seu auge como cantor popular nordestino e, de modo mais amplo, conhecido e reconhecido em todo o cenário artístico brasileiro.

Todavia, Antônio Gonçalves da Silva continuou escrevendo e recitando poemas e repentes, como testemunham livros como *Ispinho e Fulô* (1988) e *Aqui tem coisa* (1994). Pode-se, por conseguinte, notar quão longeva e fértil foi sua obra poética, reveladora das maravilhas e agruras do Sertão, concebendo uma autêntica “etnografia” literária em primeira pessoa da região, assim se inserindo na tradição secular que o vincula a nomes do Pré-Modernismo como Euclides da Cunha, com *Os Sertões* (1902), e o magnífico João Guimarães Rosa, com a possível maior obra-prima da literatura brasileira, *Grande Sertão: Veredas* (1956), além da não menos genial trilogia de *Campo Geral* (1964).

É tempo de conceder voz ao próprio eu-lírico de Patativa do Assaré, para captarmos as críticas sociais próprias de sirventês de

que se reveste seu cancionero popular. Impende salientar que o fato de nos referirmos ao poeta como *popular* em nada implica qualquer demérito a sua poética, devendo o mesmo ser considerado entre os grandes vultos das Letras brasileiras. Leiamos:

- Sertão, argúem te cantô,
- Eu sempre tenho cantado
 - E ainda cantando tô,
- Pruquê, meu torrão amado,
 - Munto te prezo, te quero
 - E vejo qui os teus mistéro
 - Ninguém sabe decifrá.
 - A tua beleza é tanta,
 - Qui o poeta canta, canta,
 - E inda fica o qui cantá.
- Eu sou de uma terra que o povo padece
 - Mas não esmorece e procura vencer.
 - Da terra querida, que a linda cabocla
 - De riso na boca zomba no sofrer
- Não nego meu sangue, não nego meu nome
 - Olho para a fome, pergunto o que há?
 - Eu sou brasileiro, filho do Nordeste,
 - *Sou cabra da Peste, sou do Ceará.*
 - Pra gente aqui ser poeta
 - Não precisa professor.
 - Basta vê no mês de maio
 - Um poema em cada gaio
 - Um verso em cada fulô.

É mesmo verdade que ninguém “precisa de professor” para tornar-se poeta no rico locus de múltiplas temporalidades que é o Sertão nordestino. Se também é verdade que eu o eu-lírico vislumbra o sofrer, que todos sabemos profundo, das gentes deste rincão, não é menor a percepção do belo tão singular que emana dessa localidade enigmática. Suas heranças de longa duração apenas se fazem apreensíveis se as abordarmos com olhos de tradutores culturais. Como verdadeiros *passeurs culturels* (Serge Gruzinski),¹² os portugueses pobres que vieram ter ao Nordeste da América Portuguesa não apenas foram portadores das decantadas ambições da “vã cobiça”, que nos retrata, nas persistentes palavras do Velho do Restelo, a persona lírico-narrativa de *Os Lusíadas* (1572).

Nunca se pode ou se deve esquecer que as rotas mercantis sempre são rotas de ideias, crenças, cosmogonias e fricções entre temporalidades e espacialidades. Terra de fronteira por excelência, o Continente Brasil foi o cenário encantado e decantado em que se viveram, na prática, as ideações e sonhos medievais. As novelas de cavalaria foram efabuladas na Europa, mas todas elas seriam vividas, no concreto, na América colonial. Assim já percebia Alejo Carpentier no Prefácio, por ele mesmo elaborado, para *O Reino deste Mundo* (1949), verdadeiro tributo ao Realismo Mágico latino-americano.

Com efeito, todos os *mirabilia* percebidos pelo eu-lírico do belo poema de Patativa do Assaré, o grande cantor popular da luta pela terra e por dignidade humana nos ermos do Sertão, são ressignificações transculturais longevas de mitemas do maravilhoso popular medieval, não circunscrito a Portugal. Afinal, mostra-se sempre oportuno compreender a Cristandade Latina medieval e seus códigos de interação popular, já em si mesma, como um *surto de globalização*, que se interpenetrou e retro-condicionou, por excelência, no contato dialeticamente tenso com outras economias-mundo setoriais, caso do Islã, por exemplo.

¹² Cf. GRUZINSKI, Serge. *La Colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Hachette, 2018.

Nós, brasileiros, nascemos de um processo histórico complexo de transculturação em que houve uma tradução cultural mestiça entre europeus, africanos e povos originários do Continente Americano. Este “ingresso da novidade no mundo”, para empregar as palavras de Homi Bhabha e, em senso mais amplo, dos grandes cultores dos *Estudos Subalternos* indianos, notadamente Dipesh Chakrabarty, apenas pode se dar nas frestas e entrelugares nos quais se friccionam as temporalidades, forjam-se identidades de fronteiras e a tradução cultural dos espólios culturais originais cria a novidade. A América é esta fronteira tensa do Ocidente com nossas outras matrizes culturais, e a América Latina, a fronteira mesma que, na Teoria das Relações Internacionais, já foi nominada *Extremo Ocidente*, Alain Rouquié em *O Extremo-Ocidente: introdução à América Latina*, de 1987,¹³ um “Ocidente” híbrido, caracterizado por um imaginário mestiço.

E enigma do *trobar clus* é, ao final de toda essa odisseia que viemos narrando, o próprio mistério da transculturalidade que articula, em um entrelugar movediço entre tempos e espaços plurais e tensionados. Dele emerge a novidade e a singularidade cultural de um Brasil ainda profundamente medieval em suas raízes, conquanto assim não aparente no caule ou nas folhas de sua frondosa árvore, para evocar outro ensaio de Hilário Franco Júnior, *Raízes Medievais do Brasil*.¹⁴

Decifrar o enigma do *trobar escur* como emblema, como figura ou *antitypus* do imaginário mágico-poético do Sertão significa, justamente, deslindar esta gramática atlântica de conexão de temporalidades e espacialidades que ora se deixam traduzir nas hibridações e ressignificações culturais. Há elementos que não se deixam traduzir. A eles, Homi Bhabha refere-se como “pedaços incomensuráveis no caldo de tipo *menudo*” (que se forma nas fronteiras móveis de liminaridade que ensejam e originam os

¹³ Cf. ROUQUIÉ, Alain. *Amérique Latine: Introduction à l'Extrême-Occident*. Paris: H.C. Essais, 1987.

¹⁴ Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Raízes Medievais do Brasil*. *Revista da USP*, São Paulo, n. 78, 2008.

entrelugares,¹⁵ o pertencer e não pertencer, em um só movimento dialético e contraditório, a duas matrizes.

Esta é, à evidência, uma perspectiva analítica pós-colonial e propositiva de novas chaves de leitura e interpretação das singularidades culturais do Novo Mundo, algo que acena para uma possibilidade epistêmica emancipatória, ao saber-sabor das Epistemologias alternativas do Sul Global.

Por fim, o enigma de decifrar as continuidades e descontinuidades do ser do movimento, do ser da negação da negação, que apresenta à própria tradição intelectual marxista um novo desafio renovador, é o enigma da dimensão cultural que não se deixa traduzir, nosso mais primevo legado medieval. Por mais ressemantizados que os mitemas tardo-medievais se apresentem em nossos dias, há um núcleo simbólico intraduzível, o Milenarismo messiânica que assinala tanto o Sebastianismo, quanto a Literatura de Cordel, o repente e todas as manifestações estético-expressivas da cultura popular do Nordeste e do chamado “Brasil Profundo”. O mistério da *Ilha Brazil* enfim encontrada e transformada em *Continente Brazil*.

Sua voz autenticamente popular e crítica? O longevo sirventês, revestido das cores agrestes do Sertão pela lírica popular de Patativa do Assaré, a exemplo de outros repentistas, cantores e poetas populares do Nordeste. Seu enigma de longa duração: uma América Latina dos *mirabilia*, um Brasil dos muitos tempos e espaços tensionados e interpenetrados na urdidura de nossa tradução cultural.

Enfim, “bem nos semelha” que seja nosso Patativa do Assaré o eco longevo do Velho do Restelo, que agora nos fala na consumação que o próprio tempo nos traz de suas profecias. Por esta razão, mais uma vez cedemos a palavra a Walter Benjamin, para lermos em sua Tese XVII de *Sobre o Conceito de História* (1940) que o fruto nutritivo do processo histórico tem em seu seio,¹⁶ não outro senão o tempo mesmo, enquanto sementes preciosas, mas insípidas.

¹⁵ Cf. BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge Classics, 1994.

¹⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org.). *Walter Benjamin – Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Tempus omnia solvit, diz-se com recorrência no Direito Penal, como alusão ao brocardo romano *mors omnia solvit*. Sim, o tempo a tudo absorve e a tudo dissipa. À exceção dos intraduzíveis culturais, como é o caso das heranças medievais de longa duração no Brasil. Se Virgílio está correto em afirmar que *omnia tempus habent*, como ademais o expressa também o livro bíblico do *Eclesiastes* 3, 1, então é tempo de perceber o que é, em nós, intraduzível em nossa identidade fronteiriça, em sua condição de liminaridade e interstício tenso entre culturas e matrizes tão diversas quanto as culturas africanas, americanas e a europeia que dinamizaram e se tensionaram no espaço colonial luso-americano.

A crítica social dos poemas e repentes de Patativa do Assaré serão não outra coisa que o *sacramentum* mesmo deste passado medieval que resiste ao imperialismo da Indústria Cultural capitalista e segue resistindo, inclusive, às sucessivas traduções culturais que urdiram a cultura mestiça brasileira. Um *aenigma* de resistência e redenção de um passado oprimido, à maneira de Walter Benjamin.

Esperamos ter demonstrado, ao menos suscitado a contento, a indispensabilidade dos Estudos Medievais para a compreensão das traduções culturais que nos singularizaram historicamente. *Alea iacta est!*

Referências:

BACCEGA, Marcus. Fingo, ergo sum. Uma (re)leitura do Trovadorismo como a Idade Média por detrás de nossos medos. In: VIANA, Manuela; BAHURY, Michelle; ARAÚJO, Naiara Sales (org.). *No percurso discursivo: política, identidade e literatura*. São Luís do Maranhão: EDUFMA, 2020.

BACCEGA, Marcus. Cavaleiros no Novo Mundo: os Jesuítas e a Conquista da América Portuguesa. In: VASCONCELOS, Adailson Wagner Sousa de (org.). *Discussões Interdisciplinares no Campo das Ciências Humanas*. Ponta Grossa: Editora Atena, 2020.

BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org.). *Walter Benjamin – Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge Classics, 1994.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Raízes Medievais do Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, n. 78, 2008.

GRUZINSKI, Serge. *La Colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Hachette, 2018.

LAFONT, Robert. *Histoire et Anthologie de la Littérature Occitane. L'âge classaique – 1000-1520*. Montpellier: Les Presses du Languedoc, 1997.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1977.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MOISÉS, Massaud. *A Literatura Portuguesa*. São Paulo: Cultrix, 2010.

MONGELLI, Lênia Márcia. “A Retórica Cortês’ e suas sutilezas”. *Brathair – Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, n. 1, 2020.

MONGELLI, Lênia Márcia; VIEIRA, Yara Frateschi. *A Estética Medieval*. Cotia: Íbis, 2003.

ROUQUIÉ, Alain. *Amérique Latine: Introduction à l'Extrême-Occident*. Paris: H. C. Essais, 1987.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português. Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: EDUSP, 1996.

SPINA, Segismundo. *A Cultura Literária Medieval*. São Paulo: EDUSP, 2007.

ZUMTHOR, Paul. *La Lettre et la Voix. De la “littérature” médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

ZUMTHOR, Paul. *Essai de Poétique Médiévale*. Paris: Gallimard, 1987.

Poder e representação no *De Casu Diaboli* de Anselmo de Bec (1085-1090)

Pablo Gatt¹

Joana Scherrer Carniel²

Os debates travados no campo da História, desde a sua constituição enquanto disciplina no século XIX, testemunham que a atividade historiográfica não é de forma alguma estática. Longe disso, a história tem se cimentado, ao longo dos anos, como uma disciplina em movimento, procurando dinamizar suas práticas, rever e inovar os seus métodos, abordagens, objetos e problemas.

Na “operação historiográfica” evidencia-se a transfiguração da noção de “documento” ou “fonte histórica”, superando a compreensão, sobretudo presente na escola metódica francesa do século XIX, de que fontes históricas eram apenas os chamados “documentos oficiais” que serviam para a tarefa de construção do Estado e da própria história. Jacques Le Goff,³ em sua obra “*História e Memória*”, proporciona um fundamental horizonte teórico ao debater sobre as metamorfoses no campo historiográfico ao longo dos tempos e acerca do olhar dos historiadores para os documentos/fontes. Nesse sentido, houve uma ampliação do que se entende por fonte histórica, englobando tudo que é material ou não, não apenas atas, cartas e registros oficiais, mas diários, hagiografias, textos

¹ Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradis (Letamis). E-mail: gattpablo@gmail.com

² Mestranda em História Social das Relações Políticas na Universidade Federal do Espírito Santo e licenciada em História pela mesma instituição (2018). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Endereço eletrônico: carnieljoana@gmail.com.

³ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

religiosos e filosóficos, pinturas e esculturas, feitos que possibilitam um maior alcance dos modos de fazer reflexões e interpretações sobre o passado.

Le Goff faz alusão a visão de que não devemos realizar uma leitura dos documentos históricos com ideias preconcebidas, contestando assim a visão positivista de história, que defendia que o historiador deve se manter o mais próximo possível dos textos e dos fatos narrados. Os escritos presentes no documento seriam, portanto, a verdade histórica. Por isso, o autor associa o documento ao monumento na medida em que o mesmo é uma construção humana, ou seja, uma visão acerca do ocorrido. Isto posto, todo documento é fruto

da sociedade que a fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento da causa.⁴

Para Le Goff,⁵ todo documento é um monumento porque é fruto de escolhas e intenções dos que o elaboram. É um ponto de vista parcial, assim como os monumentos segundo a visão positivista de história. Ele é um documento/monumento porque é algo que fica, uma construção de determinados sujeitos históricos e de determinado campo social. Esse esquema é válido, pois todo documento/monumento é fruto de uma intencionalidade, consciente ou não, de quem o produz. Todo documento/monumento é fruto de outros documentos produzidos, resultado de uma interpretação e do esforço das sociedades antigas em impor uma imagem de si própria as sociedades futuras. É um instrumento de poder e por isso não devemos isolá-lo, pelo contrário, mas realizar uma análise em perspectivas culturais, religiosas, políticas, sociais e econômicas quando possível.

Tendo em vista esta perspectiva que decorre desde o movimento historiográfico dos *Annales*, nosso trabalho toma como fonte de análise o tratado teológico-filosófico conhecido como *De*

4 LE GOFF, Jacques. *História e memória...* Op. cit., p. 545.

5 *Ibidem*, p. 545.

casu diaboli (Tratado sobre a queda do Diabo), escrito por Anselmo (1033-1109)⁶ então abade,⁷ no mosteiro beneditino,⁸ em Bec, na Normandia (França atual), redigido provavelmente entre os anos de 1085 a 1090.

Segundo o próprio Anselmo, o *De casu diaboli* (assim como a maioria de suas obras compiladas no mosteiro) foi escrito a pedido de seus alunos monges de Bec, que requeriam que o abade deixasse por escrito seus ensinamentos e discussões. O tratado faz parte de uma trilogia, identificado pelo próprio autor como sendo uma “trilogia sobre as Sagradas Escrituras” (DV I. 174:61), textos que, apesar do nome, não se tratam de comentários bíblicos, mas

6. Três topônimos marcam a vida de Anselmo: o primeiro está situado no pequeno vilarejo de Aosta hoje localizado na Itália, mas naquele período pertencente ao reino da Borgonha, onde ele nasceu no ano de 1033, vindo de uma família nobre, porém em declínio. O segundo trata-se da abadia beneditina de Bec, localizada na Normandia francesa, lugar onde foi estudante, monge, prior, e por último abade, servindo por mais de 30 anos. E, por fim, a arquidiocese da Cantuária, na Inglaterra, onde foi arcebispo até o fim de sua vida em 1093. Por esse motivo, para os italianos é conhecido por “Anselmo de Aosta”, para os franceses “Anselmo de Bec” e para os ingleses “Anselmo da Cantuária”. Escolhemos “Anselmo de Bec” porque foi no ambiente claustral que escreveu o *De casu diaboli*. Reputado como “maior filósofo do século XI” e autor de uma dúzia de obras cuja originalidade e sutileza lhe valeram o título de “Pai da Escolástica”, Anselmo é chamado de uma das maiores figuras medievais por sua escrita teológica prolífica e de grande renome – até hoje muito estudada, debatida e admirada. Foi canonizado no final da Idade Média, e em 1720, declarado Doutor da Igreja pelo Papa Clemente XI. E, foi sob a administração abacial de Anselmo que o do mosteiro de Bec cresceu exponencialmente, se tornando assim um mosteiro rico, dotado de propriedades fundiárias e receitas de impostos por toda região da Normandia e da Inglaterra.

7. Superior de um mosteiro ou de uma congregação monástica, dotados de autonomia jurídica. O termo deriva da palavra aramaica *Abba*, que significa “pai”. FRANCO, José Eduardo *et al.* *Glossário de cultura católica: Termos ou Conceitos*. Lisboa: Grupo Lusófona, 2010, p. 05.

8. Mosteiro que segue a regra monástica de Bento de Núrsia. A Regra de Bento, composta em latim em cerca de 540, fornece um guia prático para a vida monástica cristã. Nela Bento transmitiu muito do que havia aprendido de escritores anteriores sobre vários aspectos de uma vida ascética dedicada a Deus como se desenvolveu nos duzentos anos anteriores, bem como de suas próprias experiências, mas o sucesso notável de seu trabalho derivou de sua capacidade de combinar um programa espiritual claro e inspirador com um conjunto conciso de diretrizes sobre questões práticas relacionadas à criação de uma comunidade harmoniosa de indivíduos, uma organização eficiente destinada a permitir que cada indivíduo faça progresso nas virtudes cristãs. Embora uma existência monástica nunca tenha sido a escolha de mais do que uma minoria da população, ela cresceu gradualmente em importância após o tempo de Bento, e sob a influência de sua Regra, passou a desempenhar um papel integral, até mesmo dominante, na sociedade europeia da Idade Média e na formação de sua cultura. WHITE, Carolinne. Introdução. In: WHITE, Carolinne. *The Rule of Benedict*. Londres: Penguin, 2008, p. 09.

de interpolações a partir de certas sentenças contidas neste livro religioso.

Escritos sob a forma de diálogo,⁹ entre um mestre e um discípulo,¹⁰ as três obras relacionam-se a um movimento mais amplo da escrita do período Centro Medieval (XI-XIII), o da filosofia escolástica.¹¹ Anselmo foi um de seus precursores, cuja máxima *fides quaerens intellectum*, ou melhor: “fé em busca de inteligência”, é a base na qual sustenta toda a sua argumentação. O abade tem a base do seu pensamento na fé (ou revelação), mas realiza uma tentativa de compreensão do que crê, sendo assim, valorizando a razão natural, a razão humana. Esse é o *modus*

9 O gênero do diálogo experimentou ampla popularidade no mundo greco-romano e no início da Idade Média, quando foi usado efetivamente como um veículo para expressar uma espiritualidade meditativa. A paisagem da Europa Ocidental permitiu que este gênero se tornasse uma arma poderosa para disputas e polêmicas. Sendo essa a forma mais característica da escrita anselmiana, a confrontação de pontos de vista buscava sempre chegar ao esclarecimento conceitual e a superação dos impedimentos a uma correta compreensão do objeto de fé. Utilizado por Anselmo como método de instrução para manter uma forma socrática de debate com seus alunos em que os participantes na disputa discutiam as questões. A prova disso vem de suas obras teológicas e filosóficas que são expressas na forma de um diálogo entre mestre e aluno. NOVIKOFF, Alex. *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2013, p. 41 et seq; VASCONCELLOS, Manoel. *Fides Ratio Auctoritas: o esforço dialético no “Monologion” de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p. 129.

10 A forma geral de investigação nesses três diálogos é a mesma: um aluno apresenta questões que precisam de esclarecimento ao professor, que então as explica pacientemente. Anselmo é explícito ao chamar a atenção para o fato de que seus escritos didáticos, mesmo que não tratando necessariamente do mesmo assunto, são conjugados por sua forma literária e finalidade; todos eles pertencem ao mesmo programa educacional e intelectual declarado. NOVIKOFF, Alex. *The Medieval Culture of Disputation... Op. cit.*, p. 45.

11 O nome, etimologicamente, deriva do latim “*schola*” (escola). Designa, pois, um saber adquirido nas escolas sob a direção de um mestre ou “*scholasticus*”. Na escolástica cristã, observa-se a tendência de querer levar o homem à compreensão da verdade revelada, através do exercício da atividade racional para tornar a verdade religiosa racionalmente acessível e esclarecê-la dentro dos limites possíveis, para poder defender a fé contra a incredulidade e contra heresias. A filosofia escolástica reconhece, pois, um limite à razão: a doutrina revelada. Esta é a autoridade suprema. Autoridade é uma decisão de um concílio, um dito bíblico, a sentença de um padre da Igreja como também de um grande filósofo pagão, judeu ou árabe. Em geral pode-se dizer que a Escolástica é, em primeiro lugar, teologia, ou seja, a ciência que se ocupa em explicar e fundamentar o saber revelado, os dogmas aceitos pela Igreja. Ora, para tal fundamentação é necessário recorrer à filosofia. Além disso, alguns problemas e temas teológicos também são filosóficos. Dessa forma, a filosofia está presente na Escolástica, sendo difícil ocupar-se da filosofia sem atender à teologia, embora haja limites bastante precisos entre ambas. ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 51 et seq.

operandi de toda a filosofia da escolástica, sem que isso implique demérito algum à fé.

No primeiro tratado da trilogia, intitulado *De veritate*, o abade de Bec procura uma definição para o conceito de verdade (*veritas*) que, por sua vez, a define como “a retidão perceptível apenas pela mente” (DV XI, p. 97). Contudo, além de expor sua significação de verdade, ele igualmente vincula esse conceito ao da retidão (*rectitudo*), que, para ele, tem identificação com a justiça (*iustitia*), entendida como “a retidão da vontade, conservada por conta de si mesma” (DV XII, p. 103). Dessa forma, verdade, retidão e justiça são noções que estão interligadas de tal forma que, quem conhece uma delas, não pode ignorar as outras.

No segundo opúsculo, nomeado *De libertate arbitrii*, Anselmo se debruça sobre o livre arbítrio, sendo este não o poder de escolha entre bem e mal, mas “o poder (*potestas*) de conservar a retidão da vontade pela própria retidão” (DLA III, p. 129). Ou seja, livre-arbítrio, para ele, não se trata então de um poder de escolha (entre um bem e um mal, por exemplo). Para o abade de Bec a liberdade é um poder, que deve estar sempre em conformidade com a retidão (ou a justiça, seu equivalente).

O *De casu diaboli*, o objeto de maior investigação de nossa pesquisa, é o mais extenso dos tratados, contendo 28 capítulos. Nele Anselmo enfrenta dois principais problemas. Primeiramente levanta a questão – que provoca discussões até os dias atuais na doutrina cristã – se Deus é o supremo bem, a suprema essência e se a partir dele só é derivado o que é bem: o que é o mal e de onde ele vem?

Firmemente alicerçado na autoridade de Agostinho de Hipona, Anselmo parte do pressuposto de que não existe no mal uma ontologia,¹² entendendo-o como privação ou falta de bem (*privatio*

¹² Ontologia, na metafísica, é a “ciência que estuda o ser enquanto ser”. SANTOS, Mário. *Dicionário de filosofia e ciências culturais*. São Paulo: Matese, 1963, p. 967. Surge como ciência filosófica na cultura grega, por meio de Aristóteles, procura estudar o ser, tomando-o em sua totalidade, procurando chegar em sua realidade mais íntima, pura e concreta. A ontologia medieval, considerava esse ser da metafísica antiga como o Deus cristão, o único ente no qual possui estatuto ontológico, que criou todos os outros seres *ex-nihilo*.

boni). Por conseguinte, o que existe é o mal moral, entendido como o pecado, e – escrevendo sempre em conformidade com a tradição cristã – o abade introduz a figura do Diabo,¹³ como um dispositivo para explicar a existência do mal sem fazer com que Deus seja o responsável. Essa constatação o induz ao segundo problema, a saber: por que Lúcifer pecou? Em sua resposta, argumenta que o anjo mau abandonou a justiça na qual fora criado, a partir do momento que quis o que não deveria e nem poderia querer. E o que quis? A felicidade de maneira desordenada. E ao querer o que não podia agiu com vontade própria, não submetida a ninguém, algo inconcebível para um ser que devia sua existência a um criador. Frisamos aqui que a vontade em si não é o mal, sendo uma dádiva de Deus, é sempre um bem, mas o exercício efetivo dela é responsabilidade da criatura racional,¹⁴ que decide ou não agir com retidão. Nesse sentido, pontua-se a consideração de Manoel Vasconcellos:

o mal não está no desejar a felicidade, mas em desejá-la desordenadamente, isto é, antepor o legítimo desejo da felicidade à retidão da vontade. O mal consiste em querer algo por vontade própria; somente Deus quer por si mesmo; a condição própria da criatura é sempre o querer em conformidade com a justiça. Pecar é desejar uma felicidade que extrapole os ditames da justiça. Este é um ponto absolutamente central da moral anselmiana, em que a vontade livre e a justiça aparecem como fundamentos para a vida verdadeiramente reta e, conseqüentemente, feliz.¹⁵

13 Como os nomes têm história, convém diferenciar algumas nomenclaturas. *Satã/Satan* origina-se do hebraico, e significa adversário, é o único que está presente no Velho Testamento, contudo, aparece poucas vezes e não chega a ser um nome próprio, é um título ou função. O *satan* hebraico foi traduzido para o grego *diabolos*, na Septuaginta (século IV a.C.). A palavra “diabo” desse modo, deriva do grego *diabolos* originalmente entendido como “caluniador”. O nome Lúcifer adveio da tradução do hebraico *hélél ben-sháhar* (brilhante, filho da Alvorada). Em latim, etimologicamente, *Lux fero*, significava portador da luz. Segundo Russel, Lúcifer transformou-se em um dos nomes do diabo por uma “má interpretação” de Isaías 14:12. Em vista disso, na tradição dos pais da Igreja, ele rebelou-se contra Deus e foi expulso do céu, caindo no Inferno. Russel afirma que já no século III, Orígenes de Alexandria tratava todos esses seres como uma unidade. Assim se seguiu a tradição medieval, que como um todo utiliza esses diferentes nomes como sinônimos para se referirem ao diabo, uma criatura inteligente e incorpórea cuja vontade é essencialmente má, ou seja, comandada inteiramente pelo desejo de fazer mal. No *De casu diaboli*, Anselmo emprega o termo latino “*diabolus*” e “*male angelo*”, não havendo assim distinções. Por isso, utilizaremos esses nomes também como expressões de mesmo significado. RUSSEL, Jeffrey. *Lúcifer, O Diabo na Idade Média*. São Paulo: Masdras Editora, 2003.

14 Anselmo refere como “criatura racional” os anjos e também os homens.

15 VASCONCELLOS, Manoel. O enigma do mal: uma leitura do *De casu diaboli* de

O tratado de Anselmo relega à criatura a responsabilidade sobre sua vontade, e, portanto, tem um fundo moralizante, que serve de parâmetro para compreender qualquer outro pecado, inclusive o humano. A lição final que o autor espera que seus leitores apreendam é esta: o homem deve direcionar sua vontade para a retidão em si mesma, fazendo o que é correto sem esperar nenhum benefício em troca. Dessa forma, agindo em conformidade com seu dever a ordem é mantida e não há ato pecaminoso.

É necessário salientar que nossa pesquisa possui uma perspectiva interdisciplinar, na medida em que dialoga constantemente com a Filosofia e a Teologia. A maioria dos estudos que tratam de nossa fonte primária também estão contidos nessas duas áreas, o que é de se esperar, visto que se trata de uma obra de cunho filosófico e teológico. Entretanto, a maioria das abordagens existentes acerca da referida obra tratam do texto pelo texto, ou seja, dão ênfase demasiada no conteúdo exposto pelo autor, no debate metafísico, procurando explicitar seus conceitos e influências, mas ignoram outras questões igualmente significantes, a saber: qual uso o abade faz da *representação* do Diabo? Há alguma intencionalidade por parte do autor além da indagação filosófica? E, por último, pouco refletem acerca do lugar de poder que Anselmo ocupava no tecido social da sociedade medieval do século XI.

Essas são algumas lacunas que nosso trabalho tentará responder, e que, para isso, necessitamos nos apropriar de conceitos que auxiliem na compreensão de nosso estudo. Portanto, tais conceitos são como subsídios teóricos que colaboram para o entendimento das problemáticas, todavia não podem ser fixados como uma “camisa de força”, pois, como afirmamos, a História é dinâmica, assim como sua operação. É o trabalho historiográfico, feito de forma sistemática e sob método específico, que faz as fontes “falarem”. Há uma dupla dimensão no ofício do historiador, de acordo com Carl Schorske,¹⁶ que é a de situar e de interpretar a obra

Santo Anselmo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1557, 2013.

¹⁶ SCHORSKE, Carl. *Fin-de-siècle Vienna*. Politics and Culture. New York: Cambridge

no tempo e inscrevê-la no interior de dois eixos que se entrecruzam: um vertical, relacionando o texto com o sistema de pensamento e as atividades político-culturais que o precederam; e outro, horizontal, pelo qual o historiador estabelece uma relação entre o conteúdo do objeto intelectual e o vivido cotidianamente em determinado contexto, isto é, procurar correlacionar o documento escrito com a práxis social do período.

Tomaremos como premissa a assertiva de “escovar a história a contrapelo” de Walter Benjamin. Isto é, no sentido de ir além da interpretação superficial, da análise conteudista, percebendo assim as zonas opacas contidas no texto como rastros que ele deixa atrás de si, parodiando as palavras de Carlo Ginzburg.¹⁷ Nessa perspectiva, dois conceitos podem ser significativos para analisar o discurso produzido por Anselmo de Bec em seu tratado filosófico: o de *representação*, a partir das ideias do historiador Roger Chartier e o de *poder simbólico* do sociólogo Pierre Bourdieu.¹⁸

O historiador francês Roger Chartier,¹⁹ um dos mais influentes nomes da Nova História Cultural²⁰ estabeleceu as noções teóricas de *práticas* e *representações*, essenciais para essa perspectiva historiográfica. Ao escrever o artigo “O mundo como representação”, o autor teoriza sobre o conceito de *representação* afirmando que representar é criar

University, 1979, p. 13.

17 GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 12.

18 Cf. CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Florianópolis: UFRGS, 2002; BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989; *Idem. A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

19 Cf. CHARTIER, Roger. *À beira da falésia... Op. cit.*

20 A expressão “Nova História Cultural” (NHC) entrou em uso em fins da década de 1980. É a forma dominante de história cultural praticada hoje. A NHC só foi possível pelo encontro gerado entre a historiadores e antropólogos, que, segundo Burke “ofereciam um modelo alternativo, a ampliação de um estudo onde havia espaço para a cultura, para a liberdade em relação ao determinismo social e econômico, e para os indivíduos, rostos na multidão”. BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008, p. 61. Como resultado desse encontro, sucede-se a adoção do termo cultura no plural e a expansão deste mesmo conceito, sendo utilizado não apenas para se referir à alta cultura, mas também a cultura cotidiana, ao que pode ser considerado banal e corriqueiro. Este novo estilo foi também resultado de uma maior propensão dos estudiosos em apresentar explicações culturais para fenômenos econômicos e mudanças no mundo político. *Ibidem*, p. 48; p. 68 *et seq.*

uma imagem de algo, na qual haverá uma relação decifrável entre a imagem e seu significado. Em outras palavras representar é promover a criação de signos que fazem menção a algo. As *representações* ensinam a construir o mundo social, sendo elas os fundamentos dos discursos²¹ e das *práticas* dos grupos. Assim, compreender as *representações* coletivas é identificar como o horizonte de cada grupo é construído socialmente. Desta maneira podemos afirmar que o Diabo, enquanto uma entidade abstrata, é a representação de algo. É, de forma geral, a representação do mal no cristianismo. Entretanto, a figura do Diabo não teve, e ainda não tem, uma unidade de representação, dado que as funções do agente do mal são e foram múltiplas, assim como suas aparências e facetas.²²

Historiadores como Jean Delumeau,²³ Robert Muchembled e Alain Boureau,²⁴ concordam que somente a partir do século XIII que se estabeleceu na Europa sucessivos discursos que afirmavam a eficácia do poder demoníaco sobre o mundo natural de uma forma mais ampla, assim como a possibilidade de um complô entre os homens e os anjos caídos. Isto posto, a figura do Diabo só adquiriu, de fato, maior importância no final da Idade Média (século XIV e XV) e início da Modernidade (século XVI e XVII). Assim postula Delumeau:

o Satã dos séculos XI e XII certamente assusta. No entanto, o Diabo e seus acólitos são por vezes tão ridículos ou divertidos quanto terríveis; por isso, tornam-se progressivamente familiares. *A hora do grande medo do Diabo ainda não chegou.*²⁵

21 Entendemos o discurso como uma rede de signos, em que discursos anteriores se encontram com discursos atuais. Cf. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

22 SILVA, Ricardo. A representação do Diabo no conto “A Igreja do Diabo” de Machado de Assis e no romance “Grande Sertão”: veredas de Guimarães Rosa. In: MAGALHÃES, A. C. M. et al. org. *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 256 et seq. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/y742k/pdf/magalhaes-9788578791889-19.pdf>. Acesso em: 09 dez. 2020.

23 Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

24 Cf. MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo: séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001; BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016.

25 DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente... Op. cit.*, p. 355. [Grifo nosso].

A Europa, no período centro Medieval, e mais especificamente a França no século XI, consistia numa paisagem demasiadamente fragmentada em seu processo de feudalização, sendo uma sociedade diversificada política e culturalmente para encarnar a teoria de um mal centralizado. A própria Igreja ainda estava em processo de centralização e hierarquização.²⁶ Estando, assim, em conformidade com as representações do Diabo anteriores ao século XIII, em que os demônios são incapazes de produzir um temor irremediável; Anselmo de Bec representa o Diabo no tratado não como o antagonista de Deus, soberano do inferno, líder de uma legião de demônios que subiriam à Terra para fazer mal aos homens e induzi-los ao pecado e à perversão. Pelo contrário, o abade de Bec posiciona o Diabo em um lugar marginal, não estando no centro da discussão, cujo foco é na retidão moral como princípio orientador do agir da criatura racional, a noção fundamental de *rectitudo*.²⁷

No tratado em questão é relegado ao Diabo um papel subsidiário, pois sua função é educativa, sendo visto como um mau exemplo, o modelo que não deve ser seguido e a referência que nunca deveria ser imitada. Sua figura está atrelada a um papel pedagógico, sendo que o anjo mal encarna aquele que não preza a justiça nas suas escolhas, que quer com vontade própria e não obedece a seu superior. Seu pecado serve de lição e advertência para que as criaturas não sigam este reflexo negativo. O Diabo é identificado como o primeiro que orientou sua vontade para onde não devia, afastando-se, assim, da retidão presente no cosmos perfeito de Deus. Sendo assim, ele é o arquétipo da desobediência, o anjo rebelde, paradigma da transgressão, indisciplina e insubordinação. No *De casu diaboli*, aparece como a demonstração do desvio, do caminho que não deve ser trilhado.

A representação, conforme destaca Chartier é um componente essencial dos discursos.²⁸ Tais discursos, cabe salientarmos, nunca são

26 Cf. MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo... Op. cit.*, p. 28.

27 OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Diálogos Filosóficos*. Porto: Edições Afrontamento, 2012, p. 11.

28 CHARTIER, Roger. *À beira da falésia... Op. cit.*, p. 18.

neutros ou imparciais, são práticas sociais munidas de intencionalidade e dizem respeito aos interesses específicos. E, a forma como Anselmo representa o Diabo, como o exemplo da má conduta, visava orientar seus interlocutores às corretas práticas sociais. Construir *representações* é tanto uma prática cultural quanto sociopolítica. Isso significa dizer que as *representações* estão dotadas de relações de *poder*, consciente ou inconscientemente, explícita ou implicitamente, sendo a História sempre um instrumento de luta política.

A Nova História Cultural de Chartier está intrinsecamente ligada ao campo da História Política, ou a Nova História Política,²⁹ praticada sobretudo a partir dos anos de 1980, em oposição ao modo tradicional de História política elaborado no século XIX. Como características desse novo modelo, tem-se as profundas mutações e disputas que ocorreram no interior do vocábulo *poder* ou através dos intrincados desdobramentos históricos de sua compreensão pela comunidade científica. O *poder* deixa de ser pensado como o uma manifestação proveniente exclusivamente do Estado, para ser concebido como elemento disperso, que integra e compõe o tecido social, rompendo-se assim definitivamente com uma antiga visão monolítica e estatal do poder.³⁰

Pierre Bourdieu,³¹ um dos intelectuais artífices dessa mudança de orientação relacionada ao conceito de poder, aborda

29 Após sucessivas críticas (pelo seu caráter factual, por privilegiar demasiado o particular e o nacional em detrimento do social, entre outras) de historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre, e de sociólogos como Émile Durkheim, a História Política voltou a estar em alta. Sob profundas renovações e reflexões críticas, provocada, pela rediscussão dos conceitos clássicos e das práticas tradicionais. Um traço característico que foi fator decisivo da renovação da história política foi, nas palavras de René Remond “a diversidade das procedências, a variedade das formações, numa palavra, a pluridisciplinaridade.” RÉMOND, René. *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 29. A história política, assim como a nova história cultural, deve bastante ao diálogo com outras disciplinas: sociologia, direito público, psicologia social, linguística, etc. Aprendeu que “se o político tem características próprias, ele também tem relações com os outros domínios: liga-se por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos da vida coletiva. O político não constitui um setor separado: é uma modalidade da prática social”. RUSSEL, Jeffrey. *Lúcifer, O Diabo na Idade Média*. São Paulo: Masdras Editora, 2003, p. 35.

30 BARROS, José D’Assunção. História política: O estudo historiográfico do poder, dos micropoderes, do discurso e do imaginário político. *Revista Educere et Educare*, Paraná, v. 7, n. 4, p. 150, 2009.

31 Cf. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico... Op. cit.*

esta temática por meio do aspecto simbólico. O poder simbólico, segundo o autor, é “um poder cujo centro está em toda parte e em parte alguma, um poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe são sujeitos”.³² Este conceito pode ser aplicado neste estudo porque descreve bem como funcionavam as questões de *poder* dentro das instituições religiosas no Medieval, uma vez que, segundo Bourdieu, a religião é um desses sistemas simbólicos de estruturas estruturantes e estruturadas, ou seja, de mecanismos que desenvolvem e reproduzem *discursos* que contemplam alianças entre grupos e instituições. Além disso, a concepção de mundo consagrado “desempenha a função simbólica de conferir à ordem social um caráter transcendente e inquestionável”, residindo aí “sua eficácia simbólica e, ao mesmo tempo, sua função eminentemente política”.³³ Este autor pondera a religião como língua ou forma de comunicação, criando condições favoráveis para que sua mensagem seja devidamente compreendida pelos interlocutores:

a religião pretende arquitetar explicações de mundo cuja aceitação seja condição *sine qua non* para sua existência. Suas explicações precisam atender as ansiedades dos grupos a partir das condições materiais e sociais de suas existências, respectivamente. Não seria oportuno elaborar uma explicação teológica [...] em que seja facilmente identificada uma impossibilidade de transformação para aqueles em situação caótica ou uma explicação em que os grupos dominantes fossem condenáveis, diante de sua posição opressora. Mais do isso, as explicações religiosas necessitam ir de acordo com os interesses dos grupos dominantes, para que estes mantenham-se em tal situação e que os grupos dominados compreendam a condição que lhes foi imposta, pois isto lhe propicia à religião devida aliança com aqueles que detêm o poder, pertinente para sua situação de monopolização do campo religioso.³⁴

Pensar as religiões de modo sociológico e compreender qual seu propenso papel (ou papel de seus agentes) na configuração social imposta é um ponto que não podemos perder de vista ao

32 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico... Op. cit.*, p. 17 et seq.

33 *Idem*. *A economia das trocas simbólicas... Op. cit.*, p. 180.

34 Cf. GUIDOTTI, Vitor Hugo. Campo religioso em Pierre Bourdieu: explorando a dinâmica das instituições burocráticas. *Revista Intraciência*, Guarujá, ed. 10, 2015.

pensarmos no lugar social que Anselmo ocupava como homem da Igreja, e na potência e abrangência de seu *discurso*. Ao escrever o *De casu diaboli* percebemos que o ponto principal de nosso autor, talvez mais do que elucidar questões sobre o mal e o Diabo, é seu fundo moral: a importância da retidão no agir humano. De acordo com nossa interpretação, sua escrita estava sendo direcionada para orientar preceitos morais de conduta, que era uma de suas obrigações como abade – educar. Um projeto pedagógico, que no fundo também é político, pois objetiva o controle interno do mosteiro, através da formulação do que é certo e o que é errado, indicando o padrão de comportamento certo a ser seguido, regrá-los na prática de uma vida reta, a partir da palavra e do exemplo. Nesse sentido, possui uma intenção disciplinar. O cenóbio e a vida no claustro deveriam ser o modelo de perfeição – a opção ao celibato, a ascese, a renúncia de si para se dedicar a uma vida santa. Isso porque, o florescimento monástico que ocorreu dos séculos X e XI e a fragmentação do poder no Centro-Medievo – levaram a um certo esfacelamento da disciplina monástica. Outro problema interno enfrentado eram monges que faziam os votos sem ter uma vocação para aquela vida, os chamados oblatos. Recai, então, sobre o abade responsabilidade levar essa tentativa de maior disciplina, maior ascese e obediência a cabo. E Anselmo fazia pleno uso do ensino pra isso.

[Bourdieu afirma peremptoriamente que,] as relações de comunicação são, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações.³⁵

O poder não é apenas repressivo, dentre suas muitas formas, é também persuasivo.

O poder simbólico, como o poder [...] de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, [...] poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização.³⁶

35 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico...* Op. cit., p. 11.

36 *Ibidem*, p. 14.

A habilidade de Anselmo na retórica argumentativa e sua posição enquanto dignidade mais alta do mosteiro sem dúvida influenciavam em seu programa disciplinar.

O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia.³⁷

Evangelizar, no período Centro-Medieval, é também um ato político, porque política e religião nesse contexto não se dissociam, visto que os cargos religiosos contêm em si uma função política considerável. No caso do mosteiro de Bec, a autora Sally Vaughn evidencia que de lá saíram mais de 80 homens que se tornaram posteriormente grandes líderes eclesiásticos na região da Francia, Normandia e Inglaterra, muitos no período do abaciado anselmiano.³⁸ Portanto, “parece possível que a escola de Bec tenha se concentrado menos em especulações filosóficas do que assumimos, e mais em treinamento prático”.³⁹

37 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico... Op. cit.*, p. 15.

38 Segundo a historiadora Sally Vaughn, uma das maiores especialistas nos estudos anselmianos, a abadia de Bec teve muitos estudantes, tanto laicos como monges. De acordo com a autora, os historiadores modernos tendem a minimizar a eficácia da escola do mosteiro porque ela não conseguiu produzir outro teólogo de magnitude equivalente à de Anselmo. Mas o que a abadia de fato produziu foi um número surpreendente de administradores. Um número extraordinário de homens emergiu de Bec e de suas casas-filhas [os chamados priorados, casa monástica dependente da abadia principal] de 1040 a 1160, não como grandes filósofos, mas como abades e bispos espalhados pelo mundo anglo-normando e além. São cerca de trinta e dois abades e um arcebispo na Normandia; cinco arcebispos, três bispos e dezenove abades na Inglaterra; dois bispos na Irlanda e na Escócia; dois bispos e pelo menos quatro abades na França; um abade na Alemanha; três abades, três bispos, um cardeal, dois legados papais e um papa na Itália; e, até agora identificados, oito priores, para um total de cerca de oitenta e sete alunos do mosteiro de Bec que ocuparam altos cargos e se tornaram administradores. VAUGHN, Sally N. Anselm of Bec: the pattern of his teaching. In: RUBENSTEIN, Jay; VAUGHN, Sally N. (Ed.). *Teaching and learning in Northern Europe – 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 99.

39 *Ibidem*, p. 99.

Referências:

Fontes

ANSELMO. *Diálogos Filosóficos: De veritate, De libertate arbitrii e De casu diaboli*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

Bibliografia

BARROS, José D'Assunção. História política: O estudo historiográfico do poder, dos micropoderes, do discurso e do imaginário político. *Revista Educere et Educare*, Paraná, v. 7, n. 4, p. 147-162, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Florianópolis: UFRGS, 2002.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

FRANCO, José Eduardo et al. *Glossário de cultura católica: Termos ou Conceitos*. Lisboa: Grupo Lusófona, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GUIDOTTI, Vitor Hugo. Campo religioso em Pierre Bourdieu: explorando a dinâmica das instituições burocráticas. *Revista Intraciência*, Guarujá, ed. 10, 2015.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

NOVIKOFF, Alex. *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2013.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo: séculos XII – XX*. Rio de

Janeiro: Bom Texto, 2001.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Diálogos Filosóficos*. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

RÉMOND, René. *Por uma história política*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RUSSEL, Jeffrey. *Lúcifer, O Diabo na Idade Média*. São Paulo: Masdras Editora, 2003.

SANTOS, Mário. *Dicionário de filosofia e ciências culturais*. São Paulo: Matese, 1963.

SILVA, Ricardo. A representação do Diabo no conto “A Igreja do Diabo” de Machado de Assis e no romance “Grande Sertão”: veredas de Guimarães Rosa. In: MAGALHÃES, ACM. et al. (org.). *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/y742k/pdf/magalhaes-9788578791889-19.pdf>. Acesso em: 09 dez. 2020.

SCHORSKE, Carl. *Fin-de-siècle Vienna*. Politics and Culture. New York: Cambridge University, 1979.

VAUGHN, Sally N. Anselm of Bec: the pattern of his teaching. In: RUBENSTEIN, Jay; VAUGHN, Sally N. (ed.). *Teaching and learning in Northern Europe – 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006.

VASCONCELLOS, Manoel. O enigma do mal: uma leitura do De casu diaboli de Santo Anselmo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1551-1570, 2013.

VASCONCELLOS, Manoel. *Fides Ratio Auctoritas*: o esforço dialético no “Monologion” de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

WHITE, Carolinne. Introdução. In: BENEDICT, S. *The Rule of Benedict*. Londres: Penguin, 2008.

ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Os usos polêmicos das Escrituras no tratado anti-herético de Frei Moneta de Cremona: breves apontamentos

Patrícia Antunes Serieiro Silva

As Escrituras cristãs ocuparam um lugar importante no Ocidente medieval. Presentes em seus mais diversos aspectos (religioso, cultural, ritualístico, político, jurídico, mental etc.), elas serviram como fonte de estudos, modelos sociais e lugar de identidade cristã.

Também na luta contra as heresias,² os livros sagrados desempenharam um papel central e complexo, funcionando, ao mesmo tempo, como ponto de partida e arma do debate.³ É o que

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), membro do Laboratório de Estudos e de Produção de Textos relacionados ao Pensamento e à Cultura na Idade Média (LABORA-USP) e do Grupo de Estudos Medievais (GRADALIS-UFPB). E-mail: pantunes@usp.br.

² Nas últimas décadas, o conceito de “heresia” vem sendo revisto, em razão da sua natureza flutuante e, em muitos casos, instrumentalizada no período aqui estudado. Contudo, apesar da existência de heresias fabricadas pelo discurso eclesial, manteremos o termo, porque ele atende, do ponto de vista exegético-teológico, ao sistema delineado pelos grupos dualistas italianos, alvo principal da polêmica do frade. Os dualistas lombardos realizaram constantes especulações sobre um leque de temas teológicos (o mal, a criação, a onipotência divina, o pecado etc.) e as Escrituras. Essas especulações eram feitas por homens letrados que, na maioria das vezes, ocupavam também a função de líderes espirituais. Tal configuração corresponde, a nosso ver, ao que Brian Stock denominou de “comunidades textuais”. Conforme o autor, o texto (bíblico, patristico, regra, apócrifo) nessas comunidades, que poderiam ser heréticas ou não, mesmo quando ausente, tornava-se uma referência capital, pois estruturava e organizava a realidade do grupo, bem como gerava novas formas de oralidade. STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Written Language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 91; 100.

³ GRELIER, Hélène. L'écriture, um ressort polémique dans le discours de controverse doctrinale. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. *Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à*

podemos observar nos diversos tratados da polêmica anti-herética, compostos nos séculos XII e XIII, mas cujas origens remontam aos primeiros séculos cristãos.

Por polêmica (do grego *polémikos*), entende-se uma “guerra verbal”, um “duelo de palavras” entre, ao menos, dois enunciadores situados em posições antagônicas. Seu fundamento encontra-se, segundo Luce Albert e Loïc Nicolas, na

tensão que pesa sobre um dispositivo da palavra que mistura oposição e reconhecimento de oposição como condição de sua existência mesma, e se insere no ‘entre-dois’, em que o afrontamento verbal se faz gramática comum.⁴

O objetivo desses textos visa, então, à desqualificação sistemática do adversário, por meio de uma série de procedimentos argumentativos e do enunciado injurioso.⁵

Em campo polêmico, não é o discurso do adversário que é efetivamente citado e anulado, mas o seu simulacro.⁶ Dessa forma, há uma distância entre o que é dito sobre os hereges e as questões, de fato, postas por eles.

As representações do Outro nesses textos implicam ainda reconhecer dois lugares: um de ataque e outro de defesa. Nessa dinâmica, os protagonistas ocupam essas posições sistematicamente no decorrer do debate, ainda que a palavra final seja a da ortodoxia.

Entre os elementos que tornam possível o debate polêmico, o “terreno comum” dos protagonistas é um deles.⁷ Tratando-se de polêmica anti-herética, as Escrituras, fonte de toda a verdade dogmática, tornam-se o “terreno comum”, tanto dos adversários,

nos jours. Buxelles: De Boeck Supérieur, 2010, p. 135.

4 ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. Introduction. Le “pacte” polémique: enjeux rhétoriques du discours de combat. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. *Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à nos jours*. Buxelles: De Boeck Supérieur, 2010, p. 30. [Tradução nossa].

5 KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. La polémique et ses définitions. In: KERBRAT-ORECCHIONI, C.; GELAS, N. (éd.). *Le discours polémique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon: Centre de recherches linguistiques et sémiologiques, 1980, p. 7.

6 MAINGUENEAU, Dominique. *Sémantique de la polémique*. Suisse: Editions l'Âge d'Homme, 1983, p. 16.

7 *Ibidem*, p. 24.

definidos como hereges pela ortodoxia, como da própria ortodoxia. Nesse sentido, os argumentos escriturísticos são os mais importantes na controvérsia contra as heresias, atuando como verdades absolutas, como provas inquestionáveis.

Neste texto, pretendemos identificar, de modo breve, alguns aspectos dos usos polêmicos das Escrituras na *Summa adversus Catharos et Valdenses*, tratado anti-herético, redigido pelo frade dominicano Moneta de Cremona, entre 1241 e 1244. Os estudos de Gilbert Dahan sobre a exegese cristã da Bíblia no medievo nos ajudaram a identificar as técnicas e os mecanismos gerais da sua hermenêutica bíblica na polêmica contra os hereges.

Frei Moneta e as Escrituras na *Summa adversus Catharos et Valdenses*

Frei Moneta de Cremona fez parte da primeira comunidade de frades Pregadores do convento de Bolonha. As notícias que nos chegaram sobre ele, provenientes de um conjunto de fontes diversas (hagiografias, documentos eclesiásticos, dedicatórias, atas de canonização etc.) mostram o seu empenho na fundação e na direção de conventos, na pregação, no ensino e, principalmente, na refutação das heresias.

Entre 1241 e 1244, ele compôs a *Summa adversus Catharos et Valdenses*, um longo tratado contra as heresias, formado por cinco livros. Nele, Moneta apresenta e refuta as crenças dos dois principais grupos heréticos de seu tempo: os cátaros,⁸ sobretudo, e

8 Os dissidentes dualistas conhecidos como cátaros foram o principal alvo das autoridades eclesiásticas medievais, em virtude do componente dualista contido nas suas crenças e práticas. De uma forma geral, seus adeptos professavam uma visão religiosa pautada na crença de que o mundo era criação do Diabo. A salvação consistia em libertar as almas humanas, entendidas como anjos de Deus, dos corpos corruptíveis, condição que só era possível por meio de uma vida exemplar e pelo recebimento do batismo do “Espírito Santo” (conhecido também por “imposição das mãos” ou *consolamentum*). Grupos com tendências dualistas ou mesmo dualistas foram denunciados em diversas regiões da cristandade ocidental, no decorrer dos séculos XII e XIII, e mesmo no Oriente (grego e eslavo). Têm-se notícias deles na Germânia, no norte do reino da França, nos reinos hispânicos e, principalmente, no sul da França e no norte da Itália. Na península italiana, podem-se distinguir duas tendências dualistas: uma tendência mais próxima do monismo católico, pautada na crença de que Lúcifer, criatura rebelde de Deus, corrompeu os quatro elementos divinos e organizou o mundo, e outra tendência dualista, possivelmente uma evolução da primeira, baseada na

os valdenses.⁹ Vale destacar que, no caso dos dualistas, o frade tem em mente os grupos da península italiana, por meio dos quais teve acesso aos livros, conforme mencionado em várias partes do texto.¹⁰

A exegese e os arranjos polêmicos utilizados pelo frade ao longo do tratado estruturam-se tendo como objetivo a dimensão prática, isto é, a pregação anti-herética, o que não surpreende, visto que a pregação era o coroamento do trabalho exegético e teológico.¹¹ Como outros tratados anti-heréticos dominicanos, a obra do cremonês visou instruir e preparar os seus leitores (noviços, frades, prelados, laicos) principalmente para a pregação anti-herética. Seu objetivo foi oferecer um arsenal de argumentos bíblicos, a fim de minar as opiniões dos hereges e reforçar a doutrina católica nos fiéis.¹²

crença da existência de dois deuses ou princípios coeternos: o deus Bom, criador do mundo celestial e perfeito, e o deus Mau, criador do mundo terrestre e imperfeito. Cf. JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII-XIII siècles)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008.

9 Tais dissidentes eram assim chamados em virtude do seu fundador Valdo, um rico comerciante da cidade de Lyon, que, por volta de 1173, após ouvir uma versão da vida de Santo Aleixo, distribuiu a sua riqueza aos pobres e passou a almejar a pobreza e a perfeição evangélica dos apóstolos. Desde então, seu objetivo foi consagrar-se a uma vida apostólica baseada na pobreza e na pregação, dois traços principais do movimento a que daria origem. Sua fraternidade ficou conhecida como “Pobres de Lyon”, na França, e como “Pobres Lombardos”, no norte da Itália. Os valdenses primitivos professavam os princípios evangélicos, exortando a penitência e as boas obras, além de reivindicarem a moralização dos prelados. Valdo e os seus seguidores tornaram-se hereges por desobedecerem à proibição de pregarem publicamente, imposta pelo arcebispo local. Com o tempo, eles radicalizaram as suas crenças. GONNET, Giovanni. *Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218)*. *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 76, p. 309-345, 1976.

10 Como observou L. J. Sackville, diversas passagens ou respostas do dominicano ao inimigo fazem alusão à fonte escrita herética: “sicut quidam Catharus scripsit”; “sicut tu dixisti in scriptis tuis”; “ut haereticus dixisti in scriptis tuis”, “ego possum ostendere tibi per scripta tua”. SACKVILLE, L. J. *The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars*. In: SENNIS, Antonio. *Cathars in Question*. New York: York Medieval Press, 2016, p. 218. Moneta também menciona os autores de alguns livros utilizados por ele, como os heresiarcas *Tetricus* e *Desiderius*, e parece ter se baseado ainda em obras que circulavam nos meios dualistas da península Itálica e no sul da França, como a *Visão de Isaías*, segunda parte do apócrifo intitulado *Ascensão de Isaías* (I-II). O dominicano diz que os cátaros que professavam os dois princípios condenavam, outrora, todos os profetas, exceto Isaías “dos quais dizem existir certo libelo, no qual está contido que o espírito de Isaías, tirado do corpo até ao sétimo céu, é dito”. MONETA CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses: Libri Quinque*. RICCHINI, T. A. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743, p. 218a. [Tradução nossa].

11 DAHAN, Gilbert. *Exégèse et prédication au Moyen Âge: Hommage au P. Louis-Jacques Bataillon*, o. p. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, v. 95, n. 3, p. 558, 2011.

12 TIMKO, P. *The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses*.

Para compor a *Summa*, Moneta consultou os livros de seus adversários, como já dissemos, a literatura anti-herética e teológica contemporânea, assim como os escritos dos Pais da Igreja, especialmente as obras de Agostinho, a autoridade patristica mais citada no decorrer do tratado.¹³ Não se descarta, contudo, a possibilidade de ele ter tido também contato direto com os hereges por meio das suas pregações. É ele próprio que afirma: “porque eu os tinha, quer por suas bocas quer por seus escritos”.¹⁴

A formação em Artes, adquirida antes da sua conversão à Ordem dos Pregadores, em 03 de agosto de 1219, lhe permitiu oferecer argumentos racionais baseados na lógica, na analogia e na Filosofia. É, no entanto, a sua preparação teológica e bíblica a que mais chama atenção no decorrer do tratado. Ele faz ampla utilização dos versículos bíblicos na objeção das teses heréticas e na qualificação dos seus interlocutores, demonstrando um grande conhecimento dos dois testamentos. Moneta também revela, em seu tratado, o longo arsenal de citações bíblicas empregado pelos seus oponentes.

Supõe-se que Moneta tenha feito sua formação teológica no próprio convento de Bolonha. É possível, assim como propôs Alfonso D'Amato, que, desde 1219, já houvesse um ensino regular de Teologia no convento bolonhês, ministrado por Reginaldo de Orleães - antigo professor de Direito canônico, em Paris - por alguns docentes da universidade de Bolonha ingressados na congregação e, ocasionalmente, pelo próprio Domingos, fundador da Ordem dos Pregadores.¹⁵

O ensino de Teologia no convento bolonhês pautou-se, basicamente, no aprofundamento dos textos bíblicos. Logo, seria desenvolvido o ensino da Teologia moral e pastoral:

Doctoral diss. Catholic University of America, 1989, p. 154.

¹³ Alguns livros do hiponense serviram como base na polémica do frade dominicano contra os adversários: *Confessionum, Libri Tredecim, De Trinitate, De libero arbitrio, De correptione et gratia e De correptione Donatistarum liber unus*.

¹⁴ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses... Op. cit.*, p. 2b. [Tradução nossa].

¹⁵ D'AMATO, A. *I domenicani e l'Università di Bologna*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988, p. 83 et seq.

o estudo da sagrada Escritura oferecia a matéria para a pregação e formava os Pregadores, que deviam ensinar o evangelho e combater a heresia; o estudo da Teologia pastoral formava os bons confessores.¹⁶

Já no prólogo do tratado, Moneta apresenta-se como um atleta, cujo *gladium verbi Dei* ele porta para refutar as heresias e apoiar a Igreja Católica: “Atheta ecce vibrare audeo gladium Verbi Dei in confutationem haeresum, ad robur Fidei, et Catholicae Ecclesiae firmamentum”.¹⁷ As Escrituras são, portanto, a “espada” que os Pregadores portam na batalha contra as heresias.

Os hereges e a interpretação errônea das Escrituras

A concepção de herege mais recorrente na *Summa* anti-herética é a teológico-exegética. Os adversários, para Moneta, afastam-se da Igreja, porque fazem uma interpretação errônea dos textos sagrados: “Que não se deve orar por causa dos mortos, esforçam-se alguns hereges em demonstrar pelos testemunhos das Escrituras, os quais não entendem”;¹⁸ “É certo, portanto, que compreendes mal a Escritura, e que só há apenas um Deus e não vários, como dizes”;¹⁹ “Entendes mal, herege; Tiago diz apenas um Deus, isto é, só um único Onipotente.”²⁰

Todavia, o ponto crucial da polêmica do frade é a destruição (o corte) que os adversários fazem das Escrituras. O polemista abre o prólogo do tratado, definindo os hereges – e, aqui, ele se dirige, especialmente, aos dualistas – como os “destruidores da dupla Lei do Altíssimo”, isto é, do Antigo e do Novo Testamento:

tanto uma como a outra Lei destroem os Hereges: pois, a Lei do Antigo Testamento destroem ao rejeitá-la, e por uma boca blasfema ao afirmar que ela foi ministrada por meio de Moisés pelo Diabo. De fato, é a nova Lei que perversamente destroem, expondo o que

¹⁶ D'AMATO, A. *I domenicani e l'Università di Bologna...* Op. cit., p. 82. [Tradução nossa].

¹⁷ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 2b.

¹⁸ *Ibidem*, p. 374b. [Tradução nossa].

¹⁹ *Ibidem*, p. 8a. [Tradução nossa].

²⁰ *Ibidem*, p. 33a. [Tradução nossa].

não compreendem nem as coisas que falam, nem as coisas sobre as quais afirmam (I Timóteo v. 7). Porque não entendem as palavras da Lei Mosaica ou dos Profetas, pelas quais, como testemunhos irrefutáveis, a verdade do Evangelho é confirmada.²¹

Com efeito, muitos dualistas condenavam certos livros do Antigo Testamento, em particular, o livro do Gênesis, porque acreditavam que o Deus veterotestamentário fosse, na verdade, o Deus das Trevas ou o “Príncipe das Trevas” de João 14,30, criador do mundo terreno. A corrupção e a transitoriedade da criação material não poderiam ser obras do Deus verdadeiro, conforme os hereges, pois sua obra não é passível de destruição e de morte.²² Além dessa ausência de contiguidade ontológica entre Deus e a criação, os dissidentes denunciavam as incompatibilidades de atitudes do Deus do Antigo Testamento – retratado em algumas passagens como fornicador, mentiroso e homicida – com relação ao Deus do Novo Testamento.²³

De acordo com o frade, por não entenderem as palavras da Lei de Moisés e dos profetas, os hereges não conseguem compreender o Evangelho, desconsiderando, assim, a unidade entre os dois testamentos. Dessa forma, todo o tratado do dominicano está voltado para mostrar o atrelamento das duas leis, dos dois testamentos.

Partindo desse raciocínio, ou seja, de que os dualistas não interpretam corretamente o Novo Testamento, porque rejeitam a Lei do Antigo, sobeja, no tratado do frade, um conjunto de adjetivos e expressões tradicionais para caracterizar as crenças heréticas e os hereges. A expressão que mais se destaca é “razões fantásticas”.

²¹ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 1b. [Tradução nossa].

²² LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditios du Cerf, 1973, p. 302 et seq.

²³ *Ibidem*, p. 372 et seq. Moneta reconhece que nem todos os livros são rejeitados pelos dualistas. Para ele, os cátaros que professavam dois princípios adotavam os livros proféticos, os Salmos e os livros de Salomão, Jó e Esdras, enquanto outros cátaros que professavam um único criador acreditavam que alguns profetas falaram ora por inspiração própria, ora sob inspiração maligna, ora sob inspiração do Espírito Santo. Com exceção dos livros citados, todos os dualistas, segundo o polemista, acreditam que o Antigo Testamento emanava do Diabo. MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 2 et seq.

O polemista dominicano transmite, por meio dela, a ideia de que as crenças dos hereges são fábulas, fantasias, sonhos:²⁴ “Viu-se que fabuloso é isso que dizem do servo”;²⁵

Além disso, por que dizes que esses não devem ser mortos antes do que aqueles? Acaso tens testemunho do que dizes? Não. É sonho, portanto, o que dizes, e a tua fé não é verdadeira, mas falsa.²⁶

Tal interpretação, já presente nos autores cristãos gregos, como Orígenes, sugere que os hereges são portadores de uma falsa fé.²⁷

Modalidades de refutação bíblica

Entre as técnicas de argumentação utilizadas por Moneta na controvérsia contra os hereges, o argumento escriturístico é o mais importante e o mais recorrente. As autoridades bíblicas são a principal fonte de combate contra os “erros” sustentados pelos hereges.

Como em outras obras da controvérsia religiosa medieval, observamos que o frade se inspira, muitas vezes, na *disputatio*, uma das etapas do método escolástico dos séculos XII e XIII. Tal procedimento consistia em “pôr uma determinada questão seguida de uma série de autoridades e sentenças contrapostas: aquelas do *Sic*, favoráveis à tese dada, e aquelas do *Non*, contrárias”.²⁸

Em geral, encontramos a seguinte estrutura na *Summa* do dominicano: a opinião herética é posta; em seguida, são apresentadas as autoridades bíblicas nas quais os hereges fundamentam a sua tese.

24 Para Alessandra Greco, o dominicano revela essa dimensão fabulosa das doutrinas dos cátaros, ao abordar a ausência de autoridade escriturística na interpretação que eles fazem do Velho Testamento, especialmente no que tange às narrativas sobre a criação do mundo e do homem, ou ao tratar da exegese arbitrária que fazem, sobretudo, de algumas parábolas. GRECO, Alessandra. Per una riconsiderazione dei miti catari. *Bollettino della società di studi valdesi*, n. 179, p. 91 et seq., 1996.

25 MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 116a. [Tradução Nossa].

26 *Ibidem*, p. 526b. [Tradução nossa].

27 LE BOULLUEC, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles*. v. I. Paris: Études Augustiniennes, 1985, p. 301.

28 SOSPETTI, Samuel. *Il Rogo degli Eretici nel Medioevo*. Dottorato di ricerca in Filologia Romanza e Cultura Medievale. Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, 2013, p. 60.

O polemista, por sua vez, apresenta a “*Solutio*” ou o “*Respondeo*” – termos típicos dos tratados escolásticos –, demonstrando as falhas e as inverdades na exegese do adversário. O exercício aqui é contínuo, podendo o herege replicar, e o polemista objetar novamente; toda a discussão pautando-se nas passagens escriturísticas e, às vezes, na exegese de determinada passagem feita por um Padre da Igreja. Por fim, o frade finaliza a polêmica, apresentando as provas da Igreja (*Probatio*) contra o “erro” em questão.

A seguir, abordaremos, brevemente, alguns procedimentos de refutação bíblica empregados pelo frade dominicano.

Ausência de autoridade bíblica

Quando a premissa herética, por qualquer motivo, não se legitima no “terreno comum”, ou seja, nas Escrituras, há uma vitória antecipada da ortodoxia. É o que se observa nos momentos em que o dominicano chama a atenção para a ausência de passagens bíblicas nos postulados sustentados pelos hereges. Por exemplo, tratando da crença de que Maria e Jesus foram anjos que tiveram corpos parecidos com os dos humanos, alerta Moneta: “Que todas estas coisas sejam falsas é evidente, a tal ponto, que por nenhum testemunho são confirmadas”.²⁹ Mais à frente: “Para a destruição do erro deste bastaria, porque eles não têm nenhum testemunho, mas suas fantasias são ditas”.³⁰ Sobre a opinião de que José teria sido também um anjo: “isto por nenhum testemunho da Escritura podem mostrar”.³¹

O mesmo posicionamento é encontrado quando o polemista aborda o episódio das ovelhas de Israel, sustentado pelos cátaros que professam os dois princípios:

para isto, digo que, por nenhuma autoridade podem mostrar, que por senhor de Israel é entendido o céu e que por ovelhas do senhor de Israel são entendidas aquelas almas, as quais dizem no céu pecar.³²

²⁹ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 233b. [Tradução nossa].

³⁰ *Ibidem*, p. 232a. [Tradução nossa].

³¹ *Ibidem*, p. 233a. [Tradução nossa].

³² *Ibidem*, p. 44b. [Tradução nossa].

Versículos concordantes e justapostos

De uma maneira geral, para argumentar contra as premissas dos seus opositores, o polemista utilizou-se do encadeamento de versículos concordantes – recorrendo fartamente aos advérbios *praeterea* e *item* – e, de vez em quando, da justaposição das interpretações bíblicas, como é o caso da exegese da parábola do joio e do trigo.

Um exemplo de encadeamento de versículos concordantes é quando o frade examina a parábola dos lavradores maus, em Mateus 21, 33-46. Nela, Jesus narra a história de um pai de família que plantou uma vinha e deu-a a lavradores, partindo para o estrangeiro em seguida. Aproximando-se o tempo dos frutos, ele envia os seus servos aos lavradores para que recebessem os frutos. No entanto, aqueles são assassinados pelos lavradores. Por fim, o Senhor da vinha envia o seu filho, o qual também é morto. A vinha citada é, segundo o frade, a casa de Israel, conforme encontrado em Isaías 5,7 e nos Salmos 79,9:

igualmente, em Mateus, 21, v.23, encontra-se: ‘o homem era pai de família que plantou uma vinha, e a cercou, cavou-lhe um lagar, e construiu uma torre, e deu-a a agricultores e partiu para o estrangeiro’. A vinha é esta casa de Israel, como diz Isaías no cap. 5, v.7. E no Salmo 79, v. 9: ‘trouxeste a vinha do Egito; afastaste os povos e a plantou. Com efeito, aquele povo foi a vinha do Senhor, e a herança, e o reino de Deus Pai.³³

Quanto à exegese justaposta, podemos citar como exemplo a interpretação que o frade faz da parábola do joio e do trigo em Mateus 13,24-31,36-43. Ele oferece vários modos de compreender a proibição do Senhor do campo em colher os joios.³⁴ De acordo com Gilbert Dahan, as exegeses justapostas não se anulam, mas contribuem para dar riqueza de sentidos.³⁵

³³ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 543b. [Tradução A. H.].

³⁴ SILVA, Patrícia A. S. A parábola do joio (Mateus 13, 24-30, 36-43) na polémica anti-herética de Frei Moneta de Cremona. *Revista Signum*, v. 21, n. 1, p. 172 et seq., 2020.

³⁵ DAHAN, Gilbert. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV siècle*. Paris: Les éditions du Cerf, 2008, p. 141.

Análise dos vocábulos

Moneta não aglomera os versículos que recolhe a seu favor num bloco fechado, mas procura estabelecer uma relação entre eles. Isso, muitas vezes, se dá pela análise de uma palavra ou expressão.

São vários os trechos em que o dominicano, analisando o significado de uma palavra de um determinado versículo, recorre a outras passagens em que a mesma palavra aparece. Por exemplo, ao tratar do vocábulo “Satanás” de 1 Coríntios 5,5 e Timóteo 1,20, Moneta evoca Mateus 16,23, em que são Pedro é chamado de Satanás por Jesus, e Apocalipse 12,9, em que o Diabo é dito ser Satanás.³⁶ Esse procedimento é uma forma de compreender o sentido de cada termo num determinado contexto, típico da exegese literal. É também, contudo, a nosso ver, no âmbito da polémica anti-herética, uma forma de blindar possíveis refutações dos adversários aos argumentos sustentados pelo frade.

Atenção à hermenêutica bíblica dos adversários

Frei Moneta está ciente de que alguns cátaros não reconhecem todos os livros bíblicos, fato que lhe exige certa habilidade na escolha dos versículos apropriados. Por exemplo, ao discutir se a usura é pecado, o frade cremonês apresenta o seguinte:

visto que esses testemunhos dos profetas não são recebidos por todos, mas somente por aqueles que afirmam dois criadores, partimos para as autoridades do Novo Testamento que recebem outros cátaros.³⁷

Além dessa distinção no interior dos grupos dualistas, Moneta também mostra preocupação com a seleção das passagens bíblicas no que tange à refutação dos argumentos apresentados pelos valdenses. A atenção aos versículos bíblicos recebidos pelos dois grupos dissidentes torna-se mais perceptível quando o frade discute a pena de morte, punição condenada tanto pelos dualistas como pelos discípulos de Valdo.

³⁶ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 511b; p. 512a.

³⁷ *Ibidem*, p. 547b. [Tradução nossa].

Contra os dualistas, Moneta, na maior parte das vezes, emprega autoridades do Novo Testamento. Contra os valdenses, tende a utilizar, de forma mais equilibrada, os testemunhos dos dois livros.

As argumentações contra o primeiro grupo, geralmente, fixam-se no seu sistema dualista. O frade tende sempre a se concentrar no sentido que esses hereges atribuem às parábolas bíblicas e às palavras contidas nos versículos. Por exemplo, ao tratar da condenação que os partidários dos dois princípios fazem das guerras promovidas pela Igreja, o dominicano recorre à mitologia desse grupo:

é admirável que, embora vós alegueis ser lícito que o povo de Deus se rebelde e se defenda na pátria celeste contra seus inimigos, e os mate, de tal modo que o sangue derramado suba aos céus, como dizeis, até os freios dos cavalos, e corra por seiscentos mil estádios, isto é, por duzentos milhares de extensão, negais que o povo de Deus lute contra seus inimigos e possa defender-se neste mundo. Com efeito, se naquele lugar tão belo e santo pode suceder licitamente guerra material, muito mais neste torpe e iníquo.³⁸

Já quando o polemista se volta para os valdenses, usualmente recorre aos dois testamentos, a fim de mostrar a correspondência dos princípios atemporais que permeiam a pena de morte. Ao tratar do trecho de 1 Coríntios 10,32, em que Paulo diz: “Sede sem ofensas aos judeus, aos gentios e à Igreja de Deus”, que ambos os hereges utilizavam para demonstrar que o juiz que mata comete ofensas, indo, portanto, contra o Evangelho, o dominicano contra-argumenta, alegando:

além disso, aos valdenses pode ser dito que, quando alguém era julgado por um juiz no Antigo Testamento, o próprio não era ofendido, e, todavia, o juiz não ofendia, porque não era injuriado por ele; de fato, ofender é o mesmo que fazer injúria, e assim é tomado por Paulo nas palavras acima, ‘sem ofensa’, isto é, sem injúria.³⁹

38 DAHAN, Gilbert. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval...* Op. cit., p. 516a. [Tradução A. H.].

39 *Ibidem*, p. 529b. [Tradução de A. H.].

Os vários sentidos de uma mesma passagem bíblica

O polemista dominicano, em alguns momentos, utiliza uma mesma autoridade bíblica para abordar e refutar assuntos distintos, confirmando, assim, um dos traços fundamentais da exegese medieval: a pluralidade de leituras.⁴⁰ É o caso, por exemplo, do episódio em que Cristo açoita e expulsa os mercadores do templo, narrado nos quatro evangélicos (João 2, 13-16; Marcos 11, 15-19; Mateus 21,12-17 e Lucas 19, 45-48).

Como mostrou Emmanuel Bain, a passagem teve um amplo uso social ao longo da Idade Média.⁴¹ A perícópe foi recorrida na luta contra as práticas simoníacas, na valorização dos lugares de culto, no chamado às Cruzadas, na crítica aos mercadores, entre outras utilizações. Ela também aparece com certa frequência na literatura anti-herética, principalmente nas partes em que os polemistas abordam a legitimidade das coerções físicas.⁴²

A primeira vez em que a passagem é empregada na *Summa* de Moneta é na terceira parte do oitavo capítulo do I Livro, na qual o dominicano discute a materialidade da igreja, que os adversários negam. Tanto os dualistas como os valdenses condenavam a materialidade dos templos, pois entendiam “ecclesia” somente no sentido espiritual. Moneta utiliza o episódio de João 2,13-16 e Mateus 21,12 para provar que o templo do qual Cristo expulsou os vendilhões era a casa de seu Pai, uma casa de oração, e que ele tinha sido edificado há 46 anos, conforme as palavras do próprio Jesus.⁴³

O episódio dos vendilhões do templo aparece novamente na polémica do frade quando ele afirma que o Deus do Velho Testamento é bom, na nona parte do capítulo sexto do II Livro.

40 DAHAN, Gilbert. *L'exégèse chrétienne...* Op. cit., p. 141.

41 BAIN, Emmanuel. Les marchands chassés du Temple, entre commentaires et usages sociaux. *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, 55, Presses universitaires de Vincennes, p. 53-74, 2008.

42 Cf. SILVA, Patrícia A. S. *Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e vindicta contra os hereges na Summa Adversus Catharos et Valdenses* de Frei Moneta de Cremona, O. P. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019, p. 197.

43 MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 90b; p. 91a.

Como vimos, grande parte dos dualistas considerava que o Deus do Velho Testamento era o Príncipe das Trevas, de João 14,30, criador do mundo terreno e corruptível. Usando a perícopé, Moneta prova que o Deus do Velho Testamento é santo, porque o templo era a sua casa, a casa de oração dos Israelitas.⁴⁴

A passagem volta a aparecer no sexto capítulo do IV Livro, quando Moneta aborda as ordens da Igreja (salmistas, ostiários, leitores, exorcistas, acólitos, subdiáconos, diáconos, sacerdotes e bispos). A fim de provar que as ordens já faziam parte da Igreja primitiva, opinião que os hereges negam, Moneta recorre ao episódio da expulsão do templo, dizendo que Cristo executou o ofício dos ostiários, grupo de religiosos que tinha como função tomar conta das chaves da Igreja e guardar o templo.⁴⁵

Ainda no mesmo livro, o frade toma a passagem uma vez mais, quando aborda os flagelos feitos por Deus, na primeira parte do décimo primeiro capítulo. João 2, 15 (“Então ele fez um chicote de cordas e expulsou todos do templo, bem como as ovelhas e os bois, espalhou as moedas dos cambistas e virou as suas mesas”) aparece numa série de citações bíblicas que provam que o julgamento das penas do presente é de Deus.⁴⁶

Por fim, o versículo é utilizado várias vezes no décimo terceiro capítulo do V Livro, no qual o frade discute o caráter lícito da perseguição e da *vindicta* contra os hereges e outros malfeitores. Por meio da perícopé, Moneta prova que Cristo fazia perseguições contra os seus inimigos, refutando, assim, a opinião dos hereges de que, na Igreja primitiva, Cristo e seus apóstolos não usavam coerções físicas.

O polemista dominicano toma Cristo como modelo de perseguidor, exemplo cujos prelados deviam seguir. Segundo ele, Jesus não apenas sofreu perseguição, como sustentam os hereges, mas também banuiu e flagelou, ou seja, perseguiu. A perseguição de

44 MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 194b.

45 *Ibidem*, p. 310b.

46 *Ibidem*, p. 371a.

Cristo, no entanto, é justa. É esse tipo de perseguição que a Igreja faz contra os inimigos da fé cristã:

não te parece claro que Cristo expulsou do templo os perversos mercadores com chicotes de cordas? Não revirou suas mesas, onde havia moedas, e os afrontou veementemente? Fazer tais coisas não é perseguir? Principalmente. A não ser que queiras reduzir a perseguição à perseguição injusta: existe, porém a perseguição justa e a injusta; justa é a que faz a Igreja contra os inimigos da fé Cristã, para que se afastem da perdição, e não induzam outros a se perderem. Sobre esta perseguição disse B. Agostinho a certo herético: *‘Dizei-me, de quem é esta frase: (Salmos 100. v. 5). Aquele que se aparta em seu íntimo retiro, este eu perseguirei’*.⁴⁷

O uso de metáforas e imagens bíblicas

As Escrituras também são utilizadas por Moneta para qualificar os hereges. Eles são a “abominação da desolação” de Mateus 24,15;⁴⁸ os “espíritos enganadores” de 1 Timóteo 4,1;⁴⁹ os “falsos profetas” de 2 Pedro 2,1;⁵⁰ os “indoutos e instáveis” de 2 Pedro 3,16;⁵¹ e os “soberbos que nada sabem” de 1 Timóteo 6,3-4.⁵²

Outras imagens bíblicas e metáforas zoomorfas são empregadas para reforçar o caráter perigoso e devastador dos dissidentes. Eles são os lobos rapaces de Mateus 7,15 e de Atos 20,29,⁵³ que atacam e devoram as ovelhas (Igreja) do pastor (prelados e papa); as raposas que destroem a vinha do Senhor de Cânticos 2,15;⁵⁴ e os joios que ameaçam o trigo de Mateus 13,24-30 e 36-43.⁵⁵ Todas essas figuras empregadas para caracterizar os hereges podem ser encontradas em outras obras anti-heréticas, nas sumas teológicas e nos documentos normativos da época,

⁴⁷ MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses...* Op. cit., p. 510a-b. [Tradução nossa].

⁴⁸ *Ibidem*, p. 1b.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 401b.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 515a.

⁵¹ *Ibidem*, p. 1a.

⁵² *Ibidem*, p. 534b.

⁵³ *Ibidem*, p. 515a.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 545b.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 519a-b; 520ab; 521a-b.

especialmente as bulas de Inocência III (1198-1216) e as cartas de Gregório IX (1227-1241). Elas fazem parte de um complexo repertório anti-herético que justifica e mobiliza a perseguição contra os heterodoxos e a sua extirpação da Igreja e da sociedade.

Considerações Finais

As Escrituras serviram a vários usos na polémica contra os hereges, no século XIII. Por ser um “terreno comum”, ou seja, fonte de toda a verdade, tanto para católicos como para os dissidentes, os textos bíblicos viabilizaram a controvérsia escriturística e enriqueceram as modalidades de refutação.

No tratado anti-herético de Moneta de Cremona, as autoridades bíblicas foram amplamente exploradas. Em âmbito exegetico, observou-se a preocupação do dominicano com a concordância dos versículos, com a presença dos testemunhos escriturísticos nas teses dos adversários, bem como a atenção dada à interpretação bíblica feita pelos interlocutores, com a finalidade de poder melhor refutá-los. Além disso, o emprego de metáforas ou imagens bíblicas na nomeação dos hereges e de suas crenças foi um traço marcante na hermenêutica bíblica do religioso.

Referências:

Fontes

LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditions du Cerf, 1973.

MONETAE CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses*: Libri Quinque. RICCHINI, T. A. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743.

Bibliografia

ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. Introduction. Le “pacte” polémique: enjeux rhétoriques du discours de combat. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. *Polémique et rhétorique*: de l'Antiquité à nos jours. Buxelles: De Boeck Supérieur, 2010, p. 16-48.

BAIN, Emmanuel. Les marchands chassés du Temple, entre commentaires et usages sociaux. *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, 55, Presses universitaires de Vincennes, p. 53-74, 2008.

D'AMATO, A. *I domenicani e l'Università di Bologna*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988.

DAHAN, Gilbert. Exégèse et prédication au Moyen Âge: Hommage au P. Louis-Jacques Bataillon, o.p. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, v. 95, n. 3, p. 557-579, 2011.

DAHAN, Gilbert. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*. XII-XIV siècle. Paris: Les éditions du Cerf, 2008.

GONNET, Giovanni. Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218). *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 76, p. 309-345, 1976.

GRECO, Alessandra. Per una riconsiderazione dei miti catari. *Bollettino della società di studi valdesi*, n. 179, p. 76-94, 1996.

GRELIER, Hélène. L'écriture, um ressort polémique dans le discours de controverse doctrinale. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. *Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à nos jours*. Buxelles: De Boeck Supérieur, 2010, p. 135-151.

JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes*. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII-XIII siècles). Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. La polémique et ses définitions. In: KERBRAT-ORECCHIONI, C.; GELAS, N. (Éd.). *Le discours polémique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon: Centre de recherches linguistiques et sémiologiques, 1980, p. 1-27.

LE BOULLUEC, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles*. v. I. Paris: Études Augustiniennes, 1985.

MAINGUENEAU, Dominique. *Semantique de la polémique*. Suisse: Editions l'Age d'Homme, 1983.

SACKVILLE, L. J. The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars. In: SENNIS, Antonio. *Cathars in Question*. New York: York Medieval Press, 2016, p. 208-228.

SILVA, Patrícia A. S. A parábola do joio (Mateus 13, 24-30, 36-43) na polémica anti-herética de Frei Moneta de Cremona. *Revista Signum*, v. 21, n. 1, p. 156-179, 2020.

SILVA, Patrícia A. S. *Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e vindicta* contra os hereges na *Summa Adversus Catharos et Valdenses* de Frei Moneta de Cremona, O. P. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SOSPETTI, Samuel. *Il Rogo degli Eretici nel Medioevo*. Dottorato di ricerca in Filologia Romanza e Cultura Medievale. Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, 2013.

STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Written Language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.

TIMKO, P. *The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses*. Doctoral diss., Catholic University of America, 1989.

Ibn Battuta:

a viagem no mundo islâmico e a presença de cristãos e judeus em sua rihla

Pietro Enrico Menegatti de Chiara¹

Este texto está dividido em 3 partes: primeiro aborda-se quem foi Ibn Battuta, depois sobre a constituição do islamismo e das viagens e, por último, escreve-se sobre alteridade em seu relato de viagem, abarcando os judeus e os cristãos do mundo islâmico.

O historiador que se propor a estudar o século XIV tem grandes chances de se deparar com um nome: Ibn Battuta, muçulmano² e um dos maiores viajantes do período medieval. A extensa jornada dele o faz ser uma figura quase onipresente nas fontes desse período. Em 1325, com apenas vinte e dois (22) anos, partia de Tânger, sua cidade natal localizada atualmente no norte do Marrocos. Sua intenção era peregrinar até Meca,³ porém ele foi bem além e percorreu grande parte do mundo conhecido na época. Passou pelo norte da África até o Cairo e adentrou o continente asiático. Ali chegou a Meca, Pérsia, Palestina, Iraque e Iêmen. Daí cruzou para a África pela região litorânea Índica: esteve em Mogadíscio e Kilwa. Então

¹ É graduando em história pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atualmente desenvolve pesquisa de iniciação científica sobre Ibn Battuta e o contato com outras culturas em sua rihla sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Contato: pietro.mengatti@gmail.com

² Quando se fala em muçulmano, é importante destacar que não é a mesma coisa que árabe. Este se refere à etnia especificamente; aquele se refere às crenças. Um árabe pode ser cristão, judeu ou ter fidelidade a outra religião; assim como um islâmico pode ser se outras etnias. Geralmente se confunde, pois há uma relação entre a etnia e a religião bem consolidada.

³ Cidade comercial natal de Muhammad localizada na Península arábica, próxima ao Mar vermelho. Com a ação do profeta aceitou a cidade como um local de peregrinação. HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 39.

retornou para a Ásia e passou pela Europa também: leste europeu, sul da Rússia, Constantinopla, Mar Negro e Cáspio, e depois parte para o extremo oriente: Delhi, Malabar, as ilhas Maldivas, o Ceilão, o sudeste asiático e a China. Ele retorna para sua terra natal apenas em 1349, vinte e quatro (24) anos depois de partir. Porém, logo viajaria para a Península Ibérica e atravessaria o Sahara rumo ao *bilad al-sudan*⁴ e depois retornaria para narrar sua viagem. Ao retornar, Ibn Battuta narra sua viagem ao poeta granadino Ibn Juzayy (1321-1357) que adiciona uma beleza literária ao conteúdo. Na leitura é possível ver observações e até poesias desenvolvidas pelo andaluz. A escrita foi possível também graças ao financiamento do sultão marínida Abu Inan Faris (1329-1358) que ganha algumas páginas de elogios e saudações e ainda é classificado pelo tangerino como um dos sete grandes governantes do mundo.

Acerca da imagem apresentada, ela é de autoria de Waines.⁵ É uma figura interessante para poder vislumbrar melhor a amplitude percorrida por Ibn Battuta. O autor não deixa de incluir o caráter dúbio da viagem dele até Bulghar, ao norte da Rússia, assim como aponta Janicsek e também em relação ao norte da China,⁶ como comentado por Dunn.⁷ Viagens de Ibn Battuta 1325-1354.

A ilustração é mais geral, dando dimensão de onde ele passou. Um itinerário mais detalhado traçado em um mapa, com datas específicas, pode ser visto no trabalho de Fanjul e Arbós.⁸ Por ele trazer oito imagens, optou-se pelo de Waines,⁹ ainda mais pelo

4 Nome genérico em árabe para referir-se as terras abaixo do sahar, *bilad al-sudan*, significa terra dos negros. Como diz Talib, o termo *sudan*, plural de *al-aswad*, é o mais geral e se aplica a todos de pele negra, independente do lugar de origem. TALIB, Yusof. A diáspora africana na Ásia. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 834. Em um sentido restritivo o termo *sudan* passou progressivamente a designar os africanos negros no sul do Magreb.

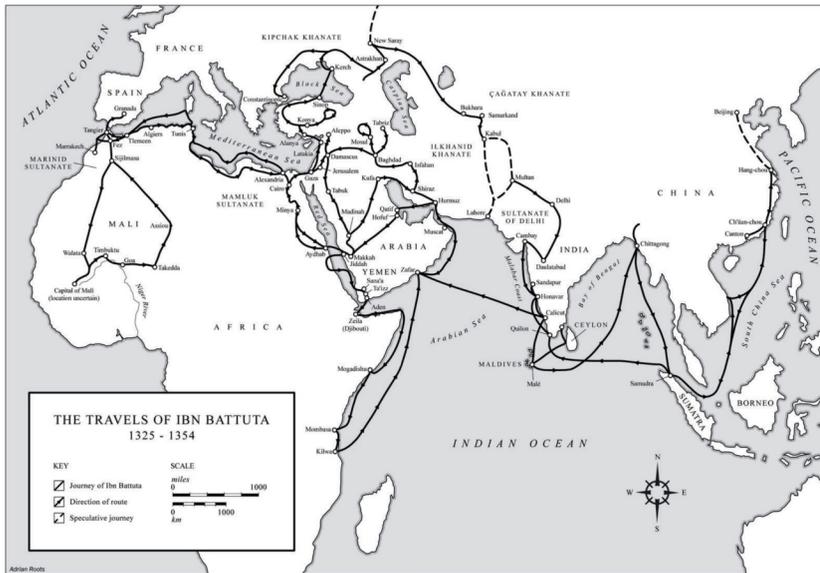
5 Cf. WAINES, David. *The odyssey of Ibn Battuta*. Londres: I.B. Tauris, 2010.

6 JANICSEK, Stephen. Ibn Baṭūṭṭa's journey to Bulghār: is it a fabrication? *Journal of the Royal Asiatic Society, Society of Great Britain & Ireland (New Series)*, v. 61, p. 791 et seq., 1929.

7 Cf. DUNN, Ross. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the Fourteenth Century*. London: Croom Helm, 1986.

8 FANJUL, Serafin; ARBÓS, Federico. *Introducción...* Op. cit., p. 114-121.

9 Cf. WAINES, David. *The odyssey of Ibn Battuta...* Op. cit.



Fonte: WAINES. David. *The odyssey of Ibn Battuta: uncommon tales of a medieval adventurer*. Londres: I.B.Tauris & Co, 2010.

motivo de que não pretendemos aprofundar-se em uma região especificamente.

Ibn Battuta percorreu, ao todo, cerca de 130 mil km pelo mundo. Para fins de comparação, seu percurso foi três vezes maior que o de Marco Polo, famoso viajante veneziano conhecido. Ao todo foram 30 anos em viagem, situação que renderia a ele o título de “príncipe dos viajantes”. Entretanto, para a existência e o sucesso de um périplo tão ambicioso e bem sucedido foi imprescindível um contexto bem estabelecido para as viagens e uma estrutura crucial que se articulou na Idade Média: o Islã. Para compreender seu pano de fundo, é preciso voltar um pouco antes do século XIV. Mais exatamente, 715 anos antes da partida de Ibn Battuta.

Por volta de 610,¹⁰ na Península Arábica, de acordo com a tradição, Muhammad recebia a primeira visão do anjo Gabriel (Jibril) com a mensagem de Deus que mais tarde seria compilada no Alcorão.¹¹ Era o início do Islã. Cerca de 100 anos após esses eventos,

¹⁰ Neste texto adota-se o calendário cristão ocidental.

¹¹ Esse texto sagrado não é propriamente uma Bíblia dos muçulmanos como geralmente é associado. Ele ocupa uma posição diferente na religião, já que representa

101 para ser preciso, em 711, a Península Ibérica (al-Andaluz), há mais de 4 mil quilômetros de distância de Meca, seria conquistada pelo exército muçulmano composto por vinte por cento de árabes e oitenta de amazighs¹² (berberes) islamizados. Essas novas terras integrariam um vasto domínio cujo outro extremo chegaria até a Índia.¹³ Esse crescimento tão rápido no primeiro século foi proporcionado pela ação política do profeta, dos primeiros califas, chamados rashidun,¹⁴ e do Califado Omíada. Surgia uma força no cenário medieval extremamente influente nesse período e nos posteriores. O rápido expansionismo, a extensa ocupação territorial, o amplo contingente de fiéis convertidos aos seus dogmas e a durabilidade, sem dúvidas, eleva a religião ao status de um personagem perene no cenário medieval e nos próximos períodos históricos, seja na Europa, Ásia ou África.

Todavia, essa extensão de terras não significaria necessariamente, uma conversão imediata geral dos povos dessas terras conquistadas. De início, os islâmicos eram minoria, porém, o número de fiéis integrados à religião cresceria cada vez mais e já no século X, grande parte dessa população conquistada tornara-se muçulmana. “Um motivo para isso pode ter sido que o Islã se tornara mais claramente definido, e a linha entre muçulmanos e não-muçulmanos mais nitidamente traçada”.¹⁵ Ou seja, conforme ela tomava forma e fixava-se mais profundamente nas terras conquistadas, foi possível observar uma maioria convertida a essa crença. Claro que, para analisar essas conversões, é preciso estar

propriamente o Verbo de Deus. EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano”. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 46b.

12 Adota-se aqui o nome “amazigh” em substituição ao termo “berbere” já que este é pejorativo, como afirma o artigo de Castellanos i Llorenç, Akioud, Hassan e El Molghy. CASTELLANOS I LLORENÇ, Carles; AKIOUD, Hassan; MOLGHY, Abdelghani el. La Presència de la llengua amaziga (o berber). *Treballs de sociolingüística catalana*, 2000, p. 78.

13 RUTHVEN, Malise; NANJI, Azim. *Historical atlas of Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 28 et seq.

14 O rashidun foi uma construção histórica que passou por várias mentes e provocou discussões entre xiitas e sunitas. Apenas no século IX que vai se formar a ideia dos 4 califas bem guiados: Abu Bakr, ‘Umar, ‘Uthman e ‘Ali. ROBINSON, Chase F. *Civilização islâmica em trinta biografias*. São Paulo: SESC, 2017, p. 36.

15 HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes... Op. cit.*, p. 76.

a par das diferentes realidades, dos contextos históricos e das amplitudes que terão contato com a nova religião. Há aqui um paradoxo, explicitado por Clifford Geertz,¹⁶ em que as religiões, ao lidar com um âmbito cada vez mais amplo de experiência espiritual, quanto mais ela avançar, mais precária se torna. Há cada vez mais realidades para a fé abarcar. É um processo lento e sujeito a influências que proporcionam diferenças mesmo dentro do seio de uma mesma religião. Dada essa ampla proporção de indivíduos na influência islâmica, a religião soube aclimatar-se a diferentes latitudes e junto a povos muito distintos.¹⁷

O processo de iniciação era simples: bastava o candidato à fiel repetir a *shahada*, uma simples frase, em árabe, que afirma não haver outra divindade além de Deus e que Muhammad é o último profeta. Ela também constitui a primeira lembrança daquilo que se convencionou chamar “os cinco pilares do islã”.¹⁸ No decorrer dos anos, dentro desse prisma de conversões é possível visualizar que em alguns locais essa religião era professada pela maioria, enquanto existiam espaços no fim do período medieval, como em regiões sudanesas,¹⁹ por exemplo, onde soberanos convertidos reinavam diante de uma forte presença de súditos não muçulmanos. Para prolongar o exemplo, há particularidades ali e essas figuras de poder participavam ao mesmo tempo de sua sociedade e da nova religião.²⁰ Pode-se falar de que a religião deixou de se restringir às cortes dos reis e sultões para se impor à população apenas no século XVIII e XIX.²¹ Ou seja, isso significa que a região ficou longos séculos com essa configuração particular. O projeto de missionários de converter a África Subsaariana falha, ou melhor dizendo, é adiado para muitos séculos adiante. Quanto a relação entre as crenças e o meio social que a rodeia, vale mais a pena uma análise pontual

16 GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 27 *et seq.*

17 HRBEK, Ivan. A África no contexto da história mundial. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 2.

18 EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III... Op. cit.*, p. 46.

19 O termo “sudão” refere-se aqui não a localidade dos dois atuais países: Sudão e Sudão do Sul, mas sim a uma região nomeada pelos árabes medievais como *bilad al-sudan*.

20 FAUVELLE, François-Xavier. *O rinoceronte de Ouro*. São Paulo: EDUSP, 2018, p. 91.

21 MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2013, p. 126.

da história dos específicos locais e da sua relação com o Islã ao invés de uma teoria geral de modo a traçar um ideal de como a religião deveria progredir. É preciso aceitar a sua complexidade e a possibilidade de cenários únicos.

Viagem

E quanto a viagem? Graças ao *haji*, pilar que ordena que todo muçulmano, caso houver condições, vá, pelo menos uma vez em vida, em peregrinação à Meca, não seria incomum encontrar viajantes na paisagem islâmica. Diante da vasta extensão territorial política ocupada pelos muçulmanos e da conversão de novos fiéis nesses locais, seria notório que a principal cidade sagrada, Meca, receberia cada vez mais peregrinos e dos mais distintos locais. A viagem, apesar de seus perigos, era amplamente realizada por muçulmanos, podendo ser feita individualmente ou coletivamente, em barcos²² ou em caravanas – uma forma mais segura diante do risco de roubos. Os viajantes sabiam desses perigos, sendo recomendado a quem pretendia partir pagar todas as suas dívidas e deixar um testamento validado por testemunhas. Os males, a morte de viajantes e as adversidades da viagem envolveram Ibn Battuta. Ele levou uma flechada enquanto estava na Índia, envolveu-se em um naufrágio, teve doenças logo no início de sua jornada e ainda viu seus companheiros de viagem perecerem, um deles um amigo que ele conheceu no Egito e o acompanhou por vários anos.

Vale salientar que a viagem, ao ter sua dada importância dentro de tais dogmas, *é cercada por uma série de facilitadores para essa ação de maneira a oferecer uma situação mais confortável e abranger mais pessoas na peregrinação. Nesse sentido, há uma série de instituições, favorecidas por doações de fiéis e/ou ação do Estado, que servem o propósito da hospitalidade, como, por exemplo, a zawiya, uma mesquita possuidora de quarto de hóspedes. O waqf,*²³ sistema

²² Os barcos mais comuns usados pelos árabes no Oceano Índico eram o dhow. Porém não eram raros em portos sob o domínio do Islã navios chineses e italianos. Ambos utilizados por Ibn Battuta.

²³ “O waqf era a destinação perpétua da renda de parte de uma propriedade para instituições ou fins de caridade”. HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes... Op.*

religioso de doações, estimulou a criação de vários edifícios que fortaleciam a religião e forneciam apoio para a *umma*,²⁴ como *madrasas*, hospitais, fontes públicas e muitas outras. Dentre eles estavam o apoio aos viajantes. A hospitalidade é um tema estimado no Islã, sendo Ibn Battuta muito bem recebido. Ele encontra portas bem abertas e pessoas bem dispostas, sendo o contrário mais a exceção que a regra.²⁵

Apesar da peregrinação ser um dos principais motivos dos viajantes, vale ressaltar que ela não era o único. Esses personagens possuíam vários objetivos e eram figuras multifacetadas, podendo ser mercadores, estudantes, embaixadores, missionários ou aventureiros.²⁶ Vale notar que a viagem e o saber dialogavam dentro do contexto islâmico. Em *hadiths*,²⁷ a viagem por conhecimento é colocada como um caminho para alcançar a graça divina.²⁸ Além disso, para aprender, os alunos deslocavam-se até mestres famosos. Para citar um exemplo, al-Ghazali, um dos mais renomados teólogos do islã, muda-se para Nixapur para estudar com o mais célebre erudito sunita da época.²⁹ A viagem era imprescindível para tornar-se um sábio e “não se pode dominar o saber sem embarcar na viagem”.³⁰ E há a questão comercial. O Islã nasce no seio de Meca, uma cidade com comércio acentuado e tem como profeta a figura de Muhammad, um homem que foi mercador. Ou seja, a viagem é bem próxima de tal religião e é frequente em vários campos: erudito, comercial, religioso e político. Com Ibn

cit., p. 161.

24 Um termo no Islã que remete a comunidade.

25 Cf. FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. Introducción... *Op. cit.*, p. 37.

26 TOUATI, Houari. “Travel”. In: MERI, Josef (ed.). *Medieval islamic civilization an encyclopedia*. Abingdon: Routledge, 2006, p. 830.

27 Escritos que resgatavam ações e palavras de Maomé que seriam legitimadores e uma espécie de segunda voz além do Alcorão para as leis que regeriam a comunidade (*umma*). A grafia de hadith com o “s” no final para indicar plural foi adotada para facilitar a compreensão do plural, mesmo que o idioma árabe adote uma regra distinta para tal.

28 BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe – A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 154.

29 ROBINSON, Chase F. *Civilização islâmica em trinta biografias...* *Op. cit.*, p. 142.

30 TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Age*. Paris: editions du Seuil, 2000, p. 10.

Battuta não é diferente. Além do objetivo do *haji* (peregrinação), ele faz trocas comerciais, age como diplomata para o sultão de Deli e também teve o intuito de obter saberes e ser reconhecido como um sábio.³¹

Ademais, essa longa jornada o faz adquirir, conforme viaja, um fundo de informações coletadas das pessoas que ele conheceu e dos lugares que visitou, especialmente as cidades sagradas. Isso contribuía para que ele tivesse reconhecimento e prestígio por onde passasse. Por exemplo, quando ele chega em Constantinopla, esses conhecimentos são o suficiente para impressionar o Imperador bizantino, Andrônico III, que pergunta por Jerusalém, da Igreja do Santo Sepulcro, Belém, Damasco, Cairo, Iraque e Ásia Menor. As respostas de Ibn Battuta sobre os locais o maravilharam. Esse prestígio também foi evidente em outro momento: ele diz ter encontrado o pai desse imperador em um mosteiro como monge. Ele passou a mão nos pés e nas mãos de Ibn Battuta e esfregou no rosto, pois de acordo com ele, os seus pés e mãos entraram no Domo da Rocha e na Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Esse ato surpreendeu até o próprio viajante que, mesmo ele sendo de outra religião, valorizava um peregrino que estivera naqueles locais. Tal prestígio também pode ser visto na lista de presentes apresentados a ele pessoalmente, sendo uma evidência de seu crescente status material.³² Além de tais saberes, Ibn Battuta tinha estudado e conhecia as leis islâmicas, ocupando o espaço de letrado, o que lhe conferia mais notoriedade.

Antes de avançar, é necessário fazer uma observação sobre o relato anterior. Há um mistério sobre quem seja esse monge nessa parte da *rihla* de Ibn Battuta. Sabe-se que não foi o pai de Andrônico III que virou monge e sim o seu avô, entretanto, ele morre antes de Ibn Battuta chegar em Constantinopla. Talvez tenha ocorrido alguma confusão, já que ele narra toda a sua jornada pela

³¹ MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. *Périplo do ouvir, ver e narrar: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377)*. Tese (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015, p. 138. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/24292>. Acesso em: 29 mar. 2019.

³² WAINES, David. *The odyssey of Ibn Battuta... Op. cit.*, p. 47.

memória e pode ter confundido nomes e laços de parentesco. Os maiores questionamentos encontrados sobre essa parte se tratam da pessoa e não do ato em si.

A viagem é complexa e adquire um significado próprio nessa cultura. E quanto aos relatos? Nessa época, no século XIV (14), estava desenvolvido um gênero literário característico do Maghreb e de al-Andalus (península ibérica) centrado no relato de viagem: a *rihla*, a qual teve o sistema de correios como antecedente, assim como a geografia islâmica.³³ Ibn Battuta registra sua jornada, porém não seria o primeiro a tê-la em um material escrito ou a pertencer a tal gênero. Há relatos de bem anteriores. Dentre eles pode-se citar a de Ibn Fadlan, que no século X produziu uma fonte sobre o seu périplo nas regiões acima do Mar Negro e Cáspio. Quanto à *rihla*, pode-se citar nomes como o de Ibn Jubayr como anteriores.

A imagem de Ibn Battuta ser o único que parte do Marrocos e que obteve acesso a outro extremo conhecido do globo não é construída na sua narrativa. Mesmo que haja dúvidas sobre a veracidade da viagem dele até a China, alguns trechos dela no âmbito simbólico podem ser úteis para essa discussão. Um deles é o encontro com um homem de Ceuta, cidade quase vizinha do local de nascimento do tangerino. Aqui o foco não é a veracidade desse contato e sim a marcação da presença de indivíduos próximos da região natal dele em um espaço longínquo, a China no caso. E há outros relatos que não o de Ibn Battuta que atestam a presença de estrangeiros de terras distantes onde hoje se convencionou chamar de *extremo oriente*. Para citar um, quando Vasco da Gama chega às Índias, relata dois muçulmanos de Túnis na região.³⁴ Por mais que Ibn Battuta não seja o único a ir até terras distantes, a amplitude das suas viagens não deixa de

33 Considerando as noções ocidentais do presente, há uma diferente visão de geografia nesse mundo e nessa época. Ela era dividida e não encarada como uma totalidade. Entre as divisões está: Ciência das longitudes e latitudes; Determinação da posição dos países; Ciência dos itinerários e Estados; Ciência das maravilhas do mundo. FANJUL, Serafin; ARBÓS, Federico. Introducción... *Op. cit.*, p. 21.

34 FAUVELLE, François-Xavier. *O rinoceronte de Ouro...* p. 280.

impressionar e de lhe conferir honras e respeito no mundo que o cerca. Isso já pode ser visto no último tópico da *rihla*, a despedida de Ibn Juzayy, poeta que escreveu a narrativa do príncipe dos viajantes já diz por si só: “Não se oculta ao entendimento de qualquer ser racional que esse sheik é o maior viajante do nosso tempo”.³⁵ Só o fato de peregrinar uma vez era o suficiente para ter um reconhecimento na *umma* e receber o título de *haaj*.³⁶ O maghrebino não fez isso uma única vez e sim quatro. Além de *haaj*, era reconhecido por seus amplos saberes acerca do mundo, como citado anteriormente.

Ibn Battuta esteve em quase todo o *Dar al-islam*, isto é, onde o Islã tinha controle social e político e também em alguma parte do *Dar al-harb*, local onde o mundo não se encontrava no império dessa religião. Quando desenvolve sua narrativa, possui a tarefa de retratar esses locais tão distintos utilizando apenas a sua memória. Ele anotou algumas informações, mas infelizmente ele perdeu esse material em 1346 quando ele foi atacado por piratas indianos.³⁷ Além desse desafio, há o de traduzir o universo do outro para o seu —o do norte da África marroquino islâmico— de modo que sejam transmitidas aos leitores as sensações que o viajante teve sobre o outro e seus símbolos, por mais distinto ou similar que ela seja. É crucial perceber que cada viajante carrega próprias visões de mundo, expectativas, bagagens culturais, sociais, religiosas e essas questões desempenham um papel central em definir como eles olham o mundo e representam ele.³⁸

Para tal, é importante compreender que Ibn Battuta, como citado anteriormente, conhecia bem a *fiqh* (jurisprudência islâmica)

35 Tradução nossa. Original: “No se oculta al entendimiento de cualquier racional que este jeque es el mayor viajero de nuestro tiempo”. IBN JUZAYY. Despedida de Ibn Yuzayy. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. [s.l.]: Titivillus, 2017, p. 1019. [Trad., Introd. e notas: Serafin Fanjul; Frederico Arbós].

36 Enquanto o hajj, a peregrinação em si, é escrito em árabe sem a vogal longa, o título possui a letra álefe, por isso optou-se por duplicar o “a” ao falar dele.

37 WAINES, David. *The odyssey of Ibn Battuta...* Op. cit., p. 134.

38 DE CASTRO, Anna Carla Monteiro. *Homo Viator: viagens e viajantes na Idade Média (mediterrâneo – século XII)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019, p. 128.

e ocupou a posição de *qadi*, uma espécie de juiz islâmico, no Sultanato de Delhi, na Índia; nas Maldivas e em algumas caravanas. Ele era versado na *madhhab*³⁹ malikita,⁴⁰ a qual era praticamente hegemônica no norte da África. Enfim, ele possuía uma autoridade e um conhecimento avançado sobre os preceitos morais islâmicos. É notório que essa bagagem de contatos e a possibilidade de vários recortes geográficos tornam o relato de viagem do Ibn Battuta um documento importante para o estudo da alteridade. E não apenas nesse campo, também sobre as minúcias do comércio, das rotas de viagem, do deslocamento, das diferentes vidas urbanas em um recorte geográfico considerável.

Vejam os alguns exemplos na viagem de Ibn Battuta para elucidar esses pontos. Na viagem dele para a Anatólia é descrito trajetos que envolviam o cotidiano de inúmeras pessoas com distintos objetivos ao percorrê-lo. Estão presentes grandes diferenças culturais, fruto de uma sociedade com suas particularidades que podiam estranhar uma pessoa na posição de Ibn Battuta. Para exemplificar a tentativa de decodificar o outro para a cultura dele, basta recorrermos o recurso discursivo que ele utiliza ao explicar o que seria um mosteiro: “O mosteiro, para os cristãos, é como a *zawiya* para os muçulmanos”.⁴¹ Pode-se ver nessa fala a preocupação de trazer o distante para o próximo. O público islâmico, a quem o saber dele se destinava, conhecia uma instituição, mas não a outra. Por mais que saibamos que eles atendem a específicos aspectos em seus contextos, é interessante analisar esses processos de alteridade, de percepção do espaço, de choque entre diferentes mundos e de produção de uma representação com verossimilhança.

39 Escolas de interpretações da jurisprudência islâmica.

40 Uma dessas escolas sunitas de jurisprudência islâmica. No total, são quatro que foram mais disseminadas e duradouras: shafita, malikita, hanafita e hanbalita. Os malikitas vieram a ser quase a única escola no Magreb, o shafismo era disseminado no Egito, Síria, Iraque, Irã e Hedjaz, os hanafitas na Ásia Central e na Índia. Os hanbalitas foram um elemento importante em Bagdá e nas cidades sírias do século XII em diante. HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes...* Op. cit., p. 215 et seq.

41 Tradução nossa. Original: “El monasterio, para los cristianos, es como la *zagüia* para los musulmanes”. IBN BATTUTA. *A través del Islam...* Op. cit., p. 558.

Judeus e cristãos na *rihla* de Ibn Battuta

Ibn Battuta conheceu inúmeros outros. Faremos aqui um recorte dentre a multiplicidade encontrada pelo príncipe dos viajantes. Teremos um foco abrangendo os judeus e os cristãos de modo a fazer algumas análises específicas. Tratam-se de dois grupos religiosos que já existiam nas terras antes do surgimento do Islã e possuíam um direito a uma especial consideração e tolerância dentro dos domínios do Islã, sendo conhecidos como *ahl alKitāb* (povos do livro). Essa consideração deve-se a interpretação islâmica de que os judeus e os cristãos obtinham a verdade revelada de forma parcial, o que conferia essa posição a eles. Diante do pagamento de um imposto chamado *jizya* ao Estado, de forma a compensar a ausência nas funções militares, essas comunidades transformavam-se em *dhimmi*, uma proteção legal. Este era o pacto de Umar,⁴² e tanto no Alcorão quanto os hadiths insistem fortemente na santidade dos tratados e na necessidade de respeitar as vidas e propriedades dessas pessoas ou grupos sobre os quais fora feito um tratado.⁴³ Pela lei e pelo costume exigiam-se alguns elementos de diferenciação deles e algumas restrições, mas elas não eram sempre uniformemente aplicadas, sendo as observadas de maneira mais estrita as sobre casamento e herança.⁴⁴ A severidade das leis contra os dhimmis dependia do grau e da maneira em que eram cumpridas. Quando o governante muçulmano era liberal e compreensivo, as leis eram suportáveis; quando o governante era tirânico e cruel, a condição do *dhimmi* era pior.⁴⁵ No caso de Abu Inan Faris, financiador da *rihla* de Ibn Battuta, se mostrou tolerante. Nesse complexo mundo é possível ver que muitos dos judeus e cristãos ocuparam posições importantes sob a dominação islâmica, seja comercial,

42 Há alguns problemas quanto a localização desse pacto, apesar de ser associado à Umar, segundo califa, pela comunidade islâmica, Lewis dúvida da sua autenticidade. LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1984, p. 24 et seq.

43 LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam...* Op. cit., p. 41.

44 HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes...* Op. cit., p. 163 et seq.

45 CHOURAQUI, Andre N. *Between East and West: A history of Jews of North Africa*. Illinois: Varda Books, 2001, p. 47.

administrativa, artística e intelectual. Um exemplo seria de Maimônides, judeu médico da corte de Saladino.

Em relação aos contatos entre os islâmicos e os cristãos foram de uma intensa complexidade no medievo. Eles não devem ser vistos como uma guerra eterna entre as duas religiões. De fato, elas existiram, mas a hostilidade era rara de maneira geral.⁴⁶ No relato de Ibn Battuta não é diferente, sendo possível ver os dois, mas há mais contatos pacíficos. Em sua viagem ele embarcou frequentemente em navios cristãos, elogiou igrejas e ainda passou uma noite em uma quando esteve na Criméia, mais especificamente em Kerch. Lá ele se impressionou quando o frade disse que em uma das paredes estava representado Ali, primo de Muhammad e precursor do xiismo. Não há mais detalhes sobre o ocorrido, mas isso demonstra o quão múltiplas são essas relações. Obviamente há diferentes relações entre a sociedade e as igrejas nos locais. Enquanto pernoitou em uma, recusou-se a entrar em outras em Constantinopla devido a uma tradição de ter que curvar-se a cruz naquela localidade.

Ibn Battuta, também visitou a Península Ibérica e presenciou cenas que demonstram fragmentos do que a historiografia convencionou denominar de “reconquista”. Nesse local, é possível ver mais hostilidade, por isso os cristãos ibéricos são tratados com mais agressividade por ele. Isso se deve ao contexto do embate na península ibérica entre o último espaço dominado pelos muçulmanos, o Emirado Nazirida de Granada, que resistia contra o avanço dos reinos cristãos. Seria um choque perder toda Península Ibérica, já que o lugar era muito influente para a cultura islâmica. O embate, junto com terríveis exemplos de intolerância demonstrada por governantes cristãos aos povos muçulmanos dos reinos ibéricos cristãos levou um endurecimento na postura com os cristãos pelos islâmicos.⁴⁷ Um dos outros fatores que contribuiu para a construção da imagem dos cristãos pelos muçulmanos dessa

46 WAINES, David. *The odyssey of Ibn Battuta...* Op. cit., p. 189.

47 A intolerância dos reinos cristãos com os muçulmanos, apesar de mais frequente ao comparar com o mundo islâmico, não é regra, sendo também complexa e cada caso sendo único. Foi no reino de um monarca cristão que al-Idrisi produziu um dos mais famosos mapas do período, por exemplo. LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam...* Op. cit., p. 58.

época é que grande parte da luta externa islâmica ocorria contra eles: bizantinos, visigodos, castelhanos, aragoneses, portugueses, entre outros e havia a suspeita dos *dhimmi*s cristãos de simpatizar com o inimigo.⁴⁸ Claro que a região Ibérica não era local de uma guerra interminável e a todo o momento. Mas quando Ibn Battuta esteve lá, em 1350, ela estava presente e isso marcou muito a representação da região e dos seus habitantes por ele, que geralmente não era hostil. Em 1340, dez anos antes da chegada do magrebino, os islâmicos sofriram a pesada derrota da batalha do Rio Salado e em 1344 Algeciras foi recuperada pelos cristãos.⁴⁹ Na sua breve passagem pelo lugar, o viajante relata violência e um cenário instável.

Qual seria o motivo do viajante aventurar-se em um local assim? Após curar-se de uma doença, Ibn Battuta quis participar da guerra que ocorria na região. É importante atentar-se para as características discursivas que são possíveis vislumbrar em tal recorte geográfico. Nesse aspecto, Morais e Silva destaca que mesmo sem nunca ter levantando uma arma contra os cristãos e de ter fugido de algumas situações complicadas,⁵⁰ autocolocar-se nesta posição era algo que poderia vir a lhe render frutos simbólicos em sua volta ao Marrocos com a posterior publicação de seus relatos.

Em relação aos judeus, eles são raros no relato do Ibn Battuta, apesar de sabermos que eles estão presentes nos locais que ele visita. Ele fala pouco sobre a comunidade judaica, porque ela não lhe desperta interesse. O discurso dele não os tem como público alvo, diferente de Benjamim de Tudela, famoso viajante judeu do século XII que estava falando com uma audiência judaica, por exemplo. Para efeito de comparação, Benjamin de Tudela retrata comunidades judaicas e a situação delas conforme descreve as

48 LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam...* Op. cit., p. 60 et seq.

49 HRBEK, Ivan. A desintegração da unidade política no Magreb. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 103 et seq.

50 MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. *Périple do ouvir, ver e narrar...* Op. cit., p. 145.

ciudades.⁵¹ A representação de mesmas cidades é um tanto diferente para um islâmico como Ibn Battuta, sem dar grande foco aos judeus, por mais que eles estejam lá. Ainda que os personagens estejam distantes temporalmente, é importante atentar-se com as características discursivas e perceber a visão de mundo que eles carregam. O viajante dificilmente conseguirá representar e citar tudo que viu, sendo imprescindível escolhas pautadas por objetivos e criação de verossimilhança para um público específico, isto é, no caso do tangerino, a comunidade islâmica maghrebina.

As relações também são complexas entre muçulmanos e judeus. De forma geral, Ibn Battuta tem contatos pacíficos e amigáveis com os judeus, mas foi hostil a um judeu apenas uma vez e foi quando ele estava em AydIn, cidade localizada na Anatólia, chamada de Birki na *rihla*. Enquanto estava reunido com o governador desse lugar, um médico judeu sentou acima dos almocríes, recitadores do Corão. Isso ofendeu o maghrebino que inclusive ofendeu o sujeito. Depois o alfaquí⁵² que acompanhava ele fala que Ibn Battuta fez bem em ser hostil com o judeu. Entretanto, anteriormente ele não deixa de comentar que a comunidade necessitava de um médico e esse judeu era importante para eles, inclusive levantando diante da presença dessa figura.

Enquanto estávamos sentados com o sultão, chegou um velho que usava um turbando com penas; saudou o sultão e tanto o qadí como o alfaquí se levantaram perante ele. Sentou-se no banco em frente do sultão em cima dos almocríes ‘Quem é este velho?’, perguntei ao alfaquí, que sorriu e guardou silêncio. Repeti a pergunta e ele me disse ‘É um médico judeu e —todos precisamos dele—, por isso nos levantamos perante ele, como você viu.’ Juntaram-me a antiga raiva e esta recente e disse ao judeu ‘Maldito, filho de maldito! Como senta acima dos almocríes que recitam o Corão, sendo você judeu?’⁵³

51 Cf. DE CASTRO, Anna Carla Monteiro. *Homo Viator... Op. cit.*

52 Estudioso da lei islâmica.

53 Tradução nossa. Original: Mientras estábamos sentados con el sultán, llegó un viejo que llevaba un turbante con penacho; saludó al sultán y tanto el cadí como el alfaquí se levantaron ante él. Sentóse en la banca frente al sultán, por cima de los almocríes. “¿Quién es este viejo?”, pregunté al alfaquí, que sonrió y guardó silencio. Repetí la pregunta y me dijo: “Es un médico judío, y —pues todos le necesitamos— por eso nos levantamos ante él, como has visto”. Se me juntaron la cólera antigua y esta reciente y dije al judío: “¡Maldito, hijo de maldito! ¿Cómo te sientas por encima de los almocríes que recitan el Corán, siendo

Nesse relato que trouxemos, pode-se ver a complexidade das relações. Ibn Battuta não se irrita com a sua condição judia em si, mas sim com a atitude desse indivíduo. Em um passado recente houve alguma perseguição e incômodo a essas comunidades no local de origem do viajante, o maghreb, sobretudo com o almohadas, onde tanto muçulmanos quanto judeus sofreram perseguições.⁵⁴ Após o declínio e queda deles, os judeus marroquinos começaram a restaurar sua vida religiosa e comunitária nas várias cidades de Marrocos. Sob a dinastia marínida, a que governava na época de Ibn Battuta, encontramos judeus na corte e servindo em várias funções oficiais.⁵⁵ Em meio a algumas dificuldades e eventuais perseguições, houve florescimento e produções judias, tanto antes quanto depois do século XIV. Para citar um exemplo, o rabino Isaac ben Jacob Alfassi (1013–1103), famoso erudito maghrebino, redigiu um compêndio do Talmude, o qual teria o trabalho estudado em vários locais do mundo.⁵⁶ Além disso, com a pressão católica na Península Ibérica em relação a população judia e a sua expulsão definitiva em 1492 proporcionou a região uma imigração de inúmeros indivíduos dessa comunidade, onde viam no seio do Islã uma melhor oportunidade de vida em comparação com a Espanha.

Conclusão

Nesse texto pode-se perceber a figura de um ambicioso viajante e o contexto islâmico que o cercava de modo a possibilitar o feito de uma viagem de cerca de 120 mil quilômetros e ainda o seu relato. Em tal personagem é possível extrair inúmeros fragmentos do passado, sendo útil para o historiador reconstruir o complexo passado. Em muitas regiões, o relato de Ibn Battuta é uma das únicas fontes de uma representação feita por alguém que esteve presencialmente ali, como por exemplo, no *Mànden Kúurufáaba*

tú judío?”. IBN BATTUTA. *A través del Islam...* Op. cit., p. 493.

54 FAUVELLE, François-Xavier. *O rinoceronte de Ouro...* Op. cit., p. 140.

55 LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam...* Op. cit., p. 148 et seq.

56 CHOURAQUI, Andre N. *Between East and West...* Op. cit., p. 83.

(Império do Mali)⁵⁷ ou nas Maldivas. Entretanto, mesmo em locais com mais representações, o tangerino produz um relato único que fornece ainda mais informações a partir de uma visão de mundo maghrebina e atendendo os requisitos dela.

Quanto ao outro, nesse texto foram privilegiados os cristãos e os judeus, entretanto, seria possível inúmeros recortes interessantes. Pode-se perceber a complexidade entre esses diferentes grupos. Não sendo diferente no relato de Ibn Battuta. Eles não eram seres estranhos para um norte-africano e menos ainda para um viajante. A história da relação entre esses povos data desde a fundação do Islã, uma vez que Muhammad teve contato com eles. Dentre os quase 800 anos que separam esse evento do século XIV há inúmeras possibilidades pautadas nas contradições históricas, as quais podem proporcionar representações diversas. Nesse sentido, é imprescindível reconhecer, além da jurisdição geral, as especificidades locais e os discursos perpassados pelas palavras do autor.

Referências:

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe – A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CASTELLANOS I LLORENÇ, Carles; AKIOUD, Hassan; MOLGHY, Abdelghani el. La Presència de la llengua amaziga (o berber). *Treballs de sociolingüística catalana*, [en línia], 2000, p. 77-87.

CHOURAQUI, Andre N. *Between East and West: a history of Jews of North Africa*. Illinois: Varda Books, 2001.

DE CASTRO, Anna Carla Monteiro. *Homo Viator: viagens e viajantes na Idade Média (mediterrâneo – século XII)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DUNN, Ross. *The Adventures of Ibn Battuta: a Muslim Traveller of the*

⁵⁷ Nesse trecho há um problema quanto à nomenclatura. Como destaca Otávio Luiz Vieira Pinto, pensa-se este espaço em termos de império e o Mali não era um aos moldes costumeiros da historiografia europeia. PINTO, Otávio Luiz Vieira. Made in Medieval: a 'exportação' do Medievalismo e a compreensão da História Africana. *Antíteses*, Londrina, v. 13, n. 26, p. 138, 2020. Geralmente ele era designado por seu denominador étnico: *Mānden Kúurufáaba*.

Fourteenth Century. London: Croom Helm, 1986.

EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.

FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. [s. l.]: Titivillus, 2017. [Trad. Introd. e notas: Serafín Fanjul; Federico Arbós].

FAUVELLE, François-Xavier. *O rinoceronte de Ouro*. São Paulo: EDUSP, 2018.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

HRBEK, Ivan. A África no contexto da história mundial. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.

HRBEK, Ivan. A desintegração da unidade política no Magreb. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.

IBN BATTUTA. *A través del Islam*. [s. l.]: Titivillus, 2017. [Trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Federico Arbós].

IBN BATTUTA. *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354*. 4 v. Londres: Syndics of the Cambridge University Press, 1956. [Trad. e notas de GIBB, H.A.R.].

IBN JUZAYY. “Despedida de Ibn Ŷuzayy”. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. [s. l.]: Titivillus, 2017. [Trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Federico Arbós].

JANICSEK, Stephen. Ibn Baṭūṭa’s journey to Bulghār: is it a fabrication?. *Journal of the Royal Asiatic Society, Society of Great Britain & Ireland* (New Series). v. 61, p. 791-800, 1929.

LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

- MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2013.
- MORAIS E SILVA, Bruno Rafael Vêras de. *Périplo do ouvir, ver e narrar: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377)*. Tese (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/24292>. Acesso em: 29 mar. 2019.
- NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. Made in Medieval: a ‘exportação’ do Medievalismo e a compreensão da História Africana. *Antíteses*, Londrina, v. 13, n. 26, p. 126-155, jul-dez. 2020.
- ROBINSON, Chase F. *Civilização islâmica em trinta biografias*. São Paulo: SESC, 2017.
- RUTHVEN, Malise; NANJI, Azim. *Historical atlas of Islam*. Cambridge: Harvard University Press. 2004.
- TALIB, Yusof. A diáspora africana na Ásia. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.
- TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Age*. Paris: editions du Seuil, 2000.
- TOUATI, Houari. “Travel”. In: MERI, Josef (ed.). *Medieval islamic civilization an encyclopedia*. Abingdon: Routledge, 2006.
- WAINES, David. *The odyssey of Ibn Battuta*. Londres: I.B. Tauris, 2010.

Disciplinar a carne e reformar o espírito:

a face monacal de Pedro Damião nos movimentos reformadores do século XI

Roni Tomazelli¹

¹¹¹Terceira vez o santo me há tornado.

E disse, prosseguindo: – Nessa ermida

¹¹⁴Somente a Deus servir me hei dedicado.

“Com suco de oliveira por comida,
Contente a calma e frio suportava,

¹¹⁷Passando ali contemplativo a vida.

“Nesse retiro ao céu se aparelhava
Ampla seara; estéril tanto agora,

¹²⁰Que o véu já cai que o mal dissimulava.

Fui Pedro Damiano; um Pedro outrora

Dito Pecador junto ao Ádria esteve

¹²³Na casa em que invocou Nossa Senhora.

Da vida me restava espaço breve,

Quando ao claustro arrancado, me cingiam

¹ Doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman. Mestre, bacharel e licenciado em História pela mesma instituição. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: tomazelli.roni@hotmail.com

¹²⁶*Chapéu, que a indignas fontes já se deve.*

(DANTE ALIGHIERI, *A Divina Comédia – Paraíso*, Canto XXI, l. III-126)

Investigar o passado! Eis um austero ofício. E quanto mais afastados do presente – temporal e espacialmente – estejam nossos objetos de estudo, mais complexas tornam-se as possibilidades de leitura e interpretação da História. Voltar os olhares ao século XI e às significativas mudanças nas estruturas sociais e nas relações de poder que ali se processaram.

As sociedades ocidentais nas quais o cristianismo fincou suas bases e expandiu suas áreas de influência e atuação foram palco de constantes embates políticos e institucionais ao longo de todo o medievo. Em verdade, dentre os elementos definidores básicos dessas sociedades encontram-se complexas e intrincadas redes de relações de poder cujas articulações determinavam sobremaneira os modos de ser, pensar e agir do homem medieval. O movimento reformista do século XI – designado, por alguns autores, como continuidade das reformas de Cluny; por outros, consolidado por muito tempo sob o selo de Reforma Gregoriana – compõe precisamente um dos ápices das disputas entre a Igreja e o Império pela legítima autoridade de reger o todo social.

Em meio ao contexto reformador, destaca-se a emblemática figura de Pedro Damiano, clérigo italiano, que ao longo de sua trajetória eclesiástica manteve efetivos contatos com ambas as esferas de poder. Seja em seu projeto de reforma monástica, seja em suas atribuições seculares na corte papal, Damiano integrou os ambientes nos quais papas e imperadores clamavam para si a primazia nos assuntos temporais e espirituais. Pretendemos averiguar, assim, por meio da obra epistolar de Damiano, sua atuação e circulação nestes lugares de poder.

Voltemos brevemente ao contexto da epígrafe de abertura deste texto. Em sua célebre *Divina Comédia* (c. 1304-1321), Dante Alighieri narra seu encontro com Pedro Damiano durante sua jornada ao Paraíso, junto de sua amada Beatriz. Para o poeta florentino, Damiano ocupa lugar de destaque na corte celeste, entre os mais

próximos da Majestade Divina. Como observa Ranft,² Dante tem Damião como representação do homem ideal, verdadeiro exemplo santidade e perfeição. Essa percepção da figura damiana, advém o fato deste ocupar, na narrativa dantesca, os mais altos níveis do Paraíso.

O trecho em destaque nos serve de norte para vislumbrar duas facetas – dois momentos significativos – da trajetória de Pedro Damião em seu ofício eclesiástico: ora como monge e eremita durante seu priorado em Fonte Avellana; ora na condição de cardeal da cidade de Óstia. Ambos os momentos serviram como difusores dos ideais damianos de reforma e renovação da espiritualidade e prática cristãs, seja dentro dos claustros ou junto ao *saeculum* (mundo). Há, no diálogo com o protagonista, uma evidente diferenciação entre um sublime modo de vida contemplativo e o doloso fardo de ser levado a assumir suas tarefas de guia espiritual junto à uma realidade e materialidade temporal em decadência.

Nas mudanças que se processaram após o Milênio, as quais envolveram os distintos lugares de poder, ora em conflito, ora complementares, em meio às disputas pelo encargo de gerir ambas, temporalidade e espiritualidade, concomitantemente, Pedro Damião figurou como um notável representante da literatura eclesiástica dentro dos círculos reformadores que se fortaleciam na primeira metade do século XI. Damião atuou em diferentes esferas do poder clerical ao longo de sua trajetória eclesiástica. Prior no monastério de Fonte Avellana (1035) e cardeal em Óstia (1047), transitou pelos diferentes ambientes de poder articulando, sobretudo, uma reafirmação da identidade eremítica de sua casa monástica bem como, simultaneamente, atuando em benefício da revitalização dos códigos de moral e conduta cristãos – fossem eles seculares ou clericais. Esteve em contínuo diálogo com as autoridades temporais e espirituais de seu tempo, tecendo uma extensa rede de contatos e conexões que o permitiu desenvolver seus ideais reformadores.

² Cf. RANFT, Patricia. *The theology of work: Peter Damian and the medieval religious renewal movement*. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 9.

Foi autor de sermões, poemas e hagiografias, legando-nos também um rico epistolário – composto por cerca de 180 cartas, entre breves (*epístolas*) e longas (*opúsculos*), por ele organizadas e preservadas –³ versando sobre os mais variados temas da vida monástica e secular e através do qual correspondeu-se com distintos representantes dos círculos laicos e religiosos. Parte dessas missivas carregam em si um intenso ímpeto moral relativo aos ideais a serem perpetuados pela comunidade cristã dentro e fora dos ambientes eclesiásticos. As propostas de revitalização da fé observadas em Damião refletem o enérgico cenário religioso que tomava contornos mais extensivos no alvorecer do décimo primeiro século – dando continuidade às numerosas iniciativas de reforma (em especial, monásticas) colocadas em curso nos dois séculos anteriores.

Ressaltamos que a ideia de reforma transpassa grande parte da história eclesiástica do ocidente. De Agostinho aos reformadores do século XVI, os temas de reforma e renovação estiveram frequentemente presentes nas principais querelas internas e externas envolvendo tanto os poderes clericais quando os seculares. Ambos os vocábulos têm, nos idiomas modernos, acepções gerais muito próximas. Contudo, é preciso levar em consideração suas múltiplas nuances.

Pedro Damião: a reforma pelo viés monástico

Mortificar a carne em benefício do espírito. Foi essa uma das grandes máximas do Cristianismo ao longo do período tardo antigo e alto medieval – ápice de sua expansão e consolidação no cenário político e religioso do ocidente. Atravessado por uma série transformações decorrentes, em grande parte, da tutela

³ É preciso considerar uma particularidade do epistolário damiano. O próprio avellanita organizou o inventário de suas missivas, facilitando sua memória e preservação. Deste fato advém a nossa possibilidade de acesso ao conjunto de sua obra epistolar, no original e traduzida aos idiomas modernos (inglês e italiano). Todavia, a compilação de seu epistolário foi realizada de forma unilateral, contendo apenas as missivas enviadas e, raramente, respostas às mesmas. Em outras palavras, temos acesso a articulação do pensamento damiano majoritariamente pelo viés do próprio autor e muito pouco pela recepção e diálogo direto com seus destinatários.

imperial romana e germânica, o ambiente monástico floresceu e se aprimorou em meio advento das *regulae* – em especial, a regra beneditina. Sob o signo da disciplina e do regramento moral, os alicerces da vida monástica tomaram forma concreta e passaram a orientar a busca pela santidade. O lugar antes ocupado pelo martírio como caminho para a santificação, abriu-se ao ascetismo monástico. A mortificação e padecimento do corpo – este, representação da natureza perecível do homem – substituiu a necessidade da morte pela fé como expressão máxima da pureza espiritual.

Os séculos que sucederam à institucionalização da Eclésia romana intensificaram a busca pela perfeição do espírito. O ideal de vida eremítica foi uma constante na paisagem clerical dos dois primeiros séculos após o Ano Mil. O ímpeto pela revitalização da espiritualidade ascética permeou significativamente o ambiente monástico e as novas formas de religiosidade que se multiplicavam e se diversificavam por todo o ocidente europeu.

Não devemos ler, todavia, os eremitas do século XI como paralelos diretos dos ascetas do deserto tardo antigo. De fato, compartilharam da longa tradição introduzida no Ocidente pelos Padres Orientais, porém, destes se diferenciavam em diversos aspectos. O século XI viu emergir uma tendência eremítica sem precedentes, vinda dos mais variados segmentos sociais. Contudo, esses novos eremitas não eram os mesmos padres do deserto dos primórdios do Cristianismo, apartados do mundo para uma experiência de contemplação e mortificação em busca da perfeita ascese individual. Evidentemente, o retorno à tradição do deserto os levou, inicialmente, a viverem isolados, ainda que próximos dos cenóbios monásticos e, posteriormente, a fundar suas próprias comunidades monásticas. Contudo, a eclesiologia eremítica do século XI previa também sua atuação mais direta em benefício da transformação da realidade temporal: atuando como pregadores itinerantes, cuidando das minorias marginalizadas e estigmatizadas (leprosos, doentes, prostitutas e pobres), evangelizando e enfatizando a decadência das instituições eclesiásticas. Esse câmbio

de valores dentro da tradição monástica suscitou o florescimento de novas práticas e observâncias.⁴

Nos voltemos, então, a personalidade em estudo: Pedro Damiano (lat. *Petrus Damianus*; ital. *Pier Damiani*). Monge e reformador italiano, nasceu em Ravena, no norte da Itália, em 1007. Faleceu em Faenza, em 1072. Damiano é oriundo da Ravena de Romualdo, seu grande exemplo de virtude e vida eremítica, e de Guido de Pomposa, os dois expoentes do monacato centro medieval. Como observa Benericetti,⁵ estes foram duas imponentes figuras que forneceram à vida monástica novos e vigorosos contornos.

Pouco se conhece sobre os primeiros anos de vida do religioso italiano. De acordo com Bovo,⁶ os estudos de sua biografia provêm em grande medida de sua associação com os conflitos políticos e religiosos entre o papado do século XI e o poder imperial, contra a interferência dos poderes seculares no gerenciamento das instituições e práticas eclesiásticas – dentro do movimento majoritariamente conhecido, pela historiografia clássica, como *Reforma Gregoriana*. Sua vida e obras são objetos de estudo desde a segunda metade do século XI, tamanha foi sua contribuição para o movimento de renovação da Cristandade. Desde sua biografia elaborada por João de Lodi (1025-1105), discípulo de Damiano, recebeu inúmeras referências nos textos humanistas dos séculos XVII e XVIII – vide a representação recebida no *Paraíso* de Dante, como destacamos anteriormente –, e especial atenção pela historiografia dos séculos XIX e XX, por parte de autores laicos e eclesiásticos.⁷

4 LEYSER, Henrietta. *Hermits and the new monasticism: a study of religious communities in western Europe, 1000-1150*. UK: Macmillan, 1984, p. 1 *et seq.*

5 BENERICETTI, Ruggero. *L'eremo e la cattedra – vita di san Pier Damiani*. Milano: Ancora, 2007, p. 27.

6 BOVO, Claudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012, p. 21; 37.

7 *Idem*. Santo, doutor e reformador? As várias faces de Pedro Damiano na historiografia oitocentista. *Signum*, v. 12, n. 2, p. 54, 2011. Disponível em: [http:// www.](http://www.)

Como mencionamos acima, poucas informações nos foram legadas sobre a infância e a juventude do clérigo italiano. Muito do que chegou até nós procede da biografia escrita por João de Lodi e das próprias epístolas damianas. Blum nos informa que,⁸ abandonado pela mãe quando pequeno, Damião foi acolhido pela esposa de um clérigo vizinho – curioso contraste com seu futuro posicionamento frente ao clero casado. Foi por meio de seu irmão mais velho que logrou os meios para receber educação. Desse irmão, que viria a ser clérigo em Ravena, adotou o nome de Damião. Estudou artes liberais em Faenza (1022-1025), Parma (1026-1032) e, provavelmente, também em sua cidade de origem. Junto aos estudos do *trivium* (gramática, retórica e dialética) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia) teve contato com escritos latinos da Antiguidade e dos direitos canônico e civil. Sua formação clássica tornou-o hábil professor em Ravena, ainda que por um período relativamente curto, haja vista que em 1035 optaria pela vida monástica. Como nos relata Ranft,⁹ ao longo de sua formação acadêmica, Damião não desenvolveu nenhum estudo teológico formal anterior ao seu ingresso na vida religiosa.

É importante recordar que a conjuntura cristã na Ravena do jovem Damião apresentava uma situação similar ao restante do Sacro Império Romano Germânico. Sujeita aos mesmos problemas sofridos pela esfera eclesiástica em decorrência da interferência secular. Este contexto provavelmente teve significativo peso para a carreira monástica de Damião.¹⁰ Todavia, localizada no centro da Romanha, no norte italiano, Ravena desfrutava de grande prestígio intelectual, em especial no que concerne aos estudos jurídicos.¹¹ Sua cidade natal foi cenário de várias de suas epístolas. De fato, segundo Gledhill,¹² sua obra epistolar é uma notória fonte sobre aspectos

abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/59. Acesso em: 14 jul. 2019.

8 BLUM, Owen J. *St. Peter Damian: his teaching on the spiritual life*. Reimpressão. EUA: Createspace IPP, 2012, p. 2 *et seq.*

9 RANFT, Patricia. *The theology of work... Op. cit.*, p. 34.

10 BENERICETTI, Ruggero. *L'eremo e la cattedra... Op. cit.*, p. 13.

11 RANFT, Patricia. *The theology of work... Op. cit.*, p. 33.

12 GLEDHILL, Michael. Life and learning in earlier eleventh-century Ravenna: the evidence of Peter Damian's letters. In: HERRIN, Judith; NELSON, Jinty. *Ravenna: its*

da vida social do norte da Itália no século XI. Damiano manteria contatos frequentes com a comunidade civil, religiosa e intelectual de Ravena através de suas cartas e visitas.

A trajetória reformadora de sua atuação sobre o meio social circundante esteve pautada nos três ambientes eclesiásticos com os quais dialogou ao longo de sua carreira como monge e cardeal (1035-1072): o monastério, o papado e as escolas clericais. O grande influenciador para o ingresso de Damiano na vida monástica eremítica foi, sem sombra de dúvida Romualdo de Ravena – de quem tornou-se biógrafo anos depois (1042). Por volta de 1035 ingressou no monastério de Fonte Avellana, nos Apeninos, e ali fincou as raízes que nutririam seu ímpeto pela renovação monástica e eclesial.

Seu processo de conversão ao ideal monástico – sua renúncia do mundo em prol da paz contemplativa – teve como palco o grande combate espiritual travado pelas gerações anteriores de ascetas: a luta contra o inimigo que era a própria vontade humana. Um eterno conflito contra algo intrínseco a sua própria natureza, que devia ser sempre posta sob rigorosa vigilância. Como atentamos anteriormente, a tradição ascética cristã favoreceu sobremaneira a vinculação do pecado com a corporalidade humana e suas expressões. Os escritos damianos não fugiram à regra, deixando transparecer uma verdadeira aversão aos vícios e pecados. Para Damiano os pecados eram expressos por pensamentos, palavras e ações, por isso exortava seus ouvintes a sempre estarem atentos a não transgredir as leis divinas e buscarem constantemente a reparação de seus pecados. Advertia ainda que a alma era dotada de potências que podiam ser usadas de forma positiva ou negativa, as quais ele denominava *ira* (raiva), *ratio* (razão) e *concupiscentia* (desejo). Quando bem utilizadas, essas forças auxiliavam no combate aos vícios: o desejo orientado às coisas líticas, a raiva voltada contra aquilo que era proibido e a razão responsável por conter os excessos de ambas.¹³

role in earlier medieval change and exchange. London: University of London, 2016, p. 323. Disponível em: <http://www.jstor.com/stable/j.ctv512x7n.21>. Acesso em: 17 nov. 2019.

¹³ BLUM, Owen J. *St. Peter Damian... Op. cit.*, p. 81.

Dentre os pecados capitais que maculavam a alma e destinavam os cristãos à danação eterna, a luxúria foi o maior alvo das críticas de Damião. Para o avelanita, os vícios carnis encontravam-se profundamente disseminados entre clérigos e leigos de seu tempo. Eram esses vícios, por excelência, que levavam os homens a afastarem de Deus, uma vez que priorizavam as pulsões da carne, e conseqüentemente, da sua própria vontade. Dos sete vícios capitais resultavam sete outros vícios, os quais Damião denomina *peccata criminalia* (pecados criminais): adultério, assassinato, roubo, perjúrio, falso testemunho, roubo e blasfêmia. Aos pecados mortais (*peccatum grave*) distinguia os pecados veniais (*levia* ou *minima*), entendidos como manifestações da fragilidade humana: pensamento, ignorância, inconstância, necessidade, fraqueza, esquecimento e ob-repção (surpresa; dissimulação) – pecados aos quais estavam sujeitos diariamente os mais pios dos homens.¹⁴

Em certa medida, disseram alguns estudiosos do medievo reformado – como Fliche, Arquilière, Falco e outros –, o apego ao ideal ascético em Damião, eclipsara sua visão acerca das vias de reforma da *Ekklesia* e do *saeculum*. Em seu estudo sobre a reforma do século XI, Giuseppe Fornasari,¹⁵ se utiliza inicialmente dessa perspectiva (para contestá-la), segundo a qual Damião apegou-se ingenuamente ao ideal de que a reforma do mundo se daria especificamente pelo ascetismo, sem considerar, previamente, que ao lado do nicolaísmo encontrava-se diretamente à simonia – dois dos grandes algozes da Cristandade combatido pelos círculos reformadores. Nesta concepção, Damião apresentar-se-ia como contraposto das ações enérgicas empreendidas por Gregório VII alguns anos mais tarde, ainda que tenha sido esse apelo ao espírito ascético a responsável por assentar terreno para a batalha doutrinal e política que logo tomaria formas mais extensivas. Para o autor, o pensamento político damiano é demasiado complexo para ser reduzido a essa simples comparação.

¹⁴ BLUM, Owen J. St. Peter Damian... *Op. cit.*, p. 87 et seq.

¹⁵ FORNASARI, Giuseppe. *Medioevo riformato del secolo XI – Pier Damiani e Gregorio VII*. Napoli: Liguore, 1996, p. 52.

A trajetória singular de Damião, que circulou tanto pelos ambientes seculares quanto eclesiásticos ao longo de sua carreira como monge eremita e bispo cardeal, sugerem sua presença em um intenso afluxo de ideias, poderes e saberes que propiciaram sobremaneira a desenvolvimento de seu aspecto reformador. Como nos sugere Bovo,¹⁶ em sua apreciação das primeiras epístolas damianas, ainda que circunscrito ao ambiente monástico, Damião interage por meio de sua correspondência com importantes representantes do contexto político e religioso da Sé Romana, no intuito de tecer uma aproximação com Roma e projetar seus ideais ascéticos para fora de sua área de influência. Suas correspondências constituíram formas de tecer uma rede de conexões entre a realidade monástica de Fonte Avellana e as demais esferas de poder de seu tempo.

Pedro Damião foi um religioso peculiar vivendo em um momento de profundas transformações no contexto cristão ocidental. Monge e eremita, promoveu a revalorização do eremitismo no cenário reformador do século XI. Para tentarmos compreender melhor seus ideais de renovação monástica e cristã, acreditamos ser pertinente uma breve apreciação da evolução do monacato após as virtuosas experiências do deserto tardo antigo e a ascensão do modelo ascético como elemento de santificação.

Aos 27 anos, após ter estudado nas escolas urbanas do norte da Itália sob patrocínio de um familiar clérigo, e exercer o ofício, ainda que curto, de estimado professor de artes liberais em Ravena, Damião opta por ingressar na vida monástica. Influenciado pela nova observância beneditina apresentada por Romualdo de Ravena abraça a vida eremítica.¹⁷ Gradualmente, Damião abandonou seus estudos que então versavam sobre o *saeculum* e voltou sua atenção para o conhecimento espiritual. Um dos motivos que o levaram a escolher o caminho contemplativo do monastério partiu de suas próprias experiências seculares. O que o inquietava era a decadente moralidade clerical, como expresso

¹⁶ BOVO, Claudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã... Op. cit.*, p. 64.

¹⁷ Cf. BENERICETTI, Ruggero. *L'eremo e la cattedra... Op. cit.*, p. 27.

em suas epístolas. Damião relata um episódio de sua juventude, onde próximo de sua residência vivia um clérigo com sua amante. Sua postura desmedida expunham os perigos e tentações às quais estavam submetidos os homens.¹⁸

Por seu zelo e compromisso com a disciplina monástica, Damião tornou-se prior de Fonte Avellana, em 1043. As reformas empreendidas por Damião se iniciaram entre os monges, eremitas e demais conjuntos monásticos que se congregavam sob sua jurisdição junto ao monastério avelanita. Sob sua supervisão um intenso compromisso com a intelectualidade religiosa foi selado: a instrução de seus discípulos abarcava as Sagradas Escrituras, as Atas de Martírios, as homilias e comentários da Patrística e de outros expoentes da literatura cristã. Damião preconizava a difusão do espírito ascético entre seus companheiros, utilizando-se como modelo de vida e perfeição religiosa os exemplos de Romualdo de Ravena, Odilo de Cluny, Mauro, bispo de Cesena, Domenico Loricato e Rodolfo de Gúbio.¹⁹ Todavia, Blum sugere ainda a presença de obras da literatura profana (não eclesiástica) na biblioteca avelanita organizada por Damião.²⁰ Apesar de não serem listadas explicitamente, o conteúdo de seus escritos apresenta citações de obras de Justiniano e, muito provavelmente, de outros autores clássicos como Ovídio, Horácio, Tito Lívio e Plínio.

Relativamente pouco se sabe das origens do eremitério presidido por Damião. Porém, como destaca Bovo,²¹ os escritos damianos – sejam as epístolas, os sermões ou as *vitae* – foram fundamentais para estruturar e difundir a eclesiologia monástica avelanita; fator chave para sua afirmação institucional. Estes escritos contribuíram sobremaneira para estabelecer um adequado modelo conduta eclesiástica tanto para o âmbito monástico e eremítico quando para o âmbito secular cristão. Dentre os primeiros gêneros literários utilizados por Damião encontrava-se as *vitae*, hagiografias

18 BLUM, Owen J. *St. Peter Damian... Op. cit.*, p. 5 et seq.

19 *Ibidem*, p. 13 et seq.

20 *Ibidem*, p. 58 et seq.

21 BOVO, Claudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã... Op. cit.*, p. 101 et seq.

que enunciavam a trajetória e os feitos dos homens virtuosos e santos. Foi o caso da *Vida de São Romualdo*, produzida por volta de 1042, da qual Damiano se utilizou para sintetizar as práticas do eremitismo. Essa obra teve um caráter singular, no sentido de possibilitar a construção da memória e a identidade eremítica de Fonte Avellana. Damiano buscou favorecer o processo de institucionalização de sua comunidade estabelecendo um vínculo entre os precursores da renovação monástica do século XI e as comunidades eremíticas sob sua tutela. Relacionar a origem do monastério avelanita a importantes figuras da revitalização espiritual do monacato centro medieval era uma forma de conferir tradição e ancestralidade.²²

Partimos, pois, da adaptação de uma ferina assertiva freudiana segundo a qual *quando Pedro fala de Paulo, sabemos mais de Pedro que de Paulo*. De fato, por mais que os escritos hagiográficos de Damiano tratassem de outrem que não ele, nos informam as grandes linhas do seu pensamento. Em sua descrição da vida de Romualdo, Damiano expressa o ideal do isolamento como formar magna de alcançar a plenitude. Afastar-se da sociedade, da decadência e corrupção atrelada a ela era a verdadeira forma de evitar grandes males.²³

A vida comunitária monástica delineada por Damiano tinha como eixo de orientação a regra beneditina enfatizada por Romualdo. Obediência, humildade e contemplação constituíam os princípios que deveriam reger a vida em comunidade nos cenóbios e eremitérios. Ao relatar os percalços de Romualdo em sua experiência cenobítica, especialmente, no que concerne ao atrito entre do ravenate e os demais monges de sua comunidade monástica sobre a obediência assídua à Regra, Damiano não estaria, como nos faz ver Bovo,²⁴ atribuindo a Romualdo uma recusa ao modelo cenobítico, mas sim levantando um argumento taxativo sobre o relaxamento da disciplina e dos preceitos beneditinos nos monastérios de então,

22 BOVO, Claudia Regina. *Vitae et regulae: a tradição eremítica nas hagiografias de Fonte Avellana (1040-1080)*. In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata (org.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: PUC Goiás, 2012, p. 178.

23 *Idem*. *Em busca da Renovatio cristã... Op. cit.*, p. 103.

24 *Ibidem*, p. 104.

cuja consequência era evidenciada pela temerária situação de decadência em que encontravam-se as práticas e instituições cristãs de seu tempo. Fora a lassidão das condutas monásticas que levaram Romualdo a apartar-se de sua comunidade monacal e dedicar-se à experiência eremítica, que logo seria associada a uma nova vivência comunitária, tendo em vista a recusa do ravenate em abandonar sua ação pastoral.

Para Blum,²⁵ o conceito de espiritualidade damiana é notavelmente monástico. Todavia, o autor atenta para o fato de que o ideal ascético do avelanita transita por duas vias de ordem espiritual: de um lado é constante sua profissão de fé na Regra beneditina, tradicionalmente mais flexível; por outro lado, apresenta uma ênfase significativa na experiência eremítica e na rígida penitência. Antes de serem conflitivos, ambos os caminhos são, no pensamento damiano, relativamente compatíveis.

A experiência ascética prevista pelo Romualdo de Damião, envolvia dois estágios que deviam compor a vida monástica no intuito de alcançar a plenitude eremítica. O primeiro estágio consistia na vida em comum, como uma via de preparação para o derradeiro isolamento – cenobitismo e eremitismo em uníssono. Essa nova identidade eremítica evocada por Damião seria salutar na disciplinarização das fileiras clericais também fora do monastério – a construção de um Crísta de bases eremíticas. Em suas disposições sobre o cotidiano eremítico, Damião preconizava a importância dos jejuns, das orações, do estudo bíblicos, da prática do silêncio e da rígida observância da disciplina monástica. No cômputo organizacional da comunidade avelanita, dividia hierarquicamente seus membros de sua congregação em duas categorias: 1) monges e noviços; 2) e os servidores laicos – ambos os grupos sob sua supervisão.²⁶

O fator escatológico também encontrava lugar no monacato cristão e no ideal monástico damiano. A expectativa do iminente retorno do Messias e sua corte celeste apressava aos monges do

²⁵ BLUM, Owen J. *St. Peter Damian...* Op. cit., p. 72.

²⁶ Cf. BOVO, Claudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã...* Op. cit., p. 157 et seq.

alvorecer do segundo milênio a buscarem a purificação pessoal e de suas comunidades monásticas. Essa perspectiva era expressa pelas principais correntes reformadoras, como a encabeçada por Pedro Damiano. O ímpeto monástico de compartilhar da majestade divina, cuja concretude só seria possível no fim dos tempos, tendia a incidir sobre os espaços monacais a aura de uma sociedade perfeita. Os claustros eram idealizados como uma antecipação do Paraíso celeste e os reformadores tendiam por moldá-los segundo essa perspectiva.²⁷ Para Ranft,²⁸ a escatologia tornou-se uma constante de grande impacto sobre a espiritualidade monástica medieval desde o desenvolvimento de Cluny. Isso porque a crença escatológica era uma poderosa força de ação que compelia os homens a trilharem o caminho do aprimoramento espiritual em virtude da iminência do fim dos tempos. Funcionava, pois, uma projeção do futuro para que o presente fosse vivido com total virtude e dignidade; uma oportunidade de transformação.

Para Damiano, a transformação pessoal era o elemento chave, haja vista que o mundo presente era um prelúdio à vida eterna. De fato, a antecipação do Paraíso levou à acentuada depreciação da matéria e, conseqüentemente, toda a realidade carnal que comportava. Todos os aspectos da vida profana passaram a ser conspurcados como elementos dignos de desprezo, constituindo, a vida monástica, a única via possível de salvação.²⁹ Esse desprezo pelo mundo não era uma novidade para o Cristianismo do século XI, haja vista a longa tradição que negativava as realidades temporais e os atributos da natureza humana. Os Padres do Deserto, os célebres representantes da Patrística e a extensa tradição monástica que precedeu os movimentos reformistas do décimo primeiro século, tinha como eixo comum condenação e renúncia da porção material do homem.

27 VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 39.

28 Cf. RANFT, Patricia. *The theology of work...* Op. cit., p. 35.

29 VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental...* Op. cit., p. 41.

Pedro Damiano foi, notoriamente, o grande representante do eremitismo italiano do século XI. Mesmo tendo experienciado a educação clássica na infância e na juventude, além de ter atuado como professor de retórica e gramática, ao ingressar na vida eremítica, censurou com veemência os monges que se atinham aos gramáticos, e negligenciavam seus estudos espirituais para dedicar-se aos conhecimentos mundanos. Condenava enfaticamente a carne e defendia a necessidade da flagelação como forma de domá-la.³⁰ Como evidencia Bovo,³¹ a obra epistolar de Pedro Damiano é marcada pelo singular sabor de seu projeto de vida eremítica. Da mesma forma, serviu como arcabouço de legitimação da identidade e memória do priorado de Fonte Avellana, como um registro da expansão e das práticas ascéticas que foram desenvolvidas em sua comunidade.

Considerações Finais

Pensar a figura de Pedro Damiano em meio ao ambiente de transformações sociais, religiosas e políticas do século XI se mostra um desafio particularmente intrigante. Intensamente trabalhada pelos acadêmicos italianos sob os mais diversos prismas, a persona e obra damiana ainda obteve pouco espaço no cenário acadêmico e historiográfico brasileiro. Temos como principal estudo a tese doutoral desenvolvida em 2012, pela Prof. Claudia Regina Bovo, atual docente da UMFT, sobre o projeto de renovação cristã e a edificação de uma identidade eremítica em Fonte Avellana, sob o priorado Damiano neste mesmo monastério.

Tomamos (e sugerimos) a referida autora enquanto referência base para nortear nossos estudos sobre ao epistolário de Pedro Damiano e suas contribuições para os movimentos de reforma política, religiosa e social que tiveram lugar no século XI. Seus estudos nos facilitaram, sobremaneira, o acesso e a leitura dos

³⁰ LAWRENCE, C. H. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*. Trad. ao espanhol por Javier Miguélez García. Madrid: Gredos, 1999, p. 190.

³¹ BOVO, Claudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã... Op. cit.*, p. 157.

trabalhos de acadêmicos italianos e americanos que se debruçam sobre essa peculiar personalidade do décimo primeiro século.

Referências:

Fontes

DANTE ALIGHIERI. *A divina comédia*: paraíso. 12 ed. Trad. Xavier Pinheiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

Obras de apoio

BENERICETTI, Ruggero. *L'eremo e la cattedra – vita di san Pier Damiani*. Milano: Ancora, 2007.

BLUM, Owen J. *St. Peter Damian: his teaching on the spiritual life*. Reimpressão. EUA: Createspace IPP, 2012.

BOVO, Claudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012.

BOVO, Claudia Regina. Santo, doutor e reformador? As várias faces de Pedro Damiano na historiografia oitocentista. *Signum*, v. 12, n. 2, 2011, p. 53-69. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/59>. Acesso em: 14 jul. 2019.

BOVO, Claudia Regina. Vitae et regulae: a tradição eremítica nas hagiografias de Fonte Avellana (1040-1080). In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata (org.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: PUC Goiás, 2012, p. 177-203.

FORNASARI, Giuseppe. *Medioevo riformato del secolo XI – Pier Damiani e Gregorio VII*. Napoli: Liguore, 1996.

GLEDHILL, Michael. Life and learning in earlier eleventh-century Ravenna: the evidence of Peter Damian's letters. In: HERRIN, Judith; NELSON, Jinty. *Ravenna: its role in earlier medieval change and exchange*. London: University of London, 2016, p. 323-334. Disponível em: <http://www.jstor.com/stable/j.ctv512x7n.21>. Acesso em: 17 nov. 2019.

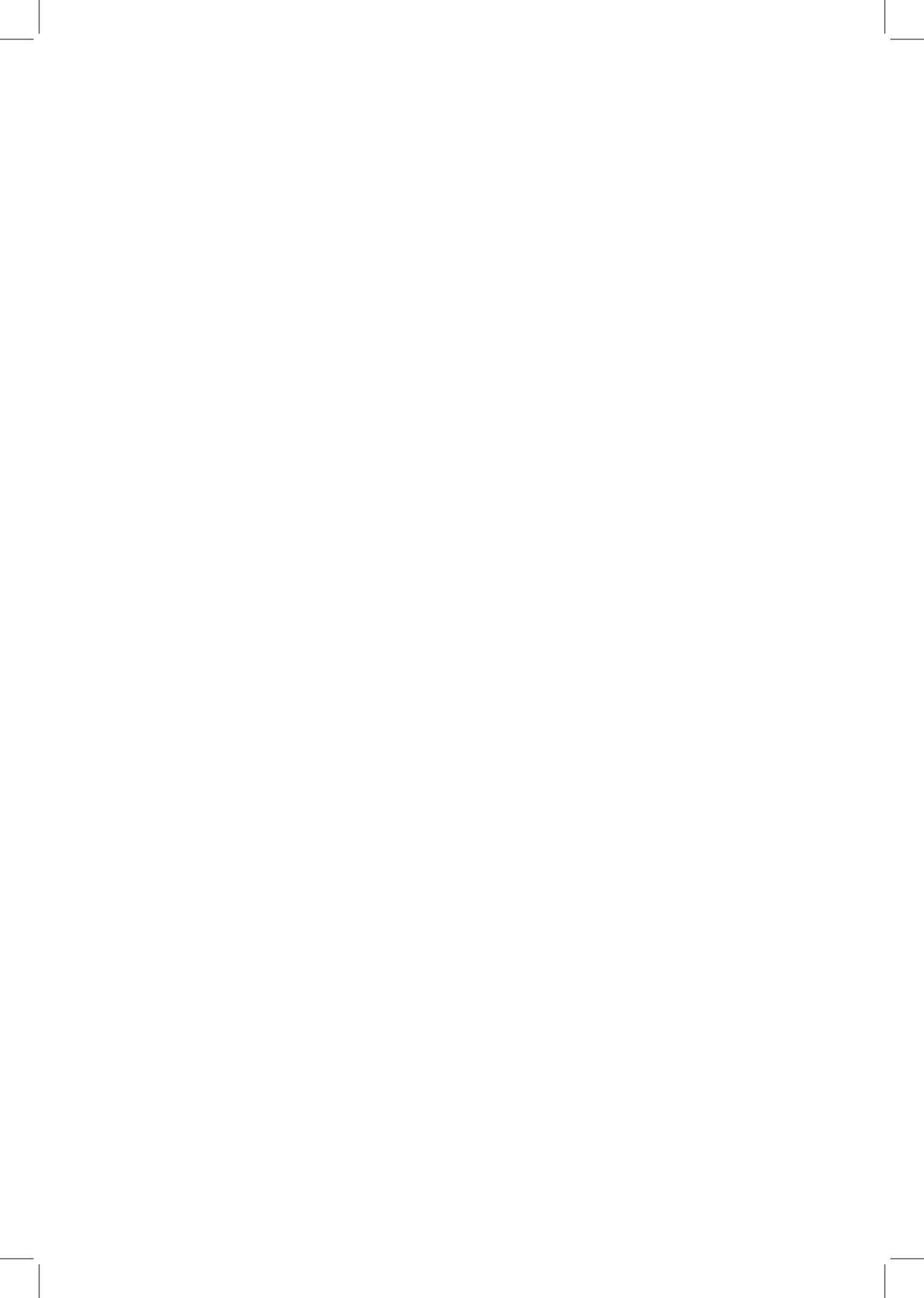
LAWRENCE, C. H. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*. Trad. ao espanhol por Javier Miguélez García. Madrid: Gredos, 1999.

Sergio Alberto Feldman, Pablo Gatt & Joana Scherrer Carniel
(Organizadores)

LEYSER, Henrietta. *Hermits and the new monasticism: a study of religious communities in western Europe, 1000-1150*. UK: Macmillan, 1984.

RANFT, Patricia. *The theology of work: Peter Damian and the medieval religious renewal movement*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.



A justiça social na ótica dos profetas Hebreus (período dos dois reinos)

Sergio Alberto Feldman

Os profetas hebreus são personagens muito utilizados através dos tempos, tanto por estabelecidos, como por “outsiders”, ora justificando a opressão e sugerindo a obediência e a submissão ao poder, ora levantando bandeiras de justiça social e de liberdade.

Seria um conteúdo e um discurso polissêmico, que pode ser largamente interpretado? O artifício da exegese que parte de um texto escrito num contexto (época, espaço e realidade específicos) faz uma releitura que efetivamente se torna retórica vazia e distorção.

Há muitas versões e maneiras de ler e interpretar a mensagem profética, mas percebemos que a maioria delas é feita sem analisar o contexto cotidiano e os valores sociais apregoados pelos pretensos profetas. Sabemos que podemos estar incorrendo, no mesmo erro, mas mesmo sob este risco ousaremos fazer uma incursão na realidade dos profetas e gerar um entendimento de sua mensagem.

Nosso recorte temporal e espacial seria o período dos dois reinos entre c. 930 e 586 a. E. C. (leia-se antes da Era comum) nos reinos de Israel e Judá, que serão consecutivamente conquistados pelos assírios (c. 722 a. E. C.) e pelos babilônios (586 a. E.C.) tendo suas populações levadas ao exílio para o leste.¹

Para iniciar nossa reflexão precisamos definir o que seria profecia no antigo Oriente? Qual seria a diferença da profecia

¹ O reino de Israel é destruído e tem sua liderança exilada e perdida em 722. Não deixa continuidade de fato. Surgem os samaritanos, que seriam um hibridismo. Já o reino de Judá é também acometido por invasão, destruição, mas tal como uma fênix ressurgue do cativo e se reergue, dando continuidade a pregação dos profetas do período dos dois reinos.

hebraica e as demais profecias? Que temas eram os mais importantes na profecia hebraica? Direcionaremos nosso foco para o recorte proposto e para a temática da questão social.

O contexto – como e porque apareceram profetas entre os hebreus?

Há serias polêmicas entre os historiadores e arqueólogos sobre a historicidade e a verdade da narrativa do texto bíblico. Nos distanciaremos das discussões surgidas a partir dos achados arqueológicos, dos quais Silberman e Finkelstein,² seriam os mais conhecidos no Brasil, mas sem dúvida apenas um deles.

O nosso intuito é repensar as palavras da obra literária religiosa, denominada Bíblia hebraica,³ que tanto influenciou as religiões monoteístas do ocidente, e definiu muitas atitudes e comportamentos.

Esta será a nossa fonte principal e partiremos do princípio se tratar de uma obra escrita por pessoas inspiradas, mas não ser uma obra redigida por Deus. Desta maneira pode ser analisada sob a ótica de uma sociedade e de um contexto.

Dentro de nossa compreensão há múltiplos autores e a junção de versões literárias diferentes. Não é, portanto, homogênea, nem tem um ou poucos autores. Um coletivo organizado e editado, mas que tendo contradições e oposições, define certas tendências e objetivos, na maioria de suas partes.

Há que se diferenciar a profecia em geral, da hebraica. Profetas em geral poderiam ser funcionários de reis e nobres e que lhes ofereciam serviços de previsão para colheitas, guerras e /ou intempéries. Meros prestadores de serviço a poderosos ou gente que pudesse lhes pagar pelos seus serviços. Muito provavelmente havia

² Cf. FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. 3 ed. São Paulo: A Girafa, 2003.

³ Estamos falando do que a Cristandade denomina Antigo ou Velho Testamento. O nosso foco são os Profetas, e em específico os que trazem mensagens religiosas e sociais a um só tempo.

destes prestadores de serviço, no contexto hebraico, pois lemos Amós respondendo ao sacerdote Amazias de Bet El:

“Eu não sou profeta e nem ‘filho de profeta’”, e prossegue definindo sua categoria de enviado do Deus único, fundamento da justiça. (AMÓS, c. 7, v. 14 e 15). A nova categoria, fica definida a partir de Amós, como sendo um enviado de Deus, por ele iluminado e imbuído de uma missão: a) religiosa; b) social; c) política.

Para entender a profecia hebraica e esclarecer que não eram videntes ou funcionários de reis ou elementos poderosos da sociedade, temos que definir qual era a profissão de fé destes profetas e qual seria o ‘fio unificador’ de elementos dispersos através de mais de meio milênio de história. O que os unia era a crença religiosa de que Deus teria um *pacto* com os seus ancestrais e com o povo que herdara este legado

Aclarando que se trata de uma linha de análise que não objetiva consenso, mas que tenta se definir através de um olhar histórico, do pacto de Deus com os patriarcas e com Moisés, que sugere que o conjunto da Bíblia Hebraica, apesar de temas e projetos diferentes, tenha um sentido geral que se direciona para um projeto religioso comum.

Para melhor explicitar estas divergências e a congruência do conjunto, partimos do foco dos diversos pactos. O *primeiro conjunto* de pactos é de caráter religioso nacional.

É Deus escolhendo Abraão e sua descendência para uma missão histórico-religiosa: difundir a fé no Deus único e universal, criador dos céus e da terra e que tem um projeto para suas criaturas. No bojo deste projeto estaria a construção de uma sociedade justa, com condições sociais adequadas para as pessoas viverem felizes e justificadas pela ordenação divina.

O elemento associado a execução deste projeto são os patriarcas e sua descendência, passando pelas tribos, por Moisés e pela definição da lei mosaica como a ‘constituição criadora’. O conjunto da lei do Sinai é descrito de maneira aleatória nos cinco

livros do Pentateuco, e posteriormente reordenado de maneira temática em 365 proibições e 248 ordenações, construindo um conjunto legislativo de 613 preceitos.

A palavra preceito em hebraico é *'mitzvá'*, que no plural se diz, *'mitzvot'*. Este código é a base do Judaísmo e posteriormente dele se derivará uma vasta legislação complementar criada pelos sábios e escribas, rabinos e exegetas. Esta legislação derivada foge ao propósito deste estudo. Os profetas são os herdeiros imediatos deste pacto, desta lei que ordena as relações entre os dois elementos do pacto: Deus e o povo de Israel.

Esta lei é entregue de maneira simbólica no sopé do monte Sinai, depois da fuga dos escravos hebreus do cativeiro do Egito, no que denominamos o 'êxodo do Egito'. Qual seria o sentido desta libertação? Para que Deus libertou seu povo e levou adiante o pacto? Para atingir algum tipo de objetivo. Qual seria? Chegar à terra prometida e ali se estabelecer. Mas se fixar e ser um povo como qualquer outro? Teria que haver um sentido nesta libertação.

A narrativa bíblica a partir daqui, em especial no livro de Números,⁴ é bastante desinteressante: uma série de conflitos armados, com povos que estavam às margens do caminho entre o deserto do Sinai e a terra de Canaã, e depois a entrada na mesma e sua posterior conquista sob a liderança de Josué.

Esta conquista que de acordo a arqueologia foi lenta e gradual, havendo uma mescla étnica e cultural e aproximação dos invasores, aos estabelecidos na terra, é descrita como uma guerra rápida e avassaladora.⁵ O que de fato ocorreu? Não discordamos das teses dos arqueólogos, mas queremos enfatizar as intenções dos redatores e dos editores posteriores destes livros.

4 O livro do Deuteronomio é exceção, pois se trata de obra atribuída a Moisés, mas que a crítica bíblica reluta em concordar, atribuindo esta obra a um grupo de escribas e profetas do entorno de Jeremias e do rei Josias, ou seja uma inserção. Alguns denominam este momento como reforma deuteronomica. Um livro muito amplo e complexo que traz avanços espirituais e ajuda na evolução da religião judaica.

5 Cf. FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão...* Op. cit.

Lado a lado com façanhas heroicas e milagres como a travessia do rio Jordão, a queda das muralhas de Jericó, a forma que Josué pode superar os exércitos cananeus diante das muralhas de Gabaão com Deus detendo o trajeto do sol e da lua, há coisas muito importantes que passam despercebidas pelos que se maravilham com as façanhas militares e os milagres.

Uma detalhada narrativa da divisão das terras conquistadas,⁶ nos leva a uma aparentemente enfadonha divisão de saque, comum a exércitos invasores. Nada que nos gere interesse. Será? Aqui reside uma importante temática que é sem dúvida, não histórica, pois a conquista não fora total (veja nota abaixo), mas que reflete uma concepção religiosa-política bastante avançada em termos sociais e que é um dos eixos da teologia política dos profetas.

Nesta concepção que analisaremos adiante, a conquista foi executada ‘a quatro mãos’, entre Deus e o exército das tribos liderado por Josué, por alguma razão. Por que Deus estaria se envolvendo nesta guerra de conquista? Qual seria o simbolismo por detrás desta descrição, que sabemos tem amplas falhas históricas? Um conceito de sacralidade pode ser percebido, e esta é a intenção dos redatores/editores do, livros de Josué e de Juízes.⁷

O *segundo conjunto de pactos* surge na sequência da narrativa, nos livros denominados com o nome de Samuel I e II, e de maneira mais matizada nos livros históricos (?) de reis I e II, Crônicas I e II. A região não foi ainda unificada e aparecem os povos do mar, que podem ser ondas migratórias, seja de aqueus desalojados por dórios, ou mescla de povos em meio a invasões. Há uma sensação de que toda a construção iniciada com a fuga do Egito, se esvairá. Uma ameaça a continuidade que leva as lideranças tribais a

6 A arqueologia tem amplas evidências que boa parte das terras divididas e distribuídas às tribos por Josué, não foram tomadas naquele contexto. Várias delas seguiram com seus ocupantes cananeus por muitas décadas. O próprio texto de Juízes, c. 1, v. 9 deixa isto claríssimo. Os vales e a planície costeira eram ocupados por cidades muradas, dotadas de carros de guerra puxados por cavalos. Os invasores vindos do deserto não tinham cavalaria e nem aparelhos para tomar cidades fortificadas.

7 Recomendamos a leitura de artigo nosso publicado na Revista Dimensões. FELDMAN, Sergio A. Excluídos e marginalizados: profetismo bíblico e a questão da terra. *Dimensões*, Vitória, v. 23, 2009.

demandar do último juiz, Samuel, que lhes escolha e nomeie um rei.

A demanda gera dificuldades, pois vem embasada na justificativa de ter um 'rei como todos os povos' que os comande na guerra e governe na paz. Esta necessidade político militar é premente, mas é uma reviravolta para o projeto de ser um povo exemplar, regido pela lei de Deus, e além das questões da guerra e da política.

Há um evidente mal estar do último juiz, Samuel que entende que o único rei é Deus (Samuel, c. 8). Nas entrelinhas, estaria sendo dito que, para sobreviver seremos como todos os povos. Então qual seria o sentido do pacto e da eleição? Seremos iguais, com os defeitos dos governantes, nos levando a desvios de conduta e atitudes que poderiam até ser antiéticas?

A situação é resolvida com muito receio e um rei é escolhido – Saul. Mas as relações entre o ungido⁸ e os líderes espirituais, serão tensas. Samuel romperá com Saul e ungirá como seu sucessor o pastor David de Beit Lechem (Belém). Uma longa narrativa mostra a trajetória de David, da metade do primeiro livro de Samuel até o final do segundo livro.

Analisamos em outro artigo que recomendamos a leitura, a figura controversa de David. Aventureiro, corajoso, contraditório e que transita em transgressão de dois mandamentos, mas é o criador de uma dinastia que o sucederá: a casa ou dinastia de David. Uma narrativa o consagra como escolhido de Deus, e sua sucessão como sagrada. Parece-nos uma justificativa dinástica, mas o que se percebe é que se consolida um segundo conjunto de pactos: Deus escolhe a casa de David como executora e protetora do primeiro conjunto de pactos.

8 Unção era uma forma de sagração de sacerdotes e a partir de Samuel, dos reis de Judá. Esta unção adquirirá um simbolismo sacro que se estenderá ao conceito de Messias (termo que se deriva da unção). V. FELDMAN, Sergio A. Rei ungido a Redentor da humanidade: a evolução do conceito de Messias *In*: FELDMAN, Sergio A. *A Identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. v. 1. Vitória: Edufes, 2006, p. 353-366.

A monarquia se manterá por alguns séculos, mesmo após a divisão do império de David em dois reinos: 1) o reino do norte, denominado reino de Israel, que era maior e mais poderoso. Este se encerra em c. 722 a. E. C. e há dispersão de seus habitantes; 2) o reino do sul, denominado reino de Judá ou Iehudá, que era menor, mas tinha Jerusalém e o templo sagrado erigido por Salomão. Este será destruído em c. 586 a. E. C. e ocorrerá o cativo ou exílio da Babilônia, mas os cativos terão a opção de voltar e reconstituir Jerusalém e o santuário.

Os profetas que analisaremos viveram durante o período da monarquia, seja unificada, seja nos dois reinos. Mas antes veremos como dividir os múltiplos profetas que aparecem neste longo período que pode ser iniciado com Moisés, o primeiro e maior profeta de acordo a tradição judaica e chega até as décadas posteriores ao retorno do cativo da Babilônia, algo que supera meio milênio e pode se aproximar até de um milênio.⁹

Profetas hebreus – grupos e categorias

O primeiro dos profetas seria Moisés. Este pode ser visto como legislador, receptor da revelação divina, patriarca e outras categorias mais. Mas tem clara conotação de profeta e inicia um ciclo de longa duração. Sua condição é de referência central e receptor da revelação divina. Os demais profetas seriam seus continuadores.

Por isso os sábios judeus e muitos dos estudiosos criaram uma divisão, de seus sucessores em duas categorias. O termo profeta em hebraico é NAVI (sing.) e NEVIIM (pl.). E estes continuadores estão de alguma forma ligados, a Deus e ao legado da revelação do Sinai, a que chamamos Torá (Pentateuco).

⁹ A cronologia do Êxodo e de Moisés é amplamente polêmica. Muitos autores questionam a ocorrência do fato historicamente e também do personagem Moisés. Mas mesmo entre os que acreditam na saída dos judeus da escravidão do Egito, a datação é polêmica. Vai desde 1440 anos antes da era comum, até 1200. Optamos por localizar os eventos em c. 1350 a. E. C. Assim a profecia hebraica se aproxima de quase um milênio de história

A primeira categoria é (ou são) os *profetas anteriores* ou primeiros profetas (*Neviim Rishonim*): Moisés,¹⁰ Josué, Débora, Samuel, Natan, Gad, Elias, Eliseu e muitos outros. Estão descritos nos livros supostamente considerados históricos de Josué, Juízes, Samuel I e II, Reis I e II, além dos dois livros de Crônicas, que nem sempre estão incluídos nesta categoria. Não os analisaremos, salvo o caso de Elias.

Já a segunda categoria é (ou são) os *profetas posteriores* ou últimos profetas (*Neviim Acharonim*): começa com Amós e abarca os profetas que aparecem depois dele, seja no reino de Israel (como Amós e Oséias), seja no reino de Judá (Isaías, Jeremias, Miqueias), seja no cativo da Babilônia (Ezequiel, Segundo Isaías) e profetas do retorno a Sião (Chagai, Zacarias e Malaquias). Uma parte destes compõe o eixo de nossa análise e interesse.

Outra forma de divisão parte do grupo de profetas posteriores e os qualifica como Profetas *maiores* (Isaías, Jeremias e Ezequiel) e profetas *menores* (um total de doze, que são Miqueias, Oseias, Amós, Nachum, Obadias, Joel, Jonas, Habacuc, Chagai, Malaquias, Zacarias, Sofonias). Na tradição judaica estes doze são colocados de maneira coletiva, num pergaminho denominado TRI ASAR que significa “os doze”.

Profetas hebreus – grandes temas

Os profetas são os emissários da voz divina. Na representação bíblica, eles são iluminados e dotados do dom de entender os desígnios da divindade, e expressar com voz humana esta revelação.¹¹ Não há um perfil semelhante entre os profetas: Amós era pastor e coletor de sicômoros, Isaías era relacionado com a casa real de Judá. Miqueias parece ser um camponês. Esta diversidade é ampla e geral, por isso é a constatação que não se trata de uma questão de grupo social, de um possível conflito de estamentos.

¹⁰ Na maioria dos autores, e na tradição judaica clássica, Moisés transcende esta categoria. Por isso não o incluem nos primeiros profetas, mesmo o considerando um profeta magno.

¹¹ Num texto de caráter historiográfico e científico, vale ressaltar que esta é uma representação.

Entre os temas da profecia hebraica optamos por elencar e analisar três principais, que não são comuns a todos os profetas que listamos, mas que aparecem em muitos deles. O conjunto dos livros da Bíblia Hebraica é bastante heterogêneo, não havendo um único autor, nem um único tempo do acontecimento (quase um milênio de Moisés aos profetas pós exílio) e focos por vezes diversificados (Levítico tem leis rituais e Crônicas tem narrativas de reis e gestões). Quais seriam os fios condutores, os eixos temáticos da obra coletiva?

O pacto, sua execução e sua continuidade

O tema um é a aderência e o respeito a lei mosaica e a continuidade do pacto. Não começa com os profetas, mas com eles adquire maturidade e clareza. O pacto é feito com os patriarcas e Moises, cooptando o povo judeu no paradigmático acordo no sopé do monte Sinai. Há uma escolha e um compromisso: adotar a lei divinamente revelada como caminho de vida, como a constituição suprema.

O termo bastante repetido é “povo santo” e santificação dos costumes. A expressão sagrado em hebraico é formada por três letras: um *kuf* (espécie de k), um *dalet* (d), um shin (sh), que juntos formam o radical KaDoSH. Deste radical se derivam diversas expressões, substantivos e verbos. Salientemos duas delas: uma seria “separar” e a outra “dedicar”.

As duas permitem amplas simbologias que não podemos adentrar, mas fiquemos com a noção de que este povo deveria se separar de outros povos, por sua postura ético religiosa. Não significaria uma suposta superioridade, mas dedicação a um projeto comum. Construir uma sociedade vinculada a um Deus único, comum e universal que demandava de seu povo fidelidade a este mesmo Deus, negando a idolatria e politeísmo e gerando uma sociedade justa, com condições de vida a todos os fiéis e numa projeção futura a toda a humanidade.

Os temas dois e três derivam deste pressuposto e se imbricam no mesmo.

O *tema dois* é de certa forma revolucionário, no contexto do mundo antigo. Numa lenta construção histórica que se arrasta por quase um milênio, o deus de clã ou tribal, se torna um Deus universal, transcendendo aos limites da região ou de um grupo ou povo determinado. Isto não se consolida em uma ou poucas gerações. Leva séculos. Mas define um Deus único, que é extremamente zeloso e ciumento, não admitindo misturas e sincretismo.

Obvio que inúmeras influências e detalhes sincréticos ocorrem, mas esta é a representação que se constrói e se consolida: um Deus único, que não aceita parcerias e panteões, é contrário a ídolos e imagens, gerando uma proposta espiritual que desloca Deus de dentro da natureza (animismo ou panteísmo) e o coloca como criador e gestor do mundo material. Deus não é o mundo, ele é o criador deste e o rege. Novamente esclareço que é uma percepção do mundo construída aos poucos e por etapas.

Assim se consolida uma negação aguda da idolatria e do politeísmo tão comuns no mundo antigo. Os profetas se colocam não só como defensores do pacto e com a demanda sacralidade do povo, mas também a negação absoluta do culto de imagens, ídolos e ícones. A idolatria vai se tornando a antítese do Judaísmo.

O *tema três* nos exigirá uma explicação mais ampla e demorada. A definimos antes de explicitá-la como justiça social. O tema é um problema tradicional das sociedades camponesas: a posse e o usufruto da terra e de seus produtos. No Egito antigo, de onde os hebreus, de acordo a tradição e a narrativa bíblica provieram após o Êxodo, a terra era do faraó, um deus ou semi deus que permitia o trabalho dos felás, A terra era, portanto, do deus ou dos deuses. Por isso se pagava pelo seu usufruto com elevadas porcentagens da produção.

No caso hebreu há uma representação que aparece já na entrada das tribos em Canaã, após a morte de Moisés. Ao final do livro de Josué, há largos capítulos que descrevem uma divisão das terras conquistadas. Sabemos pela arqueologia e até pelo texto bíblico, que a ocupação não se concluíra. Então por que e para que

esta divisão e definição de territorialidades se descreve em minúcias? E se sacramenta uma divisão no texto como sendo feita por vontade divina e sob condições claras: esta terra Deus conquistou, lado a lado com as tribos, mas sua posse depende da fidelidade ao pacto e do culto unilateral e exclusivo ao Deus único.

A terra é parte do pacto e este está associado a distribuição dela de maneira a “mais justa possível”, a todas as famílias, clãs e tribos. Havia terras melhores e piores, mas o conceito é que todos os membros do pacto, teriam uma forma de ganhar seu sustento, através da terra. A terra não é aqui uma mercadoria: ela é um dom de Deus. Todas as famílias receberiam um lote, e o rei não seria um mega proprietário, e não se admite a acumulação de terras para fins de enriquecimento.

Define-se um eixo de justiça social que é vinculado ao pacto.

O *tema quatro* é derivado dos anteriores. O povo eleito é responsável pela sua parte no pacto e caso não a cumpra, pode ser punido com a perda de seus direitos: a liberdade outorgada já no Êxodo, a terra e seu usufruto e a proteção divina que permite o usufruto desta liberdade e desta terra. Nenhum contrato é feito por um elemento só. Neste caso, o abandono do pacto, implica em severas penas ao povo: invasão e submissão a inimigos externos. Numa etapa posterior haverá a pena de exílio.

Um exemplo desta representação está descrito no livro dos Juízes. Uma obra que traz elementos históricos e os mescla com uma percepção teológica (poder-se-ia dizer ideológica) que sugere ciclos imbricados a comportamentos corretos ou incorretos do povo. Os momentos em cada ciclo seriam: a) paz obtida através da liderança carismática de um personagem (juiz); b) morte deste juiz e esquecimento de Deus pelo povo, com aparecimento de cultos idolátricos; c) punição do povo por Deus seja por domínio de povos cananeus ou invasão externa; d) arrependimento do povo e clamor a Deus por perdão; e) Deus perdoa o povo e envia um líder (juiz) para libertá-los. Final de um ciclo e início de outro.

Ainda que boa parte destes momentos sejam históricos, os detalhes e a teologia (ou filosofia) da história é clara. E fica ainda mais clara quando se abre e se lê o capítulo dois (2) do mesmo livro de Juízes. Ali está claramente explicitado como é a estrutura das diversas narrativas incluídas na coletânea. Todas as histórias tem uma semelhança de enredo, que é dentro do modelo do segundo capítulo. Basta olhar e constatar que é um modelo igual ao que acima alinhabei.

A questão é mais que histórica, ela é conceitual: a história sagrada tem um *script* e os atores devem “seguir-lo”. Estar aderente ao pacto implica em suas consequências: proteção ou punição. Um legado, no mínimo difícil de portar.

Pode se elencar mais temas como parte da concepção de mundo e de processo evolutivo da história. Hesito em dizer que tenha sido algo consciente, seja dos escribas e sábios, seja dos profetas, mas é perceptível um *tema cinco* que estaria nas entrelinhas da Bíblia hebraica, e especificamente nas diversas obras dos profetas, ainda que muitos dos profetas menores sejam obras pequenas, e não possam expressar esta temática. Deus está na História, e age de maneira explícita para efetivar um projeto. O veículo ativo, relutante e questionador é o povo hebreu (judeu), que nem sempre se engaja no projeto do pacto e tem que ser ‘despertado’ de sua ausência e omissão, senão de suas transgressões.

Deus tem uma intensa interação com seu povo através de pessoas iluminadas: os patriarcas, Moisés, Juízes, e especialmente os profetas. O compromisso do pacto é sempre lembrado, com ações por vezes drásticas, como invasão conquista e até exílio. Os agentes de Deus são educadores e disciplinadores que não hesitam em anunciar castigos e advertir pelos desvios. Uma severa vigilância que ensina e direciona o papel do povo na história.

O contexto social

O assim denominado movimento dos profetas, por alguns autores tem como iniciador o profeta Amós. Não há consenso nesta

formulação de movimento, portanto nos explicamos: havia profetas isolados, que se sucediam por vezes, mas que não formulavam as pautas que acima alinhavamos. O combate a idolatria era a pauta maior e o tema social aparecia como secundário. A mudança começa no caso de Elias na disputa com o monarca Acabe. O foco é o culto de Baal. Mas logo aparece o tema do vinhedo de Nabote, que se imbrica com o pacto e a fidelidade do Deus único e ao combate à idolatria.¹²

A reação agressiva de Elias ao perjúrio realizado contra Nabote, e sua posterior morte e confisco é um marco notável, na definição do direito à terra, que já vem delineado na divisão da conquista, desde Josué. A vinculação da terra à família e a descendência de Nabote é amplamente solidificada e embasada no direito bíblico, seja pela ótica consuetudinária (tradição oral), seja pela ótica do que se considera a Lei ou Torá. A terra é de Deus, que a distribuiu às famílias componentes das tribos pela eternidade. Não é, e não pode ser, uma mercadoria, negociável no mercado imobiliário.¹³

O contexto que estava alterando esta vinculação da terra ao povo é o das guerras contra Aram. Os arameus eram povos localizados na intersecção da terra de Israel com os reinos da Mesopotâmia, ou seja, no que chamamos Síria. Eles invadiam os reinos de Israel e Judá em certos períodos e não podendo capturar as cidades fortificadas, por não dispor de armas de cerco, saqueavam os campos e se apropriavam da produção dos camponeses.

O resultado de uma sequência de invasões dos arameus no período dos dois reinos, foi a gradual pauperização dos camponeses livres. Isto gerou endividamento, perda de posse de terras a comerciantes e financistas localizados nas cidades, e até escravização por dívidas. Em algumas décadas o sistema agrícola

¹² A narrativa da estória de Nabote X Acabe está nos dois últimos capítulos do primeiro livro de Reis (Reis I), nos cap. 21 e 22.

¹³ No começo do século XX, antes da criação do estado de Israel, foi fundado o Fundo Nacional Judaico (em hebraico Keren Kaemet LeIsrael) que objetivava obter fundos e doações para comprar terras na região da Palestina (Israel atual) para permitir ao povo judeu se estabelecer na região e colonizar o país. As terras não eram privadas, eram posse do povo judeu, e oferecidas em arrendamento aos colonizadores.

baseado em famílias de camponeses livres estava se desfazendo, gerando dois efeitos trágicos: perda da posse de terras e migração às cidades criando uma massa de ‘sem terras’, famintos e dependentes de caridade. Este cenário era mais agudo no reino de Israel, mas existente também no reino de Judá.¹⁴ Não tarda a se alastrar por toda a região.

Profetas – Estudos De Caso

AMÓS

O profeta Amós é considerado por muitos pesquisadores como o ponto divisório entre os profetas anteriores e posteriores. Mesmo não sendo consenso, optamos por demarcar a sua profecia como o disparador de um movimento de profetas nos dois reinos e que continuará no exílio. Aqui o social é evidente e está amplamente imbricado no religioso. Amós praticamente vem do ‘nada’, pois é um habitante da periferia do reino de Judá. Trata-se de um pastor e coletor de sicômoros, como narramos no início deste texto. Vai a uma das cidades mais importantes do reino vizinho, Beit El, no reino de Israel.

Fica aturcido com a situação social. A ascensão de Jeroboão II ao trono de Israel gerara uma sensação de paz e estabilidade para os setores sociais abastados ou médios. Tal como acontece hoje nas grandes cidades, há inúmeros famintos e necessitados nas ruas de Bet El. Amós vivia na orla do deserto da Judéia em Tekoa, e não conhecia esta realidade.

Amós não é culto ou letrado, mas sente e percebe que algo estava errado. O pacto aqui não era respeitado. Há muitas evidências, mas não há certeza que havia estátuas de bezerros de ouro para serem cultuados, em Bet El, até mesmo no intuito de desviar os fiéis que porventura fossem tentados a peregrinar ao templo de

¹⁴ Muitas das leis sociais apresentadas no quinto livro do Pentateuco, o Deuteronômio são de elevado teor social e refletem problemas que estavam presentes no final do reino de Judá, por voltas dos séculos VII e VI antes da Era comum, mas ainda não quando da entrada das tribos em Canaã na época de Josué e dos Juizes.

Jerusalém. Levar oferendas ao reino de Judá seria perder produção agrícola e enriquecer o reino vizinho, usualmente inimigo.

As críticas de Amós são repletas de um ardor crítico intenso. Por vezes, parece que não se trata de um pastor iletrado, mas de um retórico experiente. Os temas são precisos, e a descrição tem uma crítica social contundente. Acusa os ‘estabelecidos’ como alheios a justiça social, usando de terminologias pouco respeitosas.

Alcunha as mulheres que celebram em festas indiferentes a fome dos marginalizados como “vacas gordas de Basan”.¹⁵ Eis o trecho: “(Amós 4:1) - OUVI esta palavra vós, vacas de Basan, que estais no monte de Samaria, que oprimis aos pobres, que esmagais os necessitados, que dizeis a vossos senhores: Dai cá, e bebamos”. E profetiza o exílio e a violência que cairá sobre Samaria (capital do reino de Israel) com a invasão assíria, num futuro próximo.

Já os juizes que fazem um juízo classista e insensível dos pobres são descritos como vendendo estes pobres como escravos; Diz: “(Amós 5:7) - Vós que converteis o juízo em alosna, e deitais por terra a justiça.”

Adverte os estabelecidos que são indiferentes ao sofrimento dos necessitados, de um porvir nada agradável: “(Amós 5:11) - Portanto, visto que pisais o pobre e dele exigis um tributo de trigo, edificastes casas de pedras lavradas, mas nelas não habitareis; vinhas desejáveis plantastes, mas não bebereis do seu vinho”. Não podemos saber se ele disse estas palavras precisamente, ou se foram inseridas posteriormente pelos escribas, mas o fato é que a representação que aparece neste livro é de um Deus que exige a justiça e que se pretende o papel de executor de uma severa punição.

Amós condena os sacrifícios a Deus que são desprovidos de justiça (social). Diz: “(Amós 5:22) - E ainda que me ofereçais holocaustos, ofertas de alimentos, não me agradarei delas; nem atentarei para as ofertas pacíficas de vossos animais gordos.” E logo

¹⁵ Local ao leste do rio Jordão conhecido pela grama farta e adequada para a criação de gado. Compara as que festejam comendo sem controle, com ruminantes que mastigam todo o dia, diante da fome dos excluídos.

adiante complementa: “(Amós 5:24) - Corra, porém, o juízo como as águas, e a justiça como o ribeiro impetuoso.” Enfatiza a validade do serviço divino apenas se houver junto a justiça social, mudando um paradigma aceito que a Deus se poderia agradar com sacrifícios que de certa forma o “subornaria”.

A mensagem de Amós gera uma percepção nova no âmbito do social, pois mantém a posição do profeta Elias (*Eliahu Hanavi*) e a direciona não mais a um rei despótico, influenciado por uma rainha fenícia, mas a um amplo grupo de pessoas supostamente fieis ao Deus de Israel.

MIQUÉIAS

Miqueias é um homem do campo, que reflete sobre o tema da posse das terras de maneira bastante idílica. Entende que a terra é um bem que Deus outorgou ao povo e deve ser respeitado a qualquer custo.

Não sabemos se a visão do final dos tempos, que aparece no seu texto é anterior, posterior ou simultânea a de Isaías. Pelo que podemos deduzir, sem um grande grau de certeza, seria contemporânea. Perceba a similaridade:

(Miquéias 4:1) - Mas nos últimos dias acontecerá que o monte da casa do SENHOR será estabelecido no cume dos montes, e se elevará sobre os outeiros, e a ele afluirão os povos. (Miquéias 4:2) - E irão muitas nações, e dirão: Vinde, e subamos ao monte do SENHOR, e à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos pelas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém a palavra do SENHOR. (Miquéias 4:3) - E julgará entre muitos povos, e castigará nações poderosas e longínquas, e converterão as suas espadas em pás, e as suas lanças em foices; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra.

A semelhança com os primeiros versículos do segundo capítulo de Isaías é muito intensa. Esta visão e este anseio deviam ser comuns a habitantes de Judá, e sem dúvida embasava crença na justiça divina que se aproximava. O tema da posse da terra aparece ainda mais preciso e esclarecido, no versículo seguinte,

na afirmação de Miquéias que diz: “(Miquéias 4:4) - Mas assentar-se-á cada um debaixo da sua videira, e debaixo da sua figueira, e não haverá quem os espante, porque a boca do SENHOR dos Exércitos o disse.”

Trata-se de um modelo idealizado de uma sociedade agrária justa e pacífica. De certa maneira é a representação do futuro, a partir de uma descrição do passado, concebido como um tempo de justiça, estabilidade social e paz. Mas sem dúvida, nada que se possa descrever como revolucionário: voltar a um passado conservador, e desprezar as pretensas virtudes de uma cidade. O campo como ideal, e o passado como modelo.

Em Miquéias a descrição do ungido, da casa de David, já se faz presente. Mas ainda não é tão central como o será nos profetas maiores que o seguem.

ISAÍAS

Isaías transcende ao espaço que reservamos a ele, pois sua magnitude é ampla. Aliás é mais que um profeta, pois a crítica bíblica percebe que se tratam de pelo menos dois personagens, distantes no tempo e no espaço.¹⁶

O primeiro viveu no reino da Judá no período dos reis Uzias, Jotão, Acáz e Ezequias. tal como está descrito no cap. 1, vers. 1. Parece que era aparentado da casa real, ou seja, nobre e frequentava a corte, podendo ora se indispor e ora até mesmo aconselhar o rei vigente.¹⁷ Já o segundo aparece no cativeiro da Babilônia, não sendo tão visível, pode ser alguém que usou o nome do anterior.

Escrita de qualidade, com estilo literário refinado que mostra sua formação e seu horizonte. O estilo do segundo Isaías mantém uma escrita refinada, mas a crítica bíblica tende a acreditar que este

16 Há pelo menos dois Isaías. O primeiro é o autor de quarenta capítulos (1 a 40) e o segundo dos restantes vinte e seis. Alguns autores acreditam que haja uma terceira inserção de um trecho de outro autor. Não faremos maiores análises deste tema.

17 Ao que acreditamos são deste autor os primeiros quarenta (40) capítulos do livro de Isaías. Os seguintes (26) seriam de outra (s) autoria (s), um segundo Isaías, que viveu no final do período do exílio.

viveu no período do cativo da Babilônia, ou seja, depois da queda de Jerusalém e a destruição do primeiro templo. Há, portanto, uma distância temporal e espacial entre os dois Isaías. Focaremos nossa atenção apenas ao primeiro deles. Pois neste a questão religiosa está acoplada a social, o que nos interessa.

Isaías percebe os riscos da cisão social, da falta de coesão dos estabelecidos com os despossuídos. Reluta em aceitar as atitudes que os elementos do espectro social superior postulavam. Deus salvaria seu povo de seus inimigos, mesmo se não solucionasse a questão social? Bastava ser fiel, fazer sacrifícios no templo e não cultuar os deuses de outros povos? O pacto apenas bastaria para manter a proteção divina ao povo, à cidade sagrada e ao reino?

A resposta é simples, mas demanda uma ampla reflexão. O pacto de Deus com o povo judeu (Israel) não se assemelha, àqueles entre reinos, impérios e cidades estados com seus deuses cívicos, do reino ou do império. Nestes a adesão ao culto e os serviços regulares bastariam para obter a proteção do deus ou dos deuses. Neste caso há uma demanda ética.

De maneira semelhante a seus antecessores profetas, a relação do Deus com o povo é mais complexa. Há uma demanda ética e/ou social. A entrada em Canaã e a conquista da terra foi elaborada com um complexo acerto: todos os componentes do pacto, a partir das famílias dos invasores teriam direito a uma gleba de terra, para providenciar seu sustento. Esta comunidade primitiva não era amplamente igualitária: poderia haver diferenças entre as famílias componentes. Mas o foco central era a divisão dos territórios conquistados, de maneira a contemplar todas as famílias com espaços para produzir alimentos e se sustentar com dignidade.

As invasões dos arameus e outros conflitos que ocorreram na região desequilibraram esta estrutura, que talvez seja idealizada e nem tenha sido consolidada, nem antes e nem depois dos profetas. Mas a idealização e a associação de uma espécie de “distribuição

de terras”,¹⁸ que se torna uma premissa ao pacto, faz o Deus de Israel, ser associado a uma sociedade mais justa e que é classificada em algumas vertentes historiográficas como uma comunidade primitiva. É evidente uma preocupação social no texto sagrado.

Em Isaías se consolida o que já vimos em Amós e Miquéias especialmente, e em outros profetas de maneira mais difusa, o Deus como o paladino da justiça, e mais ainda da justiça social. Isso não é comum a todos os profetas, mas é latente em alguns dos profetas do período do primeiro templo.

A ira de Deus com a perda dos campos de cultivos, por razões múltiplas, como guerras, venda simples, ruína dos minifúndios diante de um mercado voraz e sem controle do governo, cria uma legião de desapossados: sem terras, sem tetos, sem condições de prover alimentos para suas famílias. O Deus se manifesta muito contrariado, muitas vezes irado e ameaçador, chegando a ameaçar pelas palavras de seu(seus) profeta(s) que destruiria o reino, a cidade e até o templo sagrado. A idolatria e a falta de empatia com a questão social dominam a pauta de queixas da divindade através de seus profetas, neste momento e contexto.

O exílio paira com a ameaça real tendo em vista a forma que os reinos mesopotâmicos (assírios e babilônios) puniam as populações sob seu domínio, caso se revoltassem. O texto do segundo Isaías, já pode ser localizado no cativo da Babilônia. As predicas do profeta Isaías são escritas em hebraico literário, de maneira estilosa, mas com ameaças muito agudas.

Vejamos algumas e analisemo-las. Logo no cap. 1, vers.10 a 17 há uma queixa de Deus ao povo que faz sacrifícios, sem espiritualidade, sem “atitude social”, ou seja, indiferente aos famintos, a justiça social e sem empatia e amor ao próximo. Separamos dois versículos, que enfatizam o desprezo de Deus pelas oferendas, oferecidas à divindade, mas sem empatia ao pobre. Diz:

¹⁸ Hesitamos em utilizar o termo reforma agrária, por considerarmos anacrônico. Partilha de terras era comum aos exércitos invasores, premiando os guerreiros e suas famílias com uma espécie de botim.

Isaías 1:11 - De que me serve a mim a multidão de vossos sacrifícios, diz o SENHOR? Já estou farto dos holocaustos de carneiros, e da gordura de animais cevados; nem me agrado de sangue de bezerras, nem de cordeiros, nem de bodes. (Isaías 1:12) - Quando vindes para comparecer perante mim, quem requereu isto de vossas mãos, que viésseis a pisar os meus átrios?

O repúdio às oferendas à divindade, que não venha com atuação social, empatia e atitude digna em relação ao próximo, aparece mais vezes. Deus se diz farto. E define pelas palavras do profeta que se trata de crime, falando de “sangue”.

(Isaías 1:15) - Por isso, quando estendeis as vossas mãos, escondo de vós os meus olhos; e ainda que multipliqueis as vossas orações, não as ouvirei, porque as vossas mãos estão cheias de sangue.

E simbolicamente demanda a purificação dos que pretendem cultivar o Deus, já que pureza, seria não apenas corporal e sim espiritual e ‘social’. O mal contamina: sujeira.

(Isaías 1:16) - Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossos atos de diante dos meus olhos; cessai de fazer mal.

No segundo capítulo de Isaías temos algumas das visões messiânicas, tão conhecidas e decantadas nas religiões monoteístas, que falam do estabelecimento do reino de Deus na terra. E nas entrelinhas repete que o Messias estabelecerá a justiça. O que seria a justiça? O foco é evidente que se tratava de justiça social. Mas se agrega a alegoria da paz: gente poderosa e que seria dotada de elementos para impor seu domínio, se colocaria pacificamente junto aos pobres e sem posses.

(Isaías 11:4) - Mas julgará com justiça aos pobres, e repreenderá com equidade aos mansos da terra; e ferirá a terra com a vara de sua boca, e com o sopro dos seus lábios matará ao ímpio, [...]

(Isaías 11:5) - E a justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade o cinto dos seus rins.

Reflexões Finais

Propusemos uma breve reflexão sobre os profetas sociais do período do primeiro templo. Enfocamos a questão da terra que

já analisamos num artigo anterior e ampliamos a reflexão para explicitar a aderência de uma parte importante da profecia deste período histórico, ao tema da justiça social.

O eixo social é indissolúvel da profecia deste período e depois segue existindo e tendo papel importante, mas os temas sociais, são alocados mais ao nível do cotidiano. No período do segundo templo e no rabinismo posterior a destruição deste (70 d. E.C.) o tema social segue como parte importante da pauta, mas já considerado como pratica ética.

O rabinismo antigo e medieval insere reflexões e legislação derivada (exegese e ampliação do espectro) aos temas sociais. Reflete-se sobre a tzedaká (justiça social) na prática. Como corrigir o cotidiano ajudando aos pobres, ensinando profissões e ajustando os desviados da bonança a produtividade e ao bem estar.

Amplios e largos tratado explicitam na Lei Oral (Mishná+ Guemará ou Guemarot) como integrar o humilde, o pobre, o desempregado ou sem profissão na sociedade evitando se humilhar. Por isso o foco já não é criticar a construção da marginalidade social, mas como corrigi-la.

A miséria na sociedade judaica tardo antiga e medieval é parte da realidade, tal como todas as sociedades, mas a liderança rabínica trata de criar tantas instituições de ajuda mutua, quanto inserir nas mentes dos membro de suas comunidades, que se tratando de um povo KaDoSH (separado /escolhido) tem que ser justo e ajudar os necessitados.

A semente profética será germinada. Mas esta formatação social é resistente através dos tempos, mas nos dois últimos séculos, os judeus se integram na sociedade “global” e perdem em parte, esta identidade milenar. Ao se integrar se tornam iguais aos ‘outros’ e precisarão reconstruir sua identidade social, criada pelos profetas e instilada por dois mil anos, como eixo do Judaísmo.

Ainda assim há permanências e continuidades, seja entre os judeus tradicionais, em suas comunidades, seja entre os progressistas

que se engajam em projetos, partidos e agrupamentos que visam melhorar as condições dos marginalizados.

Referências:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

CHOURAQUI, André. *Os homens da Bíblia*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

FELDMAN, S. A. Excluídos e marginalizados: profetismo bíblico e a questão da terra. *Dimensões*, Vitória, v. 23, p. 30-50, 2009.

FELDMAN, Sergio A. Rei ungido a Redentor da humanidade: a evolução do conceito de Messias. In: FELDMAN, Sergio A. *A Identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. v. 1. Vitória: Edufes, 2006.

FELDMAN, S. A. Concepções de poder na Bíblia Hebraica: contradições e projeções. In: FELDMAN, S. A. *Os impérios e suas matrizes políticas e culturais*. 1 ed. v. 1. Vitória/ Paris: Flor e Cultura, 2008, p. 19-35.

FELDMAN, S. A. Memória, Identidade e Mitos: a construção do conceito de monarquia na Bíblia Hebraica. In: FELDMAN, S. A. *História Antiga e medieval. Sonhos, mitos e heróis: memória e identidade*. 1 ed. v. 5. São Luis - Maranhão: UEMA, 2015, p. 327-340.

FELDMAN, S. A. Bíblia Hebraica. In: FELDMAN, S. A. *Dicionário de História das Religiões Antiga e Medieval*. 1 ed. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2020.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. 3 ed. São Paulo: A Girafa, 2003.

A doutrina política de Marsílio de Pádua no *Defensor Pacis*:

a influência aristotélica na origem racional da cidade e do poder civil

Talita Cristina Garcia¹

Marsílio de Pádua (1280 – 1343?) foi um cristão aristotélico que buscou em seu Mestre secular o caminho para encontrar a solução dos problemas de sua época. A necessidade da paz na Europa medieval do século XIV foi o que motivou e justificou a obra do paduano. Suas teses radicais, ou ousadas como afirma, o levaram não só à corte do imperador Luís IV, mas também à excomunhão pelo papa João XXII. Foi condenado justamente por suas fortes críticas ao papado.² No entanto, naquele momento, seus oponentes chamavam a atenção apenas para a extensão dos princípios aristotélicos que em nada se relacionava com o cristianismo. Gregório Piaia afirmou que essa ligação evidente com o Filósofo determinou o desinteresse pelas teorias políticas do primeiro discurso do Defensor da Paz ao longo do século XVII e que apenas no século XIX foram redescobertas.³

O pensador paduano entendeu a paz como o fim último da cidade ou reino, sua maior riqueza. A tranquilidade, fruto dessa paz, “residiria na boa organização da cidade, de acordo com a qual

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo - USP. Email: talitacgarcia@yahoo.com.br

² É interessante lembrar que Marsílio foi condenado pelas teses apresentadas no segundo discurso do Defensor da Paz que atacam diretamente o poder e os privilégios papais. As críticas mais relevantes do primeiro discurso aparecerão a partir do século XV, em um momento de repúdio à Aristóteles e à própria escolástica.

³ Cf. PIAIA, Gregório. A fortuna do Defensor da Paz. In: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

cada uma de suas partes desempenha totalmente as tarefas que lhe são peculiares”.⁴ No entanto, dada a necessidade de tratar da paz, verifica-se sua ausência. Por isso, como médico, Marsílio pretendeu diagnosticar e extirpar o mal de seu tempo.

Deste modo, como afirma Aznar,⁵ o paduano não se propôs a escrever um comentário acadêmico sobre a Política de Aristóteles, mas sim uma teoria para a realidade política vigente. Mas, Nederman (1995) adverte que muitos dos estudiosos de teoria política, apesar de perceberem essa devoção a Aristóteles como uma qualidade a ser elogiada, mais do que condenada, ainda concluem que o *Defensor da Paz* é um trabalho do aristotelismo medieval considerada a quantidade de citações do Filósofo no primeiro discurso da referida obra do paduano. E afirmam que Marsílio seria apenas mais um representante de uma prática geral dos autores da Idade Média de simplesmente seguir Aristóteles,⁶ limitando a importância política e filosófica do autor paduano.

Aristóteles foi a principal autoridade secular de Marsílio, pois apresentava argumentos racionais e demonstráveis. De acordo com Quillet,⁷ Marsílio citou a *Política* 90 vezes apenas no primeiro discurso. Não há dúvida de que o paduano seguiu a mesma estrutura silogística do aristotelismo medieval, mais ainda do aristotelismo árabe –⁸ já

4 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997, p. 77.

5 Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

6 Cf. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

7 Cf. QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue... Op. cit.*

8 Em passagem do *Defensor da Paz* Marsílio elogia a tradução árabe em detrimento da ocidental e faz referência a Averróis. “No entanto, a passagem acima transcrita é mais clara na tradução árabe”. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 122 [I, XI, §3].; PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the *Defensor Pacis*. In: Davis, H. W. C. (ed.). *Essays in History Presented to Reginald Lane Poole*. Oxford: Clarendon Press, p. 416 et seq., 1927. “was Aristotle, known through the ‘old Latin’ translations, both direct from the Greek, mainly dating from the thirteenth century, and from the Arabic. On one occasion in *Dictio I* the two (from the Greek and from the Arabic) are compared for a passage in the *Methaphysics*” e “*Averroes' Commentary* is cited once in *Dictio I*, referred to unnamed another time, and probably used a third”. QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin, 1970, p. 51-71.

que se afastou do tomismo –,⁹ mas isso não significa que essa foi uma devoção cega, acrítica ou sem frutos, pois Marsílio acreditava continuar a obra do Filósofo de onde ele parou:

o que (Aristóteles) disse nesse capítulo é evidente. Ninguém por si mesmo tem condições de descobrir a maior parte das artes práticas ou teóricas, isto é, especulativas, porque elas só se aprimoram através do auxílio de um precursor, cujos passos são seguidos.¹⁰

A esse respeito, Coldren ressalta que as citações de autoridades constituíam uma estratégia retórica em argumentos políticos medievais,¹¹ o que não deve ser confundido com uma genuína influência filosófica. Para ele, a confiança de Marsílio em Aristóteles reflete uma tentativa de calar a oposição afirmando consistência entre a sua obra e as da autoridade incontestável.

Sobre essa influência Bertelloni afirma que a partir da leitura dos textos aristotélicos, que contribuíram para sistematizar a teoria política medieval,¹² pode-se elencar três elementos teóricos fundamentais. O primeiro tem fundamento ético e foi herdado da filosofia grega: a teleologia dos atos humanos e da doutrina da felicidade como fim último do homem. Como consequência dessa teleologia havia a busca para fundamentar o fim último humano tanto em seu caráter natural como sobrenatural. Isso gerou fortes debates sobre a relação entre os dois fins: qual seria hierarquicamente o último fim, se um exclui o outro, se existe um único fim último do homem: ele seria natural ou sobrenatural? O segundo aspecto trata de um tema político e especificamente medieval: a existência de duas *potestates*, a espiritual e a temporal, bem como sua função de “conduzir o homem a um fim cuja natureza seja análoga a da natureza de cada *potestas*”.¹³ E o terceiro refere-se a “necessidade de

9 Cf. STRAUSS, Leo. Marsilius of Padua. In: MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

10 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 123.

11 COLDREN, Conal. Marsilius of Padua's Argument from Authority, a survey of its significance in the *Defensor Pacis*. *Political Theory*, v. 5, n. 2, 1977.

12 Cf. BERTELLONI, Francisco. La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. In: ARNAS, Pedro Roche. *El pensamiento político en la edad medi*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.

13 *Ibidem*, p. 7.

definir o status ontológico do poder temporal, de determinar sua função e de justificar sua relação com o espiritual¹⁴ fundamentando o surgimento da ordem política natural que Aristóteles chamou de *polis* e Marsílio de *regnum* ou *civitas*.

A reformulação da política clássica pelos medievais, ainda de acordo com Bertelloni, está relacionada com a reformulação do problema do surgimento e da natureza da *polis*,

a teoria política medieval atribuiu a Aristóteles uma concepção acerca do nascimento desta *civitas* ou Estado que, contudo, introduz na teoria política um novo significado de *civitas*, radicalmente diferente do aristotélico.¹⁵

Principalmente a partir de Tomás de Aquino a *civitas* passou a ser entendida por seu caráter natural e com finalidades apenas para este mundo. Mas associado a ela estava o domínio espiritual que visava o fim último do homem.¹⁶ Marsílio não escapou dessa discussão.

A relação do *Defensor da Paz* com a *Política* e a *Ética* é percebida nitidamente devido às inúmeras citações dessas obras no primeiro discurso, excetuando-se os capítulos VI e XVII. Foi a partir desses tratados de Aristóteles que Marsílio explicou a origem e evolução da cidade, bem como definiu quem era o cidadão. O entendimento desses conceitos será importante para a compreensão da concepção de poder, bem como sua origem.

É a vida na comunidade perfeita que dá aos homens tudo o que é necessário para viver bem. O paduano afirmou que o viver e o viver bem eram convenientes aos homens sob dois aspectos: o temporal e o espiritual. Mas que só trataria do terreno, já que sobre o celestial não há como comprovar sua existência. Deste modo, entendeu que a *civitas* teve sua origem na associação entre os seres humanos e para explicar sua evolução recorreu ao Filósofo¹⁷ afirmando que a primeira, e mais espontânea, associação aconteceu entre o homem e a mulher, e,

¹⁴ BERTELLONI, Francisco. La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad... *Op. cit.*, p. 8.

¹⁵ *Idem*. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, p. 04, jul./dez. 2005.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Ícone, 2007, p. 13 *et seq.*

desta união entre o casal resultou a propagação da espécie humana, a qual lotou inicialmente uma só casa. Quando passaram a acontecer outras uniões semelhantes, o número de homens aumentou de tal forma que uma casa não lhes foi suficiente para viver, sendo então obrigados a construir mais moradias, cujo conjunto recebeu o nome de povoado ou aldeia. Esta foi a primeira comunidade que existiu conforme se lê no livro acima referido.¹⁸

O “livro acima” ao qual a citação se refere é o primeiro livro da *Política* de Aristóteles, no qual o Estagirita afirmou que “toda cidade é uma espécie de associação, e que toda associação se forma almejando algum bem”,¹⁹ testemunhando a favor do paduano.

No capítulo III da primeira parte do *Defensor da Paz*, Marsílio discutiu sobre a origem da sociedade civil, bem como sua evolução. Ao afirmar que a primeira comunidade civil foi a aldeia tratou de diferenciá-la da família, então apresentada como a primeira associação entre os seres humanos. Essa diferença pautou-se na justiça civil ou na aplicação de regras sociais.

Marsílio afirmou que durante o tempo em que as pessoas viveram em uma só casa,²⁰ todos os seus atos foram regulados pelo homem mais velho, por este ser considerado o melhor juiz. No entanto, dado que a família se encontra no âmbito privado, “ao pai de família desta única residência era lícito absolver ou castigar as injustiças domésticas, segundo sua própria vontade e beneplácito”.²¹ Assim, o pai poderia julgar seu filho conforme sua autoridade arbitrária, como fez Adão ao julgar Caim. Porém, para evitar os conflitos entre os vizinhos da aldeia, primeira comunidade, foi necessário estabelecer uma reparação equitativa, pois o “ancião” não poderia mais agir de forma arbitrária,

na condição de chefe da primeira comunidade ou aldeia, [...] era de sua competência determinar para os habitantes do povoado o que era justo e útil, segundo uma lei quase natural e um ordenamento racional.²²

18 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 79.

19 ARISTÓTELES. *A Política... Op. cit.*, p. 13.

20 Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*

21 *Ibidem*, p. 79.

22 *Ibidem*.

Para o paduano, o corpo civil era formado a partir da associação do homem e da mulher e essa combinação resultou simplesmente na procriação, não na formação de uma comunidade, para ele as relações na casa eram apenas de parentesco, ou como afirma Nederman,²³ de casamento e nascimento. Fica então evidente que o que caracterizou a comunidade civil foi o uso de regras estabelecidas racionalmente e convenientemente a toda coletividade, dado seu caráter público. Enquanto na família, Marsílio afirmou que, “indiscutivelmente, não há justiça civil quando um pai tem de julgar seu filho”,²⁴ já que a vontade particular e arbitrária deste era a regra superior.

Outra questão se coloca aqui: a ‘vontade particular’. No capítulo V do *Defensor da Paz*, ainda no primeiro discurso, Marsílio apresentou e diferenciou os tipos de atividades ou paixões humanas. Ele afirmou que algumas dessas atividades ou paixões

provém de causas naturais sem ocorrer à intervenção da inteligência, pois acontecem através de diversificação dos elementos constituintes do nosso corpo, face à sua própria composição.²⁵

Este seria o caso da nutrição e da reprodução, bem como das atividades produzidas por elas. Seriam as ações humanas instintivas para a sobrevivência.

Mas existem outras atividades ou paixões que o paduano afirmara ser “geradas em nós e por nós mesmos graças às nossas faculdades cognitiva e volitiva”.²⁶ Essas ações podem ser denominadas imanentes ou transitivas. As atividades imanentes referem-se aos pensamentos, vontades ou inclinações “porque não passam de um agente para o outro e porque não são realizadas por algum dos órgãos externos ou pelos membros locomotores”.²⁷ Já as ações transitivas são forças que agem conforme o lugar e que

23 Cf. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent... Op. cit.*

24 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 80.

25 *Ibidem*, p. 88.

26 *Ibidem*, p. 88.

27 *Ibidem*, p. 88.

“podem ser realizadas neste mundo em proveito ou em detrimento ou prejuízo de outrem, por quem as pratica”.²⁸

Assim, a família para Marsílio não é necessariamente uma associação racional, já que foi instituída para a sobrevivência e é guiada pelas vontades arbitrárias do pai, chefe de família. Bertelloni afirmou que, para o paduano,

enquanto as comunidades anteriores a *civitas* apenas satisfazem o viver próprio de bestas e escravos, o bem viver equivale a uma vida propriamente humana na comunidade política, esta dota o homem do necessário para sua realização plena em todas as suas dimensões, ocupando-se inclusive das artes liberais, culminação da vida humana.²⁹

Para Marsílio, a racionalidade e o estabelecimento de regras para regular todas as ações humanas produzidas pela inteligência e pela vontade são algumas das características essenciais da *civitas*, “porque seus habitantes não vivem da mesma maneira que os animais ou servos”.³⁰ Ele afirma ainda que

os homens que não se acham acometidos por qualquer doença ou por um outro empecilho buscam naturalmente obter a vida suficiente e da mesma forma evitam e fogem igualmente do que os prejudica.³¹

Deste modo, o homem não tende naturalmente para a vida em comunidade, mas tende sim a suficiência da vida, ou como aponta Bertelloni,³² a *conservatio sui*.

É pela própria conservação que os homens se reúnem, por isso Marsílio explica:

o homem vem a este mundo nu e inerte, sendo afetado e sofrendo as influências da atmosfera e de outros elementos da natureza, de conformidade com o que ensina a ciência das coisas naturais. Por isso, a conveniência de se conhecer igualmente os diferentes meios

28 Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 89.

29 BERTELLONI, Francisco. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval... *Op. cit.*, p. 13 *et seq.*

30 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 82.

31 *Ibidem*, p. 82 *et seq.*

32 Cf. BERTELLONI, Francisco. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval... *Op. cit.*

e recursos para enfrentar os elementos adversos e superar os males que os mesmos porventura possam causar. Ora, esses meios de resistência comum só poderão vir a ser obtidos e operacionalizados mediante a cooperação, a união entre o maior número de pessoas que se reúnem e se auxiliam mutuamente. Por conseguinte, sempre é oportuno que os indivíduos se associem de modo a poder tirar proveito das habilidades pessoais de cada um e a evitar os prejuízos causados pelos fatores que lhes são adversos.³³

Nota-se aqui as palavras “conveniência” e “oportuno”. A *civitas* surgiu quando a experiência do homem aumentou e as regras ou maneiras de viver foram consolidadas, resultando na distinção entre as partes da cidade em relação às comunidades anteriores, formando claramente os grupos sociais.³⁴ Assim, a cidade marsiliana é uma criação eventual da vontade humana, entendida como uma descoberta da experiência e instituída pela razão em resposta às necessidades humanas.

Para Marsílio, a *civitas* é construído da razão humana. Ela é desejada pelos homens por sua conveniência, mas precisa ser engendrada pela razão. Assim, a cidade é concebida como a comunidade política constituída por um grupo de homens que necessitavam uns dos outros e que queriam se reunir. Reunir-se para alcançar sua finalidade última. A cidade ou comunidade política devia se organizar em função do viver bem.³⁵

Além do uso frequente da *Política* e da *Ética*, outras obras de Aristóteles são referenciadas pelos pensadores medievais, como a *Física* e *Metafísica*, principalmente para distinguir os diversos sentidos de ‘causa’ segundo o Estagirita. De acordo com Nederman,³⁶ esta era uma estratégia amplamente adotada pelos autores do medievo de adaptar os escritos especulativos ou naturais do Filósofo para resolver problemas políticos. Isso ocorria quando os tratados políticos de Aristóteles não respondiam aos problemas da sociedade medieval.

33 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 83 et seq.

34 *Ibidem*.

35 Cf. PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris: Desclée, 1989.

36 Cf. NEDERMAN, Cary. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory. *History of European Ideas*, v. 8, n. 1, 1987.

Devido a essa prática consagrada entre os pensadores medievais, Nederman afirma ainda que pode-se fazer referência a três importantes contribuições teóricas do uso dessas outras obras do Filósofo nos textos medievais:³⁷ (1) o estabelecimento de um princípio de limitação do poder de taxação do governo, cujo autores ora defendiam esse direito estabelecendo sua demarcação ora o apresentavam como abusivo e por isso um pecado; (2) a introdução de uma ordem única das formas de jurisdição inferior e superior para organizar e manter a estrutura política medieval, comparando o reino ao animal, cujas partes são constituídas de acordo com suas função, determinam um órgão central que tem autoridade sobre os demais; e (3) a descoberta de técnicas comparativas para a análise das nações-estado dada a variedade de sistemas políticos formados neste período na Europa.

Marsílio de Pádua foi um desses pensadores a utilizar a Filosofia Natural de Aristóteles para explicar a finalidade dos grupos sociais, a unidade numérica do governo em qualquer sociedade e também explicitar o objetivo do *Defensor da Paz*: revelar a causa singular da discórdia. Ele ainda tratou da hierarquia do poder coercivo e, de modo complementar a sua argumentação, da taxação do clero e pelo clero. O paduano afirmou que o Filósofo, em sua obra *Metafísica*, identificara as causas primeiras de sua época e retomara a problemática do conhecimento, preocupando-se em definir a ciência como conhecimento verdadeiro, capaz de superar os enganos da opinião e de compreender a natureza do devir. Assim, de acordo com Bertelloni,

entre os textos políticos da época, o *Defensor Pacis* (1324) de Marsílio de Pádua é o que melhor expõe um programa científico. Inspirado no programa científico aristotélico, seu propósito é ler os fenômenos políticos em termos de causalidade e resolver as relações entre esses fenômenos como relações causais. O conhecimento, segundo Marsílio, é um acesso programático às causas dos fenômenos. Por isso, o avanço discursivo do tratado, de cada momento conceitual ao seguinte, só se concretiza quando já foi aferida a causa que explica cada momento do discurso.³⁸

³⁷ Cf. NEDERMAN, Cary. Aristotle as Authority... *Op. cit.*

³⁸ BERTELLONI, Francisco. Quando a política começa a ser ciência (Antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV). *Analytica*, v.

As causas aristotélicas foram entendidas em quatro sentidos: a) causa formal seria a substância e essência das coisas, b) causa material, que, como o próprio nome diz, seria a matéria e o substrato, c) causa eficiente, representaria o princípio do movimento, e d) causa final, seria o fim e o bem, o fim da geração e de todo movimento.³⁹ E Marsílio fez a correspondência dessas causas com as questões correntes de seu momento histórico. De acordo com o que defendia em seu tratado político, a causa formal fora representada pelos hábitos da mente, a causa material pela humanidade, a causa eficiente fora apresentada como o legislador humano, e em raríssimas vezes o próprio Deus, e a causa final fora retratada pela paz, necessária à natureza humana,⁴⁰ acrescentou a estas a causa singular da discórdia.⁴¹ Sendo esta última causa inimiga da paz, Marsílio organizou seus argumentos de modo que pudesse destituir todo o poder adquirido pelo papado ao longo da história. Para isso, defendeu a existência de um único poder na sociedade medieval. Os capítulos XV e XVII da primeira parte do *Defensor da Paz* são fundamentais para compreender a argumentação marsiliana em relação à unidade de poder.

Conforme apresentado, Marsílio afirmara que os homens se associavam pela conveniência em obter a *conservatio sui*. A cidade, então, agrupava homens que tinham necessidade uns dos outros e que queriam reunir os meios que individualmente lhes faltariam para viver de maneira satisfatória. E, como apontou Pacaut, não se tratava de uma comunidade de aspirações morais, mas de interesses materiais. Portanto, sua organização não estava estabelecida sobre fundamentos metafísicos ou teológicos, agregada a um sistema mais

9, n. 1, p. 14, 2005.

39 ARISTÓTELES. *Metafísica*: texto grego com tradução ao lado. v. 2. Tradução e comentários de Giovanni Reale. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

40 Sobre o uso da teoria das causas aplicada por Marsílio Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.* [Discurso I, capítulos VI, VII e XV].

41 É entendida por Marsílio como “A opinião errônea de alguns bispos de Roma, segundo a qual Cristo lhes conferiu a plenitude de poder, e, talvez, o perverso desejo de governar que se atribuem, através da mesma, conforme declaram, consiste, portanto, naquela causa singular que afirmamos ser a geradora da inquietude ou discórdia para o reino ou cidade”. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 202 *et seq.*

vasto; tratava-se, antes, de uma associação racional, comparada pelo autor a um organismo vivo, inerente à natureza dos homens vivendo em sociedade.⁴²

Devido a sua formação em medicina, Marsílio estava familiarizado com a Filosofia Natural de Aristóteles e, por isso, a utilizava a partir de uma leitura médica, buscando estabelecer as causas para prescrever o melhor remédio às ‘doenças’ sociais de sua época. Por isso, a partir dessa referência afirmara que as cidades e seus grupos sociais – estabelecidos pela razão – se assemelhavam a um organismo vivo e tinham suas partes formadas de acordo com sua natureza. Assim,

com vista a mostrar essa adequação, [...] como o faz Aristóteles na obra intitulada *Sobre as partes dos animais*, [...] e também Galeno em seu tratado *Sobre a origem dos animais*, [...], defendemos a opinião, segundo a qual, através de determinado princípio ou causa motora – sendo ela a forma da matéria e dela estando separada, ou algo tendo a força geradora para produzir um organismo vivo – primeiramente, de conformidade com o tempo e a natureza, é formada uma parte do organismo vivo e nesta parte, uma força ou poder natural simultaneamente a um calor que age como princípio ativo. Esta força e este calor, afirmamos, tem uma causalidade universal ativa destinada a formar e a distinguir cada uma das outras partes do organismo vivo.⁴³

Nessa obra o Filósofo afirmou que sendo o animal constituído de várias partes, com funções próprias, seria necessário que houvesse um órgão central de autoridade no corpo para que este vivesse em harmonia. Esse órgão central era, para o paduano, o coração, considerado a causa motora e universal, destinada a formar e a distinguir as partes do todo. Enquanto nos animais essa causa seria o coração, analogamente, na cidade essa causa corresponderia ao governo.⁴⁴ Marsílio afirmou que do mesmo modo que o coração tem duas forças ou calores que o levam a cumprir sua finalidade, o governo – sendo o coração da cidade – também as têm. A *pars principans* tem sua força universal na lei, que o regula, e seu poder ativo seria “a autoridade para julgar,

42 Cf. PACAUT, Marcel. *La théocratie...* Op. cit.

43 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz...* Op. cit., p. 155.

44 *Ibidem*.

ordenar e executar as sentenças ou decretos concernentes ao útil e ao justo para a cidade”.⁴⁵

Por isso, tendo o governo por finalidade conservar a cidade, foi considerado por Marsílio, e corroborado por Aristóteles, como o ofício mais importante para a comunidade civil. Pois “se não houver governo, a comunidade civil não tem como sobreviver ou pelo menos se manter durante um espaço de tempo mais longo”.⁴⁶ Neste ponto uma importante questão parece se colocar a Marsílio: sendo a cidade construída da razão humana para sua conveniência, pode o poder ter sua origem em Deus?

O paduano resolvera essa questão afirmando existir duas causas que atuaram na instituição do governo. Uma que pode ser comprovada e compreendida pela inteligência, enquanto a outra não seria passível de demonstração racional.

Essa causa ou ação, através da qual se instituiu o grupo governante, os demais existentes na cidade e especialmente o sacerdotal, proveio imediatamente da vontade divina que a estabeleceu por meio de uma determinação específica, dada a uma pessoa singular, ou talvez por sua espontânea vontade.

Foi desta maneira que o livre-arbítrio divino estabeleceu o governo do povo israelita na pessoa de Moisés e de certos juizes que o sucederam e o sacerdócio, na pessoa de Aarão e de seus descendentes.⁴⁷

A instituição do poder pela vontade divina ocorreu em casos excepcionais e não pode ser comprovada racionalmente, apenas percebida pelos homens conforme os relatos no Antigo Testamento. Deus, enquanto causa imediata de todo poder, evidenciou sua vontade aos homens. Mas, como afirmou Marsílio, por algum motivo – cuja racionalidade divina não pode ser compreendida pela humanidade – Ele não procedera mais desta maneira. Então, a partir do Novo Testamento, a questão da origem do poder civil passa a ser fundamentada na seguinte passagem da *Epístola aos Romanos* (*Rm 13,1*): “Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois

45 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz...* Op. cit., p. 156.

46 *Ibidem*, p. 156.

47 *Ibidem*, p. 107 et seq.

não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus”.

Frente a uma nova postura em relação às Sagradas Escrituras, Marsílio fez uma análise literal do Novo Testamento e entendeu que a partir daí Deus passou a ser a causa remota de todo poder e a razão humana a sua causa imediata. Deste modo, o governo que fora estabelecido imediatamente pela razão não ocorreria pelo conhecimento evidente da vontade divina, e poderia ser comprovado pela inteligência. Para justificar essa dupla causalidade Marsílio afirmou:

Deus não age sempre de modo imediato, na maior parte dos casos e por quase por toda parte, Ele estabelece os governos por meio da razão humana, à qual conferiu liberdade para efetivar tal instituição.⁴⁸

Ao estabelecer Deus como causa remota do poder civil o paduano resolveu dois problemas. O primeiro em relação a sua fé, pois não negou que em última instância “todo poder vem de Deus”. E segundo não entrou em conflito com a sua teoria sobre a origem racional e conveniente da cidade, pois, deste modo, não negou a autonomia da ação humana: Deus deu liberdade aos homens para efetivar ou não tal instituição, sendo esta uma decisão racional que visava à manutenção da cidade e à própria vida suficiente da humanidade. Assim, todo poder era de origem humana, sendo que seu depositário não dispunha dele por princípios naturais; na realidade, toda autoridade era constituída: ela dependia do legislador e era legítima na medida em que agia conforme as regras impostas por ele.⁴⁹

Definida a origem racional do poder civil, o pensador paduano se dedicou à defesa da existência de um único poder, o civil. Marsílio iniciou o capítulo XVII da primeira parte do *Defensor da*

48 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz...* Op. cit., p. 108.

49 Cf. CUE, Juan Ramón García. Teoría de la ley e de la soberanía popular en el “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 43, p. 107-148, 1985. “En efecto, Marsilio participa plenamente de la idea medieval de que la fuente primera de toda autoridad es Dios, siendo su intermediario el pueblo, el cual delega en una parte del mismo tanto su función legislativa como electiva”. *Ibidem*, p. 134.

Paz apresentando a tese de que numa única cidade ou reino deveria haver apenas um único principado. Marsílio entendia essa unidade de governo não em relação ao número efetivo de pessoas, mas sim na unidade da ação ou atividade governamental. Deste modo, independe a quantidade numérica de pessoas, uma ou muitas, já que a unidade se mantém na função do governo. Mas, como afirmou o paduano,

se houver muitos em número ou espécie, tal como isto parece convir às grandes cidades, e em particular a um reino [...] aí deve haver então um supremo governante, a quem os demais estejam subordinados e por quem sejam dirigidos.⁵⁰

Esse governo supremo devia ser estabelecido a fim de manter a organização civil, pois a pluralidade de governo seria prejudicial à cidade ou reino.

Sendo assim, ele afirmou que se em uma cidade ou reino tivessem dois ou mais governantes com a mesma hierarquia haveria desordem social, pois essa pluralidade causaria maus julgamentos, estabeleceria preceitos deficitários em relação ao justo, e, além de não almejar o bem comum, os cidadãos não saberiam a quem obedecer caso as leis estabelecidas pelos governantes fossem contrárias. Logo, a existência de muitos príncipes levaria a cidade ou reino à luta, à divisão e finalmente a sua destruição, pois estes príncipes lutariam entre si e contra seus súditos.

Por isso a necessidade da hierarquia entre os poderes. Marsílio declarou que para que uma cidade fosse bem ordenada e alcançasse seu fim seria necessário ter um órgão regulador: o governo supremo. Esse poder deveria ser único em quantidade, um poder superior para guiar e organizar os inferiores; sendo exercido no controle racional das leis para proporcionar e suprir a suficiência e a autonomia do reino ou da sociedade civil, evitando o conflito e a guerra entre os indivíduos.⁵¹

50 MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 181.

51 *Ibidem*, I, XV, p. 152-161; MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. Editado por Richard Scholz (Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum, ex Monumenti Germaniae Historiciis, separatim editi). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933, p. 84-94.

Preocupado com seus opositores, Marsílio alegou que essa unidade não era natural, pois uma cidade ou reino só poderiam ser considerados unos em razão da própria unidade governamental, pela qual os demais grupos sociais são também estabelecidos.⁵² Sendo assim, conforme afirma Aznar, essa unidade seria política, pois está fundada sobre a vontade soberana da comunidade e, sendo essa a unidade originária, é “dela que nasce a unidade de governo, que é a unidade judicial e executiva”.⁵³

Deste modo, fica evidente que para o paduano a pluralidade é “supérflua e desnecessária”,⁵⁴ dado que um único principado governaria melhor a comunidade civil. Mas é importante ressaltar que a crítica à referida pluralidade de governo remete ao clero que, a época de Marsílio, tem interferido nos assuntos civis e se apoderado da jurisdição temporal. Razão pela qual o autor deixou claro que esta unidade não é requerida para os demais grupos, pois poderiam achar que teriam direito ao poder coercivo.⁵⁵ Por isso, retomando os argumentos de Aristóteles, o pensador paduano afirmou que uma cidade bem organizada deve ser idêntica a um organismo vivo composto de um único primeiro princípio que o dirige e move. Assim, a unidade numérica da cidade ou reino tratava-se efetivamente de uma unidade de ordem, não de uma unidade absoluta.

[Por isso, o paduano conclui que:] nenhum indivíduo singularmente considerado, pouco importa sua dignidade ou estado, tampouco qualquer grupo social, tem competência para exercer o governo ou uma jurisdição coerciva sobre quem quer que seja aqui neste mundo, a menos que a autoridade para tanto lhe tenha sido conferida imediatamente pelo legislador humano ou pelo Legislador Divino.⁵⁶

Marsílio de Pádua defendeu a supremacia do poder temporal, bem como a existência deste como o único poder, seria uma *reductio ad unum* a favor de um governo desvinculado da igreja.

52 Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*

53 AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder... Op. cit.*, p. 172.

54 Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.*, p. 185.

55 *Ibidem.*

56 *Ibidem*, p. 189.

O espiritual detinha, na visão do paduano, apenas um domínio restrito, com o objetivo único de controlar as paixões humanas.⁵⁷ O fato de o império pagar o dízimo ou ainda de o imperador ser coroado pelo bispo de Roma, eram apenas conveniências estabelecidas ao longo da história, não representavam assim, para Marsílio, nenhum caráter de superioridade ou primazia. Jeannine Quillet afirma que

Esta conclusão é dirigida, sem dúvida, contra qualquer tentativa de ingerência do clero e do papado nos assuntos temporais. A autoridade política é una e indivisível: como tal, é a melhor garantia de paz. Vemos que este capítulo, teórico na aparência, é na realidade profundamente polêmico. É baseado nestas demonstrações que Marsílio vai desmontar, no *Segundo Discurso*, o sofisma da plenitude de poder pontifícia e os abusos que disso resultam. O *Defensor Minor* insiste igualmente sobre a necessidade de unidade e unicidade do governo.⁵⁸

Foi, pois, no capítulo XVII, que o paduano deu os primeiros indícios de seu polêmico entendimento sobre a existência de um poder civil único e pleno, possibilitando a conclusão, no segundo discurso, de que a esfera espiritual não passa de um domínio moral sem poder de coerção sobre nenhum indivíduo.

O segundo discurso de sua obra gerou muitas polêmicas ao circular entre os intelectuais de seu tempo. O Defensor da Paz e seu autor foram condenados pelo papa João XXII em 23 de outubro de 1327 na bula *Licet iuxta doctrinam*. E todas as teses apresentadas nessa bula eram referentes ao segundo discurso e aos ataques diretos deste ao poder e aos privilégios papais. O conteúdo do primeiro discurso não é sequer citado.⁵⁹

Marsílio de Pádua conseguiu defender a liberdade secular das decisões humanas, abandonando o providencialismo dessas

57 Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz... Op. cit.* [I, XVII e II, IV-V]; AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder... Op. cit.*

58 MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. Paris: J. Vrin, 1968, p. 163.

59 Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder... Op. cit.*, p. 82 et seq; TURLEY, Thomas. The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the Defensor Pacis. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, p. 47-64.

questões, ao mesmo tempo em que defendeu o retorno à Igreja Primitiva e o fim da corrupção na cúria romana. Assim, Marsílio foi um intelectual gerado pelo seu contexto, não está desvinculado deste, pelo contrário: escreve para o seu século, para personagens reais. Fez uso de seu discurso com uma clara finalidade prática, na comunicação com seus interlocutores os convoca para a ação, para a luta contra o que considera o grande mal de seu tempo.

Referências:

Fontes primárias

Obras de Marsílio de Pádua

MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. Editado por Richard Scholz (Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usum Scholarum, ex Monumenti Germaniae Historicis, separatim editi). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933.

MARSILIO DA PADOVA. *II Difensore della Pace*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri; traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta; testo latino a fronte. 2 volumes. Milano: BUR rizzoli, 2009.

MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. Paris: J. Vrin, 1968.

Outras fontes primárias

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Ícone, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: texto grego com tradução ao lado. Tradução e comentários de Giovanni Reale. 2 ed. v. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Fontes secundárias

AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

BERTELLONI, Francisco. La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. In: ARNAS, Pedro Roche (ed.). *El pensamiento político en la edad medi*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.

BERTELLONI, Francisco. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, p. 01-29, jul./dez. 2005.

BERTELLONI, Francisco. Quando a política começa a ser ciência (Antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV). *Analytica*, v. 9, n. 1, p. 13-38, 2005.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

COLDREN, Conal. Marsilius of Padua's Argument from Authority, a survey of its significance in the Defensor Pacis. *Political Theory*, v. 5, n. 2, p. 205-218, 1977.

CUE, Juan Ramón García. Teoría da la ley e de la soberanía popular en el "Defensor Pacis" de Marsilio de Padua. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 43, p. 107-148, 1985.

NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

NEDERMAN, Cary. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory. *History of European Ideas*, v. 8, n. 1, p. 31-44, 1987.

PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris: Desclée, 1989.

PIAIA, Gregório. A fortuna do Defensor da Paz. In: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997, p. 41-59.

PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the Defensor Pacis. In: Davis, H. W. C. (Ed.) *Essays in History Presented to Reginald Lane Poole*. Oxford: Clarendon Press, p. 405-420, 1927.

QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin, 1970.





(27) 3376-0363

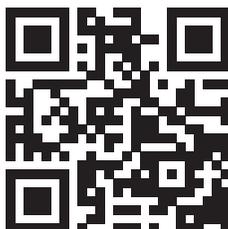


facebook.com/EditoraMilfontes



[@editoramilfontes](https://instagram.com/editoramilfontes)

Conheça mais sobre a Editora Milfontes. Acesse nosso site e descubra as novidades que preparamos para Você.
Editora Milfontes, a cada livro uma nova descoberta!



Este impresso foi composto utilizando-se as famílias tipográficas
Cormorant Garamond.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



Editora Milfontes

2021

Diante das incontáveis funções da História, em suas múltiplas espacialidades e temporalidades, nos apropriamos da Idade Média enquanto objeto de reflexão, produção de conhecimento e desnaturalização de prejuízos e preconceitos que, por séculos e milênios, foram perpetuados, transformados e mantidos em vigor sob a tutela de supostos discursos fundantes de poder e bem estar/ordem social. Enquanto grupo de estudos, nos propomos a questionar o passado, refleti-lo e utilizá-lo como suporte para o entendimento dos problemas do presente - sem quaisquer pretensões anacrônicas. Nos últimos anos, vivenciamos conflitos e incertezas de grande envergadura, os quais engendraram, nas mentes e corações de muitos, terríveis receios quanto ao nosso tempo. De fato, vivemos tempos difíceis! A história reflete, ontem e hoje, a condição humana e as consequências de suas ações. Cabe a nós compreendê-la, evidenciá-la e passar adiante suas lições.

Esta obra, fruto de anseios e esforços coletivos, segue, tal qual suas irmãs anteriores, uma mesma proposta e objetivo: decifrar, ressignificar e difundir o conhecimento histórico em benefício de realidades menos intolerantes, segregadoras e desiguais.

LETAMIS

www.editoramilfontes.com.br

ISBN: 978-85-94353-95-5



9 788594 353955