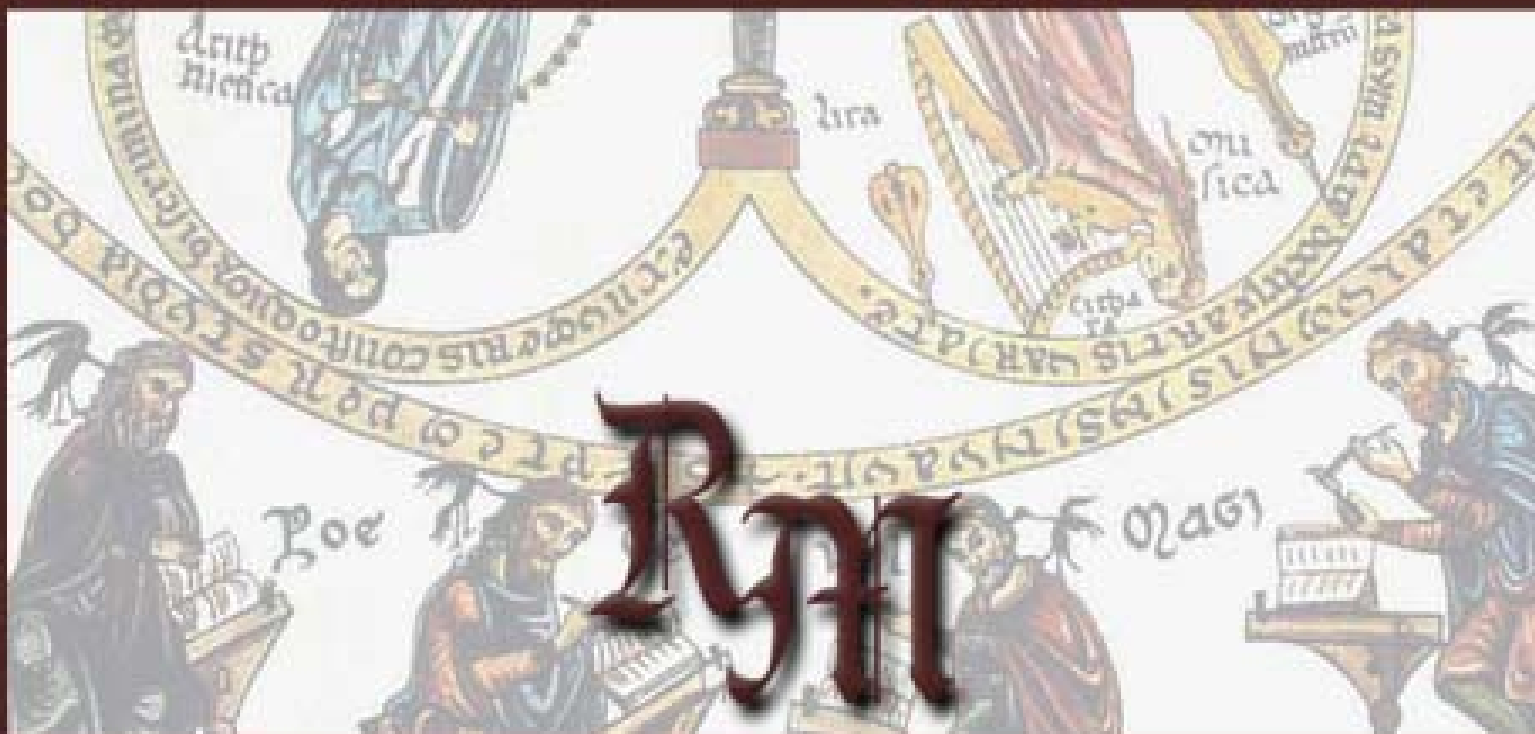


Vol. 1 - 2012



# Medievalis



Nielim

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média  
(UIFRJ)

MEDIEVALIS

2012/1

Ano 1

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média/UFRJ

MEDIEVALIS

2012/1

**Ano 1**



**MEDIEVALIS 2012/1 – Ano 1**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ**

*Reitor:* Prof. Dr. Carlos Antônio Levi da Conceição

**FACULDADE DE LETRAS – FL**

*Diretor:* Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eleonora Ziller Camenietzki

**DEPARTAMENTO DE ANGLO-GERMÂNICAS**

*Chefe:* Prof. Dr. Luiz Barros Montez

**NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS EM LITERATURA DA IDADE MÉDIA – NIELIM**

**EDITORES**

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior

**Conselho Consultivo:**

Prof. Dr. Klaus Militzer – Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. John Greenfield – Universidade do Porto

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ingrid Kasten – Freie Universität Berlin

Prof. Dr. José Rivair Macedo – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa – Universidade Federal do Espírito Santo

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Comissão Editorial**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Angélica Varandas – Universidade de Lisboa

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriana Maria de Souza Zierer – Universidade Estadual do Maranhão

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elisa Abrantes – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas – Universidade Federal Fluminense

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Daniele Gallindo Gonçalves – Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Prof. Dr. Marcelo Pereira Lima – Universidade Federal da Bahia

Profa. Dr<sup>a</sup>. Monica Amim – Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Serviços Técnicos**

Bruna Damiana de Sá Mottinha

Hiram Alem

# SUMÁRIO

POR UM EDITORIAL DE APRESENTAÇÃO .....	15
Álvaro Alfredo Bragança Júnior	
RITUAL E LITERATURA: <b>GREGORIUS</b> DE HARTMANN VON AUE. ....	17
Daniele Gallindo Gonçalves Silva	
OS SÁBIOS TOLOS A BORDO DA BARCA – UMA CRÍTICA À SOCIEDADE EUROPEIA EM <b>A NAU DOS TOLOS</b> DE SEBASTIAN BRANT .....	29
Felipe André Gomes Santos	
AS RELAÇÕES DE LANCELOTE DO LAGO COM AS VÁRIAS FACES DO FEMININO EM <b>A DEMANDA DO SANTO GRAAL</b> .....	40
Francisco de Souza Gonçalves	
A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA E NARRATIVA: ALGUMAS REFLEXÕES TEÓRICAS E SUA REPERCUSSÃO NA ESCANDINAVÍSTICA MEDIEVAL .....	51
Johnni Langer	
REFERÊNCIAS AO <b>CORPO</b> : UMA ANÁLISE COMPARATIVA EM DOCUMENTOS DO SÉCULO VII..	63
Alex Silveira Oliveira	
Rodrigo dos Santos Rainha	
<b>A NAU DAS LOUCAS</b> DE JOSSE BADE: A LOUCURA E O PECADO GUIADOS PELOS CINCO SENTINDOS .....	71
Úrsula Antunes dos Santos	
RUNAS, <b>GALDR</b> E <b>SEIDR</b> : UM BREVE ESTUDO SOBREA REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA DAS PRÁTICAS DE MAGIA DA CULTURA NÓRDICA MEDIEVAL .....	79
Tiago Quintana	
VERDADE INTUITIVA E VERDADE ABSTRATIVA: O INDIVIDUALISMO (BURGUÊS INCIPIENTE) NA CRISE DA ESCOLÁSTICA .....	88
Vinicius Bandera	

**POR UM EDITORIAL DE APRESENTAÇÃO**  
**REVISTA MEDIEVALIS**

Álvaro Alfredo Bragança Júnior

Coordenador Geral do NIELIM

Faz ano e meio que um grupo de orientandos em pesquisa se reuniu pela primeira vez com o intuito de aprofundar ainda mais as discussões teóricas e práticas acerca da Idade Média e suas manifestações discursivas, especialmente as literárias. Espaços geográficos como a Inglaterra, Alemanha – sem entrarmos em considerações profundas acerca da aplicabilidade dos nomes dessas nações ao medievo – e temporalidades distintas, da Tardoantiguidade à Idade Média Tardia, configuraram a criação do NIELIM – Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literaturas da Idade Média, cujo veículo de expressão de sua produção intelectual é a **Revista Medievalis**.

A publicação deste periódico, com periodicidade semestral, e via hipertexto, vai ao encontro da preocupação que norteou a criação do NIELIM, qual seja, a possibilidade de mais rápida e eficientemente alcançar um maior número de estudantes e interessados no mundo medieval em seus diversos momentos históricos. Talvez, por isso, a **Revista Medievalis** em seu primeiro número ainda se apresente modesta em número de artigos, mas segura em relação à qualidade dos mesmos.

Premissa central para a criação de nosso canal de reflexões é o conceito de Interdisciplinaridade. Em um momento, no qual o fomento a grupos de pesquisa integradores de diversas áreas do saber é sempre mais estimulado, encontramos no Discurso uma ferramenta teórico-metodológica para o trabalho conjunto entre alunos-pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento. Embora voltada preferentemente para os graduandos das áreas de Letras e História, a **Revista Medievalis** abre-se do mesmo modo para a Filosofia, Arte, Música, por exemplo, com o objetivo precípua de aglutinar pesquisas e debates que tenham o texto literário, no sentido mais amplo de *litterarius* - como ponto de partida.

Neste número inaugural encontram-se o saber professoral e o saber em construção. O artigo do professor Johnni Langer trata da relação entre História e Narrativa dentro da Escandinavística medieval, levando os leitores a um quadro panorâmico profundo das discussões sobre esse campo de pesquisas.

A contribuição da professora Daniele Gallindo versa sobre o binômio Ritual e Literatura, aplicado à obra **Gregorius** do trovador Hartmann von Aue, valorizando a importância da análise dos elementos constitutivos do ritual para a Medievalística.

Continuando no campo da Escandinavística encontra-se o texto de Tiago Quintana, que aborda questões ligadas às práticas de magia no mundo nórdico medieval, exemplificadas em excertos textuais de sagas e poemas.

Dois trabalhos debruçam-se sobre o pensamento medieval em fins do século XV. O primeiro, de Úrsula Antunes dos Santos versa sobre a obra **A nau das loucas**, de autoria de Josse Bade, em que a figura feminina é vista como elemento pervertor do mundo. No segundo artigo, Felipe André Gomes Santos analisa a representação dos “sábios-tolos” em uma xilogravura da obra **Das Narrenschiff** (A nau dos insensatos), que influenciou o escrito de Bade.

Francisco de Souza Gonçalves pesquisa também sobre o universo feminino em seu ensaio, centrado na perso-

nagem Lancelote do Lago em **A demanda do Santo Graal**.

Com uma temporalidade diferente – a Alta Idade Média -, Rodrigo dos Santos Rainha e Alex Silveira Oliveira refletem em seu texto conjunto acerca do discurso eclesiástico sobre o *corpo*, em fontes documentais do século VII.

Um estudo sobre Filosofia medieval é composto por Vinicius Bandera ao analisar os conceitos de *verdade intuitiva* e *verdade abstrativa* dentro da Escolástica nos séculos XIII e XIV.

Os presentes artigos podem variar com relação ao grau de aprofundamento das pesquisas, porém reafirmamos que o objetivo da **Revista Medievalis** é tornar-se um veículo à disposição dos graduandos, graduados e pós-graduandos para apresentação de idéias e formulação de debates acadêmicos, com vistas à preparação gradativa de futuras medievistas. Letras, História e Filosofia estão aqui representadas.

Talvez rememos contra a corrente, que impinge a professores doutores a obrigação de publicações em Periódicos com classificação **Qualis A** ou **B**, mas somos de opinião que a formação de um pesquisador e o desenvolvimento intelectual do mesmo deve começar pela base, a graduação, e por isso seguimos esse caminho, com um grupo de orientandos, a publicar esta revista. Afinal de contas, acreditamos como atesta Antonio Houaiss em prefácio à **Sagarana**, de João Guimarães Rosa,

**“Cada um dá de si o melhor, para que, depois, o melhor possa ser melhorado por outrem”.**





## RITUAL E LITERATURA: *GREGORIUS* DE HARTMANN VON AUE.

Daniele Gallindo Gonçalves Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Nas últimas décadas, a Medievalística tem assistido à uma inflação de contribuições no que tange à temática do ritual. São trabalhos vários que versam sobre toda e qualquer manifestação ritualística. Pretendemos, desse modo, revisitar as discussões acerca do ritual no meio acadêmico alemão e *a posteriori* apresentar uma análise de rituais representados na obra *Gregorius* de Hartmann von Aue.

**Palavras-chave:** Ritual – Literatura em Médio-Alto-Alemão – *Gregorius*

**Abstract:** In the last decades the Medieval Studies have witnessed an increase of contributions regarding the thematic of the ritual. There are several works that deal with all and any manifestation of ritual. This article, therefore, revisits the discussions about the ritual in the German academic field and, subsequently, it presents an analysis of rituals represented in the work of *Gregorius* by Hartmann von Aue.

**Keywords:** Ritual – Literature in Middle High German – *Gregorius*

Graças às pesquisas desenvolvidas pelo historiador alemão Gerd Althoff<sup>2</sup>, a Medievalística assistiu na última década o ressurgimento dos Estudos Ritualísticos. Em uma perspectiva histórica, a observação de um determinado ritual proporciona imagens diversificadas de poder no período medieval. No campo literário, percebe-se um interesse maior nas representações e formas de encenação dos rituais. Como textos, os rituais permitem a interpretação de um sistema cultural de determinada época, pois estes produzem o contexto e são ao mesmo tempo parte deste. Destarte, os rituais tornam-se legíveis através de textos e, por isso, podem ser lidos como um texto no qual diferentes discursos podem ser filtrados e formalizados. Sendo assim, como formulado por Corinna Dörrich, “a concreta performance de um ritual [pode] ser considerada como um constructo cultural”<sup>3</sup> (DÖRRICH, 2002: 6). Neste sentido, tanto os rituais quanto a literatura são construções sociais que se encontram em processo contínuo de troca (DÖRRICH, 2002: 141). Os rituais encenados na literatura representam, portanto, ações simbólicas e constituem uma ordem inerente ao texto.

1 Doutora em Germanistik/ Ältere Deutsche Literatur (Germanística/Literatura Alemã Antiga) pela Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

2 Vgl. ALTHOFF, Gerd. Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit. In: *FMSSt* 27 (1993), S. 27-50; ALTHOFF, Gerd. Die Kultur der Zeichen und Symbole, *FMSSt*, 36. 2002, pp. 1-17; ALTHOFF, Gerd. Empörung, Tränen, Zerknirschung. ‚Emotionen‘ in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, *FMSSt*, 30, 1996, pp. 60-79; ALTHOFF, Gerd. Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters, *FMSSt*, 31, 1997, pp. 370-389.

3 “die konkrete Performanz eines Rituals als kulturelles Konstrukt betrachtet werden”.

De acordo com Christoph Wulf e Jörg Zirfas, um ritual tem funções primordiais que o distingue de ações corriqueiras<sup>4</sup> e que, no decorrer dos anos, sempre foram mencionadas dentro dos estudos acerca dessa temática. Rituais são de ordem comunitária na medida em que ordenam a vida em comunidade, têm o poder de gerar ordem, funcionam como um processo de identificação, pois (re)definem e articulam papéis sociais, fomentam a memória e a projeção do futuro, dissolvem conflitos, são ações mágicas, pois transcendem a realidade, criam novas realidades, e possibilitam, ainda, a anulação das diferenças, em sua maioria, socioculturais.

Conforme a abordagem teórica dos autores, um ritual possui oito aspectos fundamentais que o definem dentro de uma dimensão performática, sendo estes: “produção da realidade, performance dramática, o lúdico, o sagrado, corporeidade, mimesis, regras e poder”<sup>5</sup> (WULF/ZIRFAS, 2004b: 86-91).

Um ritual cria outra realidade, visto que se trata de uma ação performática, pois a performance é um ato “reflexivo, constativo e constitutivo”<sup>6</sup> (WULF/ZIRFAS, 2004b: 86). Para Christoph Wulf, os rituais não são somente ações performáticas, pois também no cotidiano encontramos várias situações de encenação e performance. No entanto, os rituais figuram como as formas mais importantes de ações performáticas (WULF, 2005: 87, 92). A realização de um ritual gera um significado específico, que fora deste contexto não tem qualquer validade. Neste sentido, um ritual não somente modifica a realidade que o cerca, criando uma nova realidade, como também os seus participantes organizam e interiorizam uma nova ordem.

O aspecto lúdico permite, por outro lado, a variação do ritual na medida em que esse se insere em um contexto rígido e fixo. Contudo, Wulf e Zirfas afirmam que esse lúdico não deve ser entendido apenas como uma ‘brincadeira’, mas também como um lúdico que possui um aspecto de seriedade, “que guarda um certo limite, e assim é capaz de associar exigência com o voluntariado, a solidariedade com a individualidade, mas também a afirmação com a idiosincrasia e a crítica”<sup>7</sup> (WULF/ZIRFAS, 2004b: 87). Assim sendo, na utilização de elementos mais flexíveis “convergem poder e normatividade com crítica e contingência”<sup>8</sup> (WULF/ZIRFAS, 2004b: 87). Dentro de seu caráter sagrado, deslocado de uma cotidianidade, o ritual possibilita a organização e constituição de uma realidade coletiva.

A parte material de um ritual se dá corporalmente. Independentemente do conceito de corpo aqui adotado<sup>9</sup>, não se pode negar que, dentro de uma abordagem performática, este possui um papel

---

4 Através da expansão do conceito de ritual para inúmeros contextos, tornou-se mais complexa uma única e uniforme definição do mesmo. Toda e qualquer ação repetida no tempo e espaço pode ser interpretada, desta forma, como um ritual. Citamos aqui como exemplo os almoços de domingo em algumas famílias brasileiras, que corriqueiramente são definidos pelos membros destas como um ritual. Visando esse tipo de discussão acerca do caráter de um ritual, Christoph Wulf e Gunter Gebauer propõem dois conceitos distintos, a saber, *Ritualisierung* e *Ritual*. Segundo os autores, *Ritualisierung* está relacionada ao conceito de formas de ação social e, embora possua elementos do ritual como “Formalität, Fixierung e Wiederholung” (GEBAUER/WULF, 1998: 150), ainda não pode ser compreendido como um ritual convencional, pois lhe falta um caráter institucionalizado e de cristalização social. Esse seria o caso do exemplo supracitado, pois embora definido como um ritual pelos participantes, um almoço estaria mais para uma *Ritualisierung*.

5 “Erzeugung von Wirklichkeit, Szenische Aufführung, das Ludische, das Heilige, Körperlichkeit, Mimesis, Regeln und Macht”.

6 “reflexiv, konstativ und konstitutiv”.

7 “der gewisse Grenzen wahrt, und so Pflicht mit der Freiwilligkeit, die Solidarität mit der Individualität, aber auch die Affirmation mit Idiosyncrasie und Kritik zu verknüpfen in der Lage ist”.

8 “konvergieren Macht und Normativität mit Kritik und Kontingenz”.

9 O conceito de corpo adotado pelos autores oscila entre o instrumental teórico de Norbert Elias, que pensa o corpo dentro de um processo civilizador, daí o termo *zivilisierter Körper*; as pesquisas empreendidas por Michel Foucault sobre a disciplina, *disziplinierter Körper*; as leituras de Mary Douglas sobre a questão simbólica, *Körper als Symbol* e todo o aporte conceitual desen-

decisivo, pois através dele são encenadas todas as diferenças (sociais, culturais, de gênero dentre outras) e nele é incorporada toda a ordem social. É através do corpo que toda a encenação toma forma. Portanto, um ritual pode ser compreendido como um processo mimético. *Mimesis*<sup>10</sup>, no sentido atribuído pelos referidos autores, configura-se como a capacidade criativa de imitar, como uma ação imediata e não consciente. Os atos só podem configurar-se como miméticos se forem: movimentos retomando outros; encenações corporais que contenham aspectos de representação; e uma ação autônoma ou que se relacione com outros atos ou universos culturais. Nesse sentido, “[c]om a ajuda de processos miméticos ocorre o desenvolvimento de um conhecimento prático e relevante às ações, de uma *hexis* e de um *habitus* corporais”<sup>11</sup> (WULF/ZIRFAS, 2004b: 89).

As regras englobam um *a priori* moral, bem como o conceito de sagrado o faz, difundindo, desse modo, um caráter normativo aos seus participantes. Neste sentido, um ritual enquadra-se em estruturas de poder<sup>12</sup>.

Assim sendo, compreender um ritual como uma ação performática implica na observação de uma encenação corporal mimética determinada temporal e espacialmente, que irá auxiliar na assimilação de estruturas socioculturais tais como a língua. Neste sentido, Christoph Wulf assevera que o corpo se transforma em uma “Memória da Cultura”<sup>13</sup>, pois nele são incorporados todas e quaisquer “normas e valores, esquemas e estratégias”<sup>14</sup> (WULF, 2005: 94).

Tendo em vista o arcabouço teórico utilizado por Wulf e Zirfas, que prima pela metodologia do diálogo interdisciplinar, podemos aferir que os rituais

fazem uso de objetos significativos, recursos simbólicos e arranjos gestuais e cênicos significativos e criam, guardam e modificam a sociedade. [...] Rituais operam como encenação do corpo, como atos simbólicos, como representação estética e como evento ético. Eles são gerados, transferidos e formados em processos miméticos; eles têm efeitos individuais e sociais profundos e são baseados na alteridade; eles formam relações sociais e oscilam entre conflito e integração<sup>15</sup> (GEBAUER/WULF, 1998: 137).

---

volvido por Pierre Bourdieu sobre *Habitus e Kapital, Körper als Kapital*. Para uma leitura introdutória sobre essas categorias ver GUGUTZER, Robert. *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript, 2004.

10 *Mimesis* é um dos conceitos centrais para compreender a teoria de Christoph Wulf e Gunter Gebauer, os quais dedicaram um volume inteiro ao tema. Para tanto ver WULF/GEBAUER (1992).

11 “[m]it Hilfe dieser mimetischen Prozesse erfolgt die Herausbildung eines praktischen, handlungsrelevanten Wissens, einer körperlichen Hexis und eines leiblichen Habitus”. Ressaltamos aqui os dois vocábulos utilizados em alemão para expressar a relação *hexis* e *habitus*: para *hexis*, os autores optam por *körperlich* e para *habitus*, pelo adjetivo *leiblich*. Ambos em língua portuguesa correspondem ao termo corporal. De acordo com o pensamento de Helmuth Plessner, o ser humano é *Leib* (corpo) e tem *Körper* (corpo), ou seja, *Leibsein* corresponde a existência biológica, orgânica e *Körperhaben* refere-se a forma instrumental de se lidar com o *Leibsein*, reflexividade (PLESSNER, 1975). Contudo, tendo em vista que Wulf e Zirfas utilizam-se de categorias pensadas por Bourdieu (mais especificamente os conceitos de *hexis* e *habitus*), o *habitus* está relacionado ao *Leib*, ou seja, à estrutura generativa interior profunda. Na *hexis*, o lado pessoal é combinado com o social. Sendo assim, fica estabelecida a relação direta com *Körper*, isto é, posturas e movimentos corporais externos perceptíveis adquiridos duradouramente.

12 “O poder dos processos performativos tem o efeito da incorporação de estruturas de poder através da estruturação e constituição do mundo e da percepção, ele cria um *habitus* que se expressa em estilos de vida específicos, bem como no reconhecimento de autoridades e hierarquias.” (“Die Macht performativer Prozesse hat den Effekt der Einverleibung von Machtstrukturen durch Strukturierung und Konstituierung von Welt und Wahrnehmung; sie erzeugt einen Habitus, der sich ebenso in spezifischen Lebensstilen ausdrückt wie in der Anerkennung von Autoritäten und Hierarchien”, WULF/ZIRFAS, 2004b: 90).

13 “Gedächtnis der Kultur”.

14 “Normen und Werte, Schemata und Strategien”.

15 “bedienen sich signifikanter Objekte, symbolischer Mittel und aussagekräftiger gestischer und szenischer Arrangements und schaffen, erhalten und verändern Gesellschaft. [...] Rituale wirken als Inszenierung des Körpers, als symbolische Handlungen,

Tendo em vista as conceituações acima expostas, resta-nos, portanto, apresentar e observar quais os rituais encontrados na obra *Gregorius*<sup>16</sup> (Gr) bem como analisar como estes são construídos discursivamente pelo narrador.

\* \* \*

A história narrada por Hartmann sobre a vida do papa Gregorius é marcada por sucessivas iniciações – aqui no sentido van gennepiano de ritos de passagem – acompanhadas de suas respectivas fases: separação, transição e incorporação (VAN GENNEP, 2005/1909: 21). Fazendo parte dessas iniciações, encontramos subsequentes e repetidos ritos, nos quais a constelação das personagens são involtas, tais como: partidas ou despedidas, chegadas ou saudações, atos de nomeação (no sentido de dar nome/nomear como batismos e a ascensão ao trono de Pedro), penitências e casamentos. Embora outras personagens também tenham sua existência influenciada por rituais, essa análise focará a personagem principal da narrativa: Gregorius. No decorrer da mesma, Gregorius passa por três grandes ritos de iniciação, sendo eles a saída da vida de seminarista para a de cavaleiro, a passagem de caval(h)eiro para penitente e a passagem de penitente para papa. Todas essas iniciações incluem três etapas distintas de acordo com o esquema van gennepiano acima descrito.

Gregorius, fruto de um incesto entre irmãos, é deixado em um cesto no mar pela mãe<sup>17</sup> – em uma forma ritualizada de despedida – acompanhado de uma placa (Gr 734-739), na qual estão inscritas “as informações sociais essenciais, sobre as quais a identidade da criança primeiro se constitui”<sup>18</sup> (SCHMITT, 2002: 139), do pedaço de seda que o encobria (Gr 710-712) e de vinte moedas de ouro (Gr 713-718), que por sua vez também remetem a sua origem nobre-cortês. O cesto com a criança aporta após “duas noites e um dia”<sup>19</sup> (Gr 939) em uma ilha, na qual havia um mosteiro. O cesto é entregue ao abade, que descobre uma criança, até o momento sem nome, a qual será criada pelo pescador. Sendo assim, o abade forja uma falsa identidade para a nobre criança como filho de pescadores, para possibilitar sua integração à comunidade da pequena ilha (apenas o abade e os dois pescadores que encontram o cesto sabem a verdadeira identidade da criança (Gr. 1054-1055). Contudo, não há integração sem que antes o pequeno seja devidamente nomeado e apresentado à comunidade através do batismo<sup>20</sup> – o primeiro sinal de reconhecimento que lhe é dado. O narrador não fornece maiores als ästhetische Aufführung und als ethisches Geschehen. Sie werden erzeugt, transferiert und in mimetischen Prozessen gestaltet; sie haben individuelle und gesellschaftliche Tiefenwirkungen und sind auf Alterität bezogen; sie gestalten soziale Beziehungen und oszillieren zwischen Konflikt und Integration”.

16 O texto será citado de acordo com a edição crítica HARTMANN VON AUE. *Gregorius*. Tübingen: Max Niemeyer, 2004 (ATB 2). No corpo do artigo, seguem as traduções realizadas por nós e nas notas de rodapé o trecho retirado da referida edição. *Gregorius* foi compilado por Hartmann von Aue entre 1185 e 1200, baseado na legenda em francês antigo *La vie du pape Grégoire* (1150) (WOLF, 2007: 95).

17 Nessa passagem, Hartmann retoma o motivo narrativo de Ex. 2,1-4., modificando-o significativamente. A mãe de Moisés o esconde por três meses, enquanto a mãe de Gregorius esconde, além do nascimento da criança, a gravidez. Por medo de que o filho seja morto pelo Faraó, a mãe de Moisés lança-o ao rio. Contudo, a mãe de Gregorius não tem porque temer pela vida do recém-nascido; a preocupação desta é sua honra e, por conseguinte, a da criança. Seu maior temor é a maculação da linhagem.

18 “die wesentlichen sozialen Angaben, über die sich die Identität des Kindes zunächst konstituiert”.

19 “zwein nehten und einem tage”.

20 A criança é conduzida ao *toufe* (aqui podemos traduzir como ao batismo ou a pia batismal). Como asseverado por Adolf Reinle, na tradição cristã ocidental, o batismo por imersão é substituído pelo batismo por aspersão, adquirindo as pias batismais um papel importante (REINLE, 2003: 493). De acordo com Leo Scheffczyk, no ato de batizar há também “o interesse com os efeitos internos do sacramento [...]: redenção do pecado, concessão de graça e de virtudes, integração em Cristo e entrada no reino de

detalhes sobre a forma como o batismo se dá, fato este que pode remeter ao conhecimento do público acerca de um batismo cristão (Gr. 1134-1136). A nomeação – “*Grêgôrius*” (Gr 1136) – contudo, não basta “para determinar sua identidade”<sup>21</sup> (MÜLLER, 2007: 254), pois o nome além de não conter referências a sua linhagem nobre, cria uma relação planejada de parentesco com o abade e, conseqüentemente, a pré-progamação de uma vida religiosa, pois nas palavras do abade: “[...] depois de agora / me tornar seu pai espiritual,/ gostaria muito para sempre,/ pela salvação da minha alma,/ de tê-lo como meu filho/ pois este foi abençoado”<sup>22</sup> (Gr 1138-1143).

Aos seis anos de idade, Gregorius é entregue pelo pescador que o criara ao abade para que sua educação religiosa comece<sup>23</sup>. Como num rito de iniciação, a criança ganha novas roupas (Gr 1158-1163) e com isso incorpora um novo *status*; o de um seminarista.

Por volta dos quinze anos, Gregorius descobre não ser filho de pescadores, fato que já se deixava notar no corpo do rapaz, como expresso pelo narrador: “todos que o viam,/ afirmavam/ que entre pescadores/ nunca nasceu/ um jovem tão abençoado”<sup>24</sup> (Gr 1273-1277). Há uma dissonância entre o pertencimento social momentâneo e a ascendência real, o que resulta numa posterior crise de identidade da personagem, pois esse será motivado a buscar suas raízes, ou seja, a vida cortês-caval(h)eiresca. Gregorius precisa, portanto, romper com a vida religiosa – prevista pelo abade – e deixar o ambiente da ilha, com a finalidade de dedicar-se a cavalaria. A passagem é marcada não apenas fisicamente pela despedida entre Gregorius e o abade (Gr 1813-1824), mas também espacialmente, pois o jovem precisa sair do ‘limite religioso’ e adentrar o ‘universo cortês’, passagem esta marcada pela viagem pelo mar. A água torna-se um elemento importante tanto nesta cena quanto no momento em que a mãe lança a criança ao mar (Gr 179), pois ela marca o início de uma mudança, tendo assim, seu significado físico de espaço limítrofe atrelado ao significado simbólico de entre-espaço e espaço de passagem: “ela resguarda o espaço sagrado [...] do âmbito profano, fortalece o homem na mentalidade do *contempus mundi* e alivia a observância do mandamento da *stabilitas loci*”<sup>25</sup> (ERNST, 2002: 100-101).

Não basta, entretanto, nascer em meio cortês, ou seja, ser de linhagem cortês, visto que um caval(h)eiro também precisa da devida educação e do reconhecimento e fama adquiridos através de vitórias em torneios. Novamente, a entrada em uma outra fase – a incorporação de uma nova identidade – é corporalmente marcada pela mudança da vestimenta e pela aquisição de elementos materiais necessários: “Para ele foi preparado um navio,/ e tudo foi carregado/ com o que precisasse para viver:/ comida, seu ouro, suas vestimentas”<sup>26</sup> (Gr 1809-1812).

Ao aportar nas terras de sua mãe, sua terra originária, Gregorius oferece sua ajuda como *soldenære*<sup>27</sup> (Gr 1868-1876) e é reconhecido pelos locais como alguém de prestígio devido as suas vestes e sua aparên-

---

Deus” (“das Interesse an den inneren Wirkungen des Sakramentes [...]:Tilgung der Sünde, Gewährung der Gnade und der Tugenden, Eingliederung in Christus und Eingang in das Reich Gottes”, SCHEFFCZYK, 2003: 497).

21 “zur Bestimmung seiner Identität”.

22 “[...] sít ich nú hie/sín geistlich vater worden bin,/ durch mínes heiles gewin/ sô will ich ez iemer hân/ (ez ist sô sæliclich getân)/ vil gerne an mínes kindes stat”.

23 Segundo Volker Mertens, a entrega da criança para a educação religiosa corresponde ao processo da *Oblatio pueri* (MERTENS, 2008: 852), embora na regra beneditina estejam expressas maiores formalidades para todo o processo (cf. *Benedicti regula* Cap. 59).

24 “die liute dem knappen jâhen,/ alle die in gesâhen,/ daz von vischære/ nie geborn wære/ dehein jungelinc sô sælden rích”.

25 “[...] es den sakralen Raum [...] gegen den weltlichen Bereich abschirmt, den Menschen in der Gesinnung des *contempus mundi* bestärkt und das Einhalten des Gebotes der *stabilitas loci* erleichtert”.

26 “Ein schef wart im gereite,/ dâ man im an leite/ zem líbe volleclichen rât/ spíse, sîn golt, sîne wât”.

27 Caval(h)eiro/guerreiro pago. Cf. CONTAMINE, 2003: 2030-2032.

cia, sendo aceito prontamente no ambiente cortês (Gr 1877-1881). Sua primeira aceitação vem dos locais e a segunda, a mais importante para que esse seja agregado ao universo cortês, advém da soberana. Gregorius é recebido, portanto, em um ritual de saudação<sup>28</sup>. Todavia, é o treinamento diário (Gr 1898-1995), isto é, a incorporação completa do *habitus* cavale(h)iresco, que possibilitará a integração completa da personagem naquela sociedade. Como aprendiz de caval(h)eiro, o jovem encontra-se em um estágio liminal<sup>29</sup>, pois deixara de ser seminarista e ainda não fora por completo reconhecido como caval(h)eiro.

A missa assistida antes do torneio (Gr 2080-2083) é um ritual recorrente nos romances cortesês e figura como uma preparação espiritual para os trabalhos corporais. Como motivo narrativo das épicas cortesês, o caval(h)eiro precisa vencer o torneio para ganhar o reconhecimento e a fama necessários. A vitória do torneio (Gr 2165-2170), que se manifesta textualmente como um rito de iniciação para a personagem<sup>30</sup>, possibilita, por conseguinte, a total aceitação social de Gregorius através da legitimação de seu *status* como caval(h)eiro, bem como sua ascensão através do casamento com a soberana (Gr 2231-2243).

Porém, o que aos olhos da corte é alegria, se transforma em tristeza no isolamento para Gregorius. A vida a portas fechadas é marcada pela repetição diária de gestos de aguda dor. Em uma grande penitência, a personagem chora, ora e mortifica-se ao ler a placa em que está inscrito o pecado de seus pais. O agora soberano vive uma angústia paralela a sua alegria; uma situação liminal de mortificação, na qual ele se despe de sua identidade como senhor/caval(h)eiro cortês e incorpora o *status* de um penitente (Gr 2282-2289; 2301-2302; 2306-2308; 2321-2322; 2390-2394). Esse ato ritualizado e secreto de mortificar-se possui tanto um lado físico, que nega o corpo, quanto um lado psíquico, que aflige a alma. O desvelamento desse segredo pela aia que o vê em seu quarto (Gr 2329-2470) conduz à revelação de um fato até então oculto: Gregorius além de esposo da soberana é seu filho; “sendo assim, justamente a penitência não é expiação para o primeiro incesto, mas pretexto para o desvelamento do segundo”<sup>31</sup> (MÜLLER, 2007: 157). O questionamento sobre sua ascendência implica para Gregorius na dubiedade de sua existência, que tanto para ele quanto para sua mãe/esposa consiste em um enigma: ele tem certeza que é de linhagem nobre, ela ainda duvida de que ele seja seu filho.

O segundo incesto desestabiliza a ordem aparente, que é mantida pela incorporação da identidade de soberano, e que no texto é apresentada como frágil, pois Gregorius sofre em segredo. O primeiro incesto teve consequências para todos: os amantes são obrigados a se separar e se desfazer do fruto de seu pecado e o reino é posto em uma situação de calamidade. Já no segundo, as consequências são maiores para o protagonista, pois “[a] paz sobrevive a sua catástrofe pessoal e não está mais ameaçada na época de sua mãe” (MÜLLER, 2007: 105)<sup>32</sup>.

---

28 De acordo com Corinna Dörrich, em documentos medievais podemos reconhecer quatro funções dos rituais de saudação (Begrüßungsritualen), sendo estas: “a garantia da paz e da benvolência”, “a demonstração e legitimação de posição e status social”, “respeito”, demonstração de “cortesias e formas cultivadas do convívio social” (“die Versicherung von Friede und Huld”, “die Demonstration und Bestätigung von sozialem Rang und Status”, “Ehrerbietung”, “Höflichkeit und kultivierte Formen des gesellschaftlichen Umgangs”, DÖRRICH, 2002: 54-63).

29 O conceito de liminaridade ou estado/estágio liminal foram cunhados por Victor Turner. Como definida por Turner, “liminaridade representa o ponto-médio de transição em uma sequência de status entre dois pontos” (“liminality represents the midpoint of transition in a status-sequence between two points”, TURNER, 1975: 237).

30 Segundo Joachim Bumke, a “entrega da espada” (Schwertleite) é o ato, diríamos aqui rito, que consolida a passagem do jovem ao caval(h)eiro (BUMKE, 1977, 102). Contudo, em *Gregorius* não encontramos esta menção, o que pode indicar, por um lado, que embora Hartmann evoque imagens cortesês, seu foco desloca-se para o sentido religioso que deseja atribuir ao texto. Por outro lado, ao ser “vestido” como caval(h)eiro, Gregorius não possui qualquer relação física direta com um nobre da corte que pudesse lhe passar a espada, apenas com o abade, o qual lhe mune caval(h)eiro (aqui no sentido de conceder os instrumentos necessários).

31 “so ist gerade die Buße nicht Sühne für den ersten Inzest, sondern Anlaß für die Aufdeckung des zweiten”

32 “[d]er Friede [...] überdauert seine persönliche Katastrophe und ist zu Lebenszeit der Mutter nicht mehr gefährdet”.

Gregorius decide, então, se isolar do mundo, negando toda e qualquer relação com o universo cortês por meio da incorporação completa da identidade de um penitente e asceta, como expresso pela personagem:

Eu também quero diante Dele fazer penitência

Senhora, minha querida mãe

estas serão para sempre

minhas últimas palavras a ti.

Espero que sejamos conduzidos a isto

que Deus ambos ao mesmo tempo

em seu reino conduza.

Eu não a verei nunca mais<sup>33</sup>

(Gr 2736-2747).

Mais uma vez, o começo de uma nova fase é marcado pela troca das vestimentas – ele despe-se dos hábitos cortesês e veste-se com as roupas e maneiras de um medicante (“*dürftigen gewande*”, Gr 2750) – e por uma nova passagem pela água – limite entre o universo laico e a floresta, ambiente relacionado ao eremitismo<sup>34</sup>, um entre-espaço, um espaço liminal (STROHSCHNEIDER, 2000: 109-110). Esta passagem marca não somente o distanciamento do mundo cortês desestabilizado, no qual o corpo conduziu a alma ao pecado, mas também o retorno ao universo religioso, onde ainda é possível a salvação. Destarte, o caminhar com os pés descalços pela água (Gr 2766-2767) remete a um novo batismo, que possibilita à personagem uma nova vida. Nesta cena, o papel simbólico relacionado à água é o de “doação, transmissão de forças espirituais”, como doadora de “benção e, com isso, purificação e renovação do espírito e da alma e salvação”<sup>35</sup> (SCHNEIDER, 2003: 2061). Essa transição espacial tem consequências corporais para a personagem: o outrora belo e cortês Gregorius transmuta-se no “sem vida” – aquele que mal vive (“*der lîplöse man*”, Gr 2773), o que também se refere a uma “rejeição de sua corporeidade”<sup>36</sup> (CHRISTOPH, 1982: 216) –, no “penitente”<sup>37</sup> (Gr 2780), remetendo, portanto, à incorporação da identidade por ele almejada.

Embora Gregorius tenha decidido se transformar em um penitente, sua aparência ainda não se modificara por inteiro. Na descrição do encontro com um pescador, fica nítida a discrepância entre a identidade já incorporada pela personagem e a identidade percebida através de seus gestos e de seu corpo, pois “este ainda carrega os sinais de sua vida anterior abastada, porque este é branco, cuidado, de boa figura, ileso e sobretudo bem alimentado”<sup>38</sup> (SCHMITT, 2002: 148). Neste momento, Gregorius pode ser interpretado novamente

33 “ich wil im ouch ze buoze stân:/ vrouwe, liebiu muoter mîn,/ diz sol diu jungist rede sîn/ die ich iemer wider iuch getuo./ wir suln ez bringen dar zuo/ daz uns noch got gelîche/ gesamene in sînem rîche./ ich engesihe iuch niemer më”.

34 Na tensão entre natureza e cultura, a floresta representa um “mundo estranho, que fica fora de uma natureza determinada e domesticada pela mão humana, que como ›mundo secundário‹ ameaça a civilização” (“fremde Welt, die außerhalb der von menschlicher Hand bestimmten, domestizierten Natur liegt, der als ›Nebenwelt‹ die Zivilisation bedroht”, SCHNYDER, 2003: 288).

35 “Vermittlung von geistigen Kräften”, “Segen und damit seel[isch]-geistige[r] Reinigung und Erneuerung sowie Erlösung”.

36 “rejection of the corporeal self”.

37 “riuwesære”.

38 “dieser trägt noch die Zeichen seines ehemals wohlhabenden Lebens, da er weiß, gepflegt, gut gewachsen, unverletzt und vor allem gut ernährt ist”.

como uma figura liminal, pois guarda marcas do passado deixado para trás – o corpo ileso – e a incorporação total da nova identidade por ele escolhida ainda não é visível exteriormente – somente roupas e os pés descalços. O pescador o considera, portanto, um mentiroso. Contudo, sua esposa visualiza “um bom homem”<sup>39</sup> (Gr 2843), convencendo o marido a ajudá-lo. Na hora do jantar, o pescador, mais uma vez, enfatiza as características cortesias ainda visíveis no corpo da personagem através de observações como bochechas avermelhadas, corpo bem alimentado, pés e pernas ilesos, cabelos cuidados, braços e mãos brancos e sem maiores marcas (Gr 2906-2934). Percebemos, aqui, que o pescador parte de uma imagem virtual por ele criada do que seja um penitente, que por sua vez contrasta com o que ele vê momentaneamente em Gregorius. Em reação as observações do pescador, Gregorius narra que acabara de iniciar sua penitência – que virara as costas ao mundo há apenas três dias (Gr 2963) – e que pretende executá-la ou sobre um escolho ou em uma caverna (“*einen wilden stein oder ein hol*”, Gr 2973). As palavras de Gregorius tocam o pescador de tal forma, que este resolve auxiliá-lo, conduzindo-o até o escolho, ajudando-o a subir e amarrando suas pernas com uma corrente<sup>40</sup>, das quais joga a chave fora (Gr 3006-3014).

Por conta da noite passada em vigília e oração, Gregorius tem que ser despertado pela esposa do pescador. Na pressa, ele se esquece de levar consigo sua placa, o que se torna uma grande metáfora para compreendermos que a personagem deixa para trás tudo o que o faria lembrar-se de sua identidade anterior. Novamente, a água é o espaço de passagem, que possibilita a Gregorius a exclusão social completa sobre o escolho e a realização de sua penitência. Por “dezessete anos”<sup>41</sup> (Gr 3131), Gregorius vivencia esse estágio liminal de penitente, vestindo somente um “cilício”<sup>42</sup> (Gr 3112) e alimentando-se da água que jorra da pedra (Gr 3123). Excluído do convívio social e imerso em sua mortificação, a personagem é caracterizada pelo narrador como pobre e desamparada („[d]er arme Grêgôrius“, Gr 3101; „der gnâdenlôse man“, Gr 3130). A mortificação do corpo pode ser analisada neste texto como um processo ritual de apagamento através das deformações das características mundanas visíveis no corpo e de incorporação gradual de um novo *status*. Percebemos aqui o *topos* da *formosa deformitas* (MICHEL, 1976: 86-89) ou seja, a deformação do corpo embeleza a alma

Com a morte do Papa, a cadeira de Pedro fica vaga e a busca por um novo chefe da Igreja tem início. Desta forma, o narrador apresenta a escolha do novo Papa de forma idealizada e ritualizada, pois ao não entrar em consenso, todos decidem orar para uma revelação divina. Dois sacerdotes em oração ouvem “a voz de Deus”<sup>43</sup> (Gr 3173), avisando que o próximo Papa se encontra por dezessete anos sobre um escolho em Aquitania e se chama Gregorius (Gr 3180-3186). No caminho para Aquitania, os núncios encontram o pescador, que reconhecendo se tratar de pessoas distintas os recebe alegremente (Gr 3261-3263). Como em outras narrativas cortesias, a ceia pode ser interpretada como o rito ideal de recepção. Sobre a mesa é servido o peixe fresco capturado pelo anfitrião. Ao partir o peixe, mais um milagre ocorre: dentro deste está a chave que o pescador arremessara ao mar após atar Gregorius (Gr 3294-3304). Todavia, o pescador não acredita em outro milagre, ou seja, que o penitente esteja vivo depois de tantos anos exposto ao tempo e sem alimento. Para os núncios, tudo é possível para Deus.

---

39 “ein guot man”.

40 Volker Mertens ressalta que “a corrente de pé é um instrumento típico de penitência como correntes e cotas de malha. Ela agrilhoa o penitente a um local, para que ele não possa utilizar sua liberdade de nobre” (“Die Fußschelle ist typische Bußwerkzeug wie Ketten und Kettenhemden. Sie fesselt den Büsser an einen Ort, damit kann er von der adligen Freizügigkeit keinen Gebrauch machen” (MERTENS, 2008: 870).

41 “sibenzenen jâr”.

42 “ein hærin hemedē”.

43 “diu gotes stimme”.



Ao chegarem ao escolho, encontram uma figura desfigurada, um homem mortificado pelo tempo, um verdadeiro mártir. O narrador aponta através da *descriptio ex negativo* dois tipos de mártires: aqueles que fazem parte das lendas, que após mortificações e torturas ainda possuem uma bela imagem e um corpo imaculado, e aqueles mártires reais, representados na figura de Gregorius, do qual o corpo se encontra deformado<sup>44</sup>. As deformidades corporais demonstram, portanto, o grau elevado de sua mortificação, a ponto de sua identidade nobre-cortês ser completamente neutralizada; ele ultrapassara “sua identidade mundana”<sup>45</sup> (SCHMITT, 2002: 152). Gregorius é retirado nu do escolho – seu corpo nu simboliza um retorno metafórico ao estado originário de pureza – e vestido com “uma batina”<sup>46</sup> (Gr 3655) – uma iniciação simbólica em seu novo *status* religioso.

Mais três sinais de sua santidade são apresentados na narrativa. Gregorius pergunta pela placa que esquecera no local de pernoite, sendo informado que a cabana desabara duas semanas após ele deixar o local e fora queimada pelo pescador (Gr 3706-3721). Entretanto, Gregorius milagrosamente encontra a placa intacta (Gr 3730-3735). A placa possui um novo significado para a personagem. Esta,

agora, não é mais o símbolo indefinido de sua ascendência nobre, mas sim lembrança de seu nascimento em pecado. A placa escondida sob erva-daninha (*unkrût*) e lixo (*mist*) (3729) representa o núcleo indestrutível da existência humana perante Deus. O que a placa narra, não tem mais significado algum<sup>47</sup> (MÜLLER, 2007: 256-257).

A personagem passa, então, a ser chamada por todos de “um homem santo”<sup>48</sup> (Gr 3739). No caminho para Roma, mais dois acontecimentos reafirmam sua santidade: o tocar dos sinos e a cura de muitos doentes. Três dias antes de sua entrada na cidade os sinos começam a tocar, um rito de anúncio da chegada do novo Papa (Gr 3753-3760). Ainda no caminho, Gregorius cura milagrosamente muitos enfermos (Gr 3773-3784).

Em Roma, Gregorius é recebido com toda alegria, pois “nunca se investira um papa/ que para as feridas da alma/ houvesse um médico melhor”<sup>49</sup> (Gr 3790-3792). Através do reconhecimento social, Gregorius incorpora completamente a identidade de Papa santo, maior cargo na hierarquia eclesiástica. Seu novo *status* lhe permite uma nova autoridade baseada no poder espiritual.

\* \* \*

Tendo em vista a análise anteriormente exposta dos rituais contidos na obra *Gregorius*, podemos perceber duas relações entre a literatura e o ritual, uma direta e outra que se estabelece indiretamente.

---

44 Para um quadro comparativo com os dois tipos de mártires ver SILVA, 2011: 236.

45 “seine weltliche Identität”.

46 “phäfllich[en] kleit”.

47 “jetzt nicht mehr unbestimmtes Zeichen seiner adligen Herkunft ist, sondern Erinnerung an seine sündige Geburt. Die unter *unkrût* und *mist* (3729) verborgene Tafel repräsentiert den unzerstörbaren Kern menschlicher Existenz vor Gott. Was die Tafel erzählt, hat jetzt keine Bedeutung mehr”.

48 “ein sælic man”.

49 “nie bâbest gesat/ der baz ein heilære/ der sêle wunden wære”.

A relação direta entre literatura e ritual, discutida por Wolfgang Braungart em seu livro *Ritual und Literatur*, aponta para o fato de que ambas são ordenadoras de significado, pois estas possibilitam experimentar uma ordem semântica e estética. Braungart assevera ainda que os textos literários são construídos ritualisticamente, ou seja, “solene, rigorosa, especialmente baseados em repetições”<sup>50</sup> (BRAUNGART, 1996: 17). Para corroborar tal hipótese, o autor centra suas discussões em quatro argumentos. O primeiro deles aponta para a característica lúdica da literatura e para a rigidez – no sentido de normatividade – do ritual, que não necessariamente se apresenta como inerente a ambos, podendo assim variar: “Nem a literatura e arte são livres apenas ludicamente, nem o ritual é somente o lugar da heteronímia e da compulsividade”<sup>51</sup> (BRAUNGART, 1996: 19). O segundo aponta para o fato de as raízes das expressões culturais estarem intimamente ligadas ao culto e ao ritual (BRAUNGART, 1996: 20). No terceiro aspecto, o autor assevera o papel dos rituais como “formas de enfrentamento simbólico, autorrepresentação simbólica e autointerpretação de um grupo social ou sociedade”<sup>52</sup> (BRAUNGART, 1996: 19), características essas que aproximam a literatura do universo ritualístico. Por fim, o quarto aspecto aponta para a conexão direta entre o texto literário e elementos do ritual, pois “não se pode pensar o texto literário, ao contrário, sem elementos rituais”<sup>53</sup> (BRAUNGART, 1996: 27).

Por outro lado, a relação indireta entre ritual e literatura dá-se no âmbito do texto literário em si, uma vez que se pode reconhecer em sua estrutura a presença de determinados rituais ou de temáticas relacionadas diretamente à compreensão de um ritual. Sendo assim, o ritual passa a ser mais um elemento da análise literária, através do qual se empreenderá uma investigação, a fim de que se compreenda o porquê da presença daquele determinado ritual no texto literário e as possíveis interpretações socioculturais do ritual nesse determinado contexto. Cenas como ritos religiosos – dentre eles a missa anterior ao duelo, a procissão até a entrada em Roma e o tocar dos sinos anunciando a entrada de Gregorius na cidade –, ritos de passagem – como o batizado, o casamento e as sucessivas trocas de vestimentas que marcam a incorporação de um novo *status* – e outras várias ocasiões – como as recepções e despedidas e a cavalaria –, podem ser analisadas à luz não apenas de elementos de análise e crítica literárias, mas, também, através de um aporte teórico que permita interpretá-las como rituais cristalizados socialmente que são representados dentro do texto literário. A representação textual de um ritual como verdade construída permite, portanto, a releitura das práticas rituais dentro de determinada sociedade. Concluimos assim “que não somente um esboço específico propagado pelo texto de um ritual pode ser considerado como construção da realidade, mas também a concreta performance de um ritual como um constructo cultural”<sup>54</sup> (DÖRRICH, 2002: 6).

Em ambas as relações, a literatura é interpretada como uma prática cultural, pois “incorpora um aspecto central do lado material da cultura, isto é, das formas de expressão mediais, através das quais uma cultura se torna observável”<sup>55</sup> (NÜNNING, 2008: 406-407). Na perspectiva cultural, a literatura funciona, portanto, como um facilitador da comunicação, sendo os textos literários interpretados como “mídia das memórias comunicativas e culturais”<sup>56</sup> (VOBKAMP, 2008: 80).

---

50 “feierlich, streng, besonders auf Wiederholungen aufbauend”.

51 “Weder sind Literatur und Kunst nur spielerisch frei, noch ist das Ritual nur Ort von Heteronomie und Zwanghaftigkeit”.

52 “Formen symbolischer Bewältigung, symbolischer Selbstdarstellung und Selbstinterpretation einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft”.

53 “Der literarische Text ist nun umgekehrt ohne rituelle Elemente nicht denkbar”.

54 “daß nicht nur ein spezifisch textvermittelter Entwurf eines Rituals als Konstruktion von Wirklichkeit, sondern auch die konkrete Performanz eines Rituals als kulturelles Konstrukt betrachtet werden kann”.

55 “verkörpert einen zentralen Aspekt der materialen Seite der Kultur bzw. der medialen Ausdruckformen, durch die eine Kultur beobachtbar wird”.

56 “Medien des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses”.

## Bibliografia

- BRAUNGART, Wolfgang. **Ritual und Literatur**. Tübingen, Max Niemeyer, 1996.
- BUMKE, Joachim. **Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert**. Heidelberg: Carl Winter, 1977.
- CHRISTOPH, Siegfried. **Guilt, Shame, Atonement, and Hartmann's Gregorius**, *Euphorion*, 6, 1982, pp. 207-221.
- CONTAMINE, Philippe. Söldner, -wesen. I. Abendländischer Westen. In: **Lexikon des Mittelalters**. Vol. VII. München: DTV, 2003, pp. 2030-2032.
- DÖRRICH, Corinna. **Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- ERNST, Ulrich. **Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen, legendarische Strukturen, Überlieferung im geistlichen Schrifttum**. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2002 (ORDO 7).
- GEBAUER, Gunter/ WULF, Christoph. **Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft**. Hamburg: Rowohlt, 1992.
- GEBAUER, Gunter/ WULF, Christoph. **Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt**. Hamburg: Rowohlt, 1998.
- HARTMANN VON AUE. **Gregorius**. Tübingen: Max Niemeyer, 2004 (ATB 2).
- MERTENS, Volker. Kommentar Gregorius. In: HARTMANN VON AUE. **Gregorius. Der arme Heinrich**. *Iwein*. Text und Kommentar. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 2008 (DKV TB 29), pp.779-877.
- MICHEL, Paul. «Formosa deformitas». Bewältigung des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur. Bonn: Bouvier, 1976.
- MÜLLER, Jan-Dirk. Höfische Kompromisse. **Acht Kapitel zur höfischen Epik**. Tübingen: Max Niemeyer, 2007.
- NÜNNING, Ansgar. Art. „Kulturwissenschaft“. In: NÜNNING, Ansgar (ed.). **Metzler Lexikon. Literatur und Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe**. Stuttgart, Weimar, J. B. Metzler, 2008, 405-408.
- PLESSNER, Helmuth. **Die Stufen des Organischen und der Mensch**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975 (Götschen 2200).
- REINLE, Adolf. Taufbecken, Taufstein, Fünfe. In: **Lexikon des Mittelalters**. Vol. VIII. München: DTV, 2003, pp. 493-494.
- SCHEFFCZYK, Leo. Taufe. I. Christliche und Heterodoxe Lehre. In: **Lexikon des Mittelalters**. Vol. VIII. München: DTV, 2003, pp. 495-498.
- SCHMITT, Kerstin. Körperbilder, Identität und Männlichkeit im „Gregorius“. In: BENNEWITZ, Ingrid/

- KASTEN, Ingrid. **Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur.** Münster: LIT, 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), pp. 135-155.
- SCHNEIDER, Herbert. Wasser. Symbolik, ›Element‹, Liturgie und Volkskunde. In: **Lexikon des Mittelalters.** Vol. VII. München: DTV, 2003, pp. 2060-2062.
- SCHNYDER, Mireille. **Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- SILVA, Daniele G. G. **“mit wachen und mit gebete,/ mit almuosen und mit vasten”. Die Kasteiung des Fleisches in den Werken Hartmanns von Aue und Wolframs von Eschenbach.** Bamberg: University of Bamberg Press, 2011 (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften 7) (no prelo).
- STROHSCHNEIDER, Peter. Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘. In: HUBER, Christoph/ WACHINGER, Burghart/ ZIEGELER, Hans-Joachim. **Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters.** Tübingen: Max Niemeyer, 2000, pp. 105-133.
- TURNER, Victor. **Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society.** Ithaca, London: Cornell University Press, 1975.
- VAN GENNEP, Arnold. Übergangsriten (Les rites de passage). 3<sup>a</sup> edição. Tradução de Klaus Schomburg e Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt am Main: Campus, 2005.
- VOßKAMP, Wilhelm. Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. In: NÜNNING, Ansgar/ NÜNNING, Vera (ed.). **Einführung in die Kulturwissenschaften.** Stuttgart, Weimar, J. B. Metzler, 2008, 73-85.
- WOLF, Jürgen. **Einführung in das Werk Hartmanns von Aue.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- WULF, Christoph. **Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual.** Bielefeld: transcript, 2005.
- WULF, Christoph/ ZIRFAS, Jörg. Performativen Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals. In: WULF, Christoph/ ZIRFAS, Jörg (ed.). **Die Kultur des Rituals. Inszenierung. Praktiken. Symbole.** München: Wilhelm Fink, 2004a, pp. 7-45.
- WULF, Christoph/ ZIRFAS, Jörg. Performativität, Ritual und Gemeinschaft. Ein Beitrag aus erziehungswissenschaftlicher Sicht. In: HARTH, Dietrich/ SCHENK, Gerrit Jasper (ed.). **Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns.** Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 2004b, pp. 73-93.



## OS SÁBIOS TOLOS A BORDO DA BARCA – UMA CRÍTICA À SOCIEDADE EUROPÉIA EM *A NAU DOS TOLOS* DE SEBASTIAN BRANT

Felipe André Gomes Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como finalidade expor um pouco da sociedade “alemã”, sobretudo o sistema universitário e os estudantes, no fim da Idade Média através da sátira escrita pelo alsaciano Sebastian Brant (1457-1521) em sua maior obra, *Das Narrenschiff*.

**Palavras-chave:** Literatura dos Tolos, Sebastian Brant, xilogravura, sátira, Sacro Império Romano Germânico

**Zusammenfassung:** Das Ziel dieses Beitrags ist es, die „deutsche“ Gesellschaft – vor allem das universitäre System und auch die Studenten – am Ende des Mittelalters darzustellen. All das mittels der von Sebastian Brant (1457-1521) geschriebenen Satire, die man in seinem größten Werk, *Das Narrenschiff*, finden kann.

**Schlüsselwörter:** Narrenliteratur, Sebastian Brant, Holzschnitt, Satire, Heiliges Römisches Reich

### 1. A Literatura dos Tolos (*Narrenliteratur*)

Estilo literário tipicamente “alemão”<sup>2</sup>, surgido na região da Alsácia no fim do século XV altamente popular e de cunho didático, moralizante e satírico, que apontava as falhas e pecados dos homens, tais como a futilidade e a blasfêmia, através de uma visão extremamente caricata e exagerada.

Uma das grandes motivações para que se escrevesse sobre o tema é o período de transição por que passava a Europa dos fins do século XV. Ainda nessa época, os valores medievais estavam muito presentes e, no entanto, vê-se e vivencia-se o progresso das ideias Humanistas.

1 Bacharel em Letras: Português-Alemão pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), integrante do Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média (NIELIM).

2 O termo “alemão” é considerado anacrônico para esta época, uma vez que Alemanha como um Estado constituído não existia antes de 1871. Vários reinos existiam no território então conhecido como Sacro Império.

A reflexão acerca dos vícios humanos revela o esforço dos autores da *Narrenliteratur* não só em apontar os maus hábitos, como também em tentar trazer de volta os valores que, na concepção desses autores, estariam sendo deturpados.

As obras da *Narrenliteratur* foram escritas em forma de poema, popularizando-se nas camadas mais baixas da sociedade devido ao fato de, ao serem lidas, poderem seus temas e críticas inerentes ser apreendidos com certa facilidade. Esse aspecto levou a *Narrenliteratur* a se difundir amplamente no cenário europeu de então.

Várias obras se destacaram pelo cunho satírico que possuíam, como *A Nau dos Tolos* (Sebastian Brant), o *Elogio da Loucura* (Erasmus von Rotterdam), *Dos Grandes Tolos Luteranos* (Thomas Murner), *O Anel* (Heinrich Wittenwiler) e a compilações de sermões de Johann Geiler von Keiseberg.

## 2. *A Nau dos Tolos (Das Narrenschiff)*

Publicada em 1494 em Straßburg, então pertencente ao Sacro Império Romano-Germânico, *A Nau dos Tolos* é uma das principais obras da Literatura dos Tolos (*Narrenliteratur*). Nela, Sebastian Brant tece críticas ferrenhas à sociedade europeia – e por que não ao ser humano? – no final do século XV no tocante à decadência da fé e do Sacro Império Romano Germânico (BEUTIN, 1993: 106), compara a vida a um carnaval e convida o leitor a entrar em sua nau para, com os personagens, navegar à Narragônia, a terra dos tolos.

Ao longo da obra, Brant faz várias referências aos trechos bíblicos, ao *Corpus juris canonici* e a personagens históricos, como, por exemplo, o famoso Rei Nabucodonosor, para sustentar os seus argumentos.

Em relação à Bíblia, nota-se que Brant tem preferência pelo Antigo Testamento ao Novo Testamento, sobretudo os livros *Provérbios* e *Eclesiastes*, e em relação à Antigüidade, percebemos a presença forte de grandes nomes da Antiguidade Romana e da Alta Idade Média como Horácio, Ovídio, Virgílio, Juvenal, Sêneca, Cícero, Catulo, Pérsio e Boécio.

Um dos fatores que contribuiu para tornar o livro um dos primeiros “*best-sellers*” da história foi o uso das xilogravuras, produzidas, em sua maioria, pelo artista alemão Albrecht Dürer, as quais retratam os diferentes tipos de tolice, fazendo com que a obra não fique somente restrita ao elemento textual.

Até o século XVII, *A Nau dos Tolos* foi uma das obras mais lidas dentro do espaço germanófono, e inclusive Geiler von Kaisersberg, famoso pregador da Catedral de Straßburg, a utilizou como fonte de inspiração para seus sermões.

Pelo fato de Sebastian Brant ter certo domínio tanto da linguagem culta (Brant segue as regras da retórica), quanto da linguagem popular, *A Nau dos Tolos* apresenta os dois aspectos de uma forma unificada, o que agradou bastante as classes eruditas e populares.

## 3. *A Narrenschiff* histórica

Segundo o filósofo francês Michel Foucault em seu livro *História da Loucura (Histoire de la Folie à l'Âge Classique)*, as ditas naus dos tolos de fato existiram. Ao que consta, tratava-se de embarcações que transportavam de uma cidade para a outra os indivíduos portadores de doenças psiquiátricas que eram marginalizados pela sociedade europeia do século XV (FOUCAULT, 2007: 9).

O Sacro Império Romano-Germânico teve uma presença bastante significativa no que tange ao transporte dessa carga insana. De acordo com documentos, havia na cidade de Frankfurt am Main, por volta do ano de 1399, um louco que caminhava nu pelas ruas. Posteriormente, este mesmo indivíduo foi transportado por barqueiros até outro local em que pudesse estorvar uma outra população. Ainda em Frankfurt, um indivíduo mentalmente comprometido foi levado para outra cidade por vias fluviais e, para o azar dos moradores, retornou duas vezes ao seu habitat de origem (FOUCAULT, 2007: 9).

Era bastante comum os barqueiros e marinheiros transportarem em suas naus pessoas loucas e despachá-las antes do tempo previsto para um lugar não selecionado previamente pelas autoridades municipais. Ao se perderem, os loucos tornavam-se prisioneiros de suas próprias partidas.

O transporte pela água é de vital importância, pois, segundo Foucault, além de fazer com que as pessoas se percam, ela tem a capacidade de purificar. Em outras palavras, a água e a loucura estarão ligadas por muito tempo nos sonhos do homem europeu (FOUCAULT, 2007: 12), como podemos ver em *Tristão e Isolda* no momento em que Tristão, disfarçado de louco, se deixa levar até a Cornualha por marinheiros. Em *Hamlet*, Ofélia, possuída pela loucura, tira a sua própria vida através de uma morte bastante singela por meio d'água.

É importante ressaltar que o médico escocês George Cheyne em seu livro *A Doença Inglesa (The English Malady)*, de 1733, afirmava que a melancolia inglesa era influenciada pelo clima marinho, pois, como dizia, “o frio, a umidade, a instabilidade do tempo, todas essas finas gotículas de água que penetram os canais e as fibras do corpo humano e lhe fazem perder a firmeza, predispõem à loucura” (FOUCAULT, 2007: 13).

Além das naus, também existiram as *Narrtürmer* (torres dos loucos), sobretudo nas cidades de Lübeck e Hamburgo, ambas cidades pertencentes ao Sacro Império Romano-Germânico e expoentes da Hansa. Estas torres foram construídas com o fim de abrigar os loucos nascidos naquelas cidades, enquanto que os “loucos estrangeiros” eram obrigados a viver em errância.

#### 4. O Sábio e o Tolo na Literatura Medieval

O início da busca pela definição de *sábio* e *tolo* não surgiu a partir da chamada *Narrenliteratur* (Literatura dos Tolos), também incluindo o longo poema *Das Narrenschiff*, do alemão Sebastian Brant, uma vez que gregos e latinos, como, por exemplo, os comediógrafos latinos Plauto e Terêncio, já procuravam tratar do assunto através da ótica literária e estabelecer uma comparação entre o que é sábio e o que é tolo.

Para que possamos observar que Brant não foi inovador no âmbito da produção de obras que condenam os vícios humanos, chamando e tratando por *narr*, *tore*, *affe*, *esel* e *gouch* (tolo/louco, doido, macaco, asno e cuco, respectivamente) aqueles que ainda cometem erros mundanos, temos o longo poema moralista

do tirolês Hans Vintler, *Pluemen der Tugend* (*Blumen der Tugend*, em alemão moderno e *As flores da virtude*, em vernáculo). Neste poema, cuja publicação se deu em 1411, Vintler faz várias críticas acerca dos vícios que assolavam a nobreza da época e, conseqüentemente, também realiza uma autognose do eu (auto crítica), uma vez que ele mesmo também fazia parte da realeza, pois possuía o título de cavaleiro. Da mesma forma, Sebastian Brant se insere na própria crítica ao dizer as seguintes palavras no capítulo 115, de nome *Protesto*<sup>3</sup>: “*Es kan nit yeder narren machen / Er heiß dann wie ich bin genant / Der narr Sebastianus Brant*” (*Nem todos os tolos podem fazê-lo [conseguir escrever um poema do nível d’A Nau dos Tolos] / Ele [aquele que modificou o poema original] se chama, pois, assim como eu / O tolo Sebastian Brant*).

Outras obras de cunho semelhante precisam ser evidenciadas, uma vez que nem todos ouviram falar ou tiveram contato com elas. São:

- *Doctoratus in stultitia* (*Doutorado em tolice*, escrito por Felix Hemmerlin com o fito de difamar um inimigo seu);
- *Die acht Schalkheiten* (*As oito travessuras*, ou seja, oito prospectos rimados acompanhados de xilogravuras publicados por volta de 1450 por autor anônimo);
- *Speculum stultorum* (*O espelho para os tolos*, de Nigel de Longchamps, também conhecido como Nigel Wireker, publicado na Inglaterra durante o século XII. Wireker critica aqui os clérigos a partir da figura de um asno que procura por um rabo maior e que também viaja para outros países, formando assim uma nova ordem, a qual ele controla da forma que bem quer;
- *Order of Fools* (*Ordem dos tolos*, de John Lydgate, publicado no século XV)

## 5. As Xilogravuras

Xilogravuras, ou *Holzschnitte*, em alemão, são imagens feitas por meio de pranchas de madeira gravadas em relevo. No caso do *Das Narrenschiff*, foram criadas, na maior parte, por Albrecht Dürer, que esteve em contato com Sebastian Brant na cidade suíça de Basel entre 1492 e 1494. É certo o fato de ambos terem se encontrado em Antuérpia, na Bélgica, em 1520, quando Dürer retratou o alsaciano.

Contudo, ainda é discutível se Dürer participou ou não da produção das xilogravuras. Entretanto, algumas evidências indicam que pelo menos cinco ou seis artistas estavam envolvidos, porém, é certo o fato de principal artista ter sido responsável por cerca de setenta e cinco xilogravuras (ZEYDEL, 1988: 19-21).

Alguns eruditos acreditam que o próprio Brant tenha preparado algumas xilogravuras, contudo, ele não tinha nenhuma habilidade como artista (ZEYDEL, 1988: 20-21). Como resultado, encontramos algumas reproduções de caráter bem inferior em relação às de Albrecht Dürer.

---

3 - Esse capítulo não existe na versão original, pois foi especialmente escrito na edição de 1499 com o fim de criticar as mudanças feitas nos versos presentes em edições não autorizadas do livro.



Sem dúvida, pode-se dizer que tais gravuras foram um dos motivos que tornaram o longo poema de Sebastian Brant um dos maiores *best sellers* em língua alemã<sup>4</sup>

Alguns livros já haviam recebido gravuras como forma de tornar a leitura um pouco mais interessante (como *Pluemen der Tugend*, de Hans Vintler), mas nenhum outro ousou tornar mais atraente esse recurso visual como ocorreu no *Das Narrenschiff*. Para compararmos a qualidade das gravuras, observemos:



**Imagem 1:** *Pluemen der Tugend* (As flores da virtude), 1411.

Fonte: <http://www.aeiou.at/aeiou.history.docs/007377.htm>, acesso em 30 de Janeiro de 2012.

A figura acima nos mostra um pavão com calda em forma de roda entre dois homens vestindo trajes notáveis. Percebe-se claramente que a figura foi feita à mão através de tinta e pena. Comparadas a essa figura, as xilogravuras presentes no *Das Narrenschiff* nos mostra uma estética mais refinada, uma vez que a criação de xilogravura exige um pouco mais do artista.

Eis aqui a xilogravura ligada ao saber erudito da Baixa Idade Média feita por Albrecht Dürer:

---

4 Como sabido, *Das Narrenschiff* foi o livro mais lido do Sacro Império Romano Germânico antes da publicação de *Os sofrimentos dos jovens Werther*, de Johann Wolfgang von Goethe, publicado 280 anos mais tarde, em 1774



**Imagem 2:** O Saber Erudito (BRANT, 2006:101).

Pode-se notar a partir da xilogravura que existem dois estudantes (lado direito) e um mestre (lado esquerdo). Ao que parece, ambos os jovens estão com os guizos na mão (uma das marcas típicas dos loucos), ao passo que o mestre, também portador do guizo, lê um livro e tenta passar adiante um conhecimento que, aos olhos de Brant, é considerado inferior e não digno de ser transmitido às próximas gerações intelectuais.

Curioso também é o fato de que todos aqueles ligados à erudição não serem retratados com o símbolo máximo da loucura e tolice estabelecida por Sebastian Brant: o gorro dos tolos com suas orelhas de burro e guizos na ponta.

Segue abaixo a sátira pertinente à xilogravura acima:

[27]

*Quem a Arte correta não quer estudar,  
De forma bem feita guizo há de tocar  
E pela corda dos tolos irá se guiar*

**Dos estudos inúteis**

Não irei sequer os estudantes poupar:  
Como recompensa, o capuz eles vão usar,(1)  
E no momento em que estão o gorro vestindo,  
Por trás já aparece o rabo saindo,(2)  
Pois quando deveriam com afinco estudar,  
Preferem, então, como criança (3) se portar.  
Da Arte nada quer a juventude apreender;  
Prefere agora por si só aprender  
Aquilo que é infrutífero e inservível.  
Os mestres também estão nesse nível,  
Pois da correta Arte não querem cuidar  
Querem somente a inútil loquacidade cultivar:  
Se dia ou noite era? (4)  
Se o homem um burro fizera?  
Se devem Sortes (5) ou Platão acompanhar?  
Nas escolas, o ensino está para se comprar.  
Não é tolo e bem burro quem  
Dia e noite com isso se detém,  
Quem crucifica a si próprio e outra criatura  
E não estima uma arte de elevada estatura?  
Eis o motivo de Orígenes (6) criticar  
Aqueles que costumavam às rãs se assemelhar,  
E também aqueles que como as moscas agiam,  
E que, como sabido, o antigo Egito afligiam.  
Assim procedem os estudantes em Viena,  
Em Leipzig, Erfurt e em Basel também (ai que pena!).  
Em Heidelberg, em Mainz (7) e em todos os lados,  
Por fim voltam eles para casa prejudicados.

Desta forma está consumido o dinheiro  
Logo, na gráfica (8), estou prazenteiro,  
E também porque sei servir vinho:  
O João vira, então, o Joãozinho.  
Bem investido está o vintém,  
E feliz com o gorro está o tolo também!

(Tradução: Felipe André Gomes Santos)

## 6. Notas De Tradução (“Dos Estudos Inúteis”)

1. Como recompensa por ter dado valor ao estudo inútil, os estudantes usarão o capuz dos tolos.
2. Referência aos vocábulos *affe* (macaco) e *esel* (burro), que eram utilizados nos países de língua alemã para fazer menção àqueles que se comportavam como tolos.
3. O verbo original é *bubelieren*, ou seja, agir como um menino (*Bube*, em alemão).
4. Exemplos ridículos do método sofista de ensinar.
5. Abreviação escolástica para *Sócrates*. Brant se utilizou desta forma muito provavelmente para mostrar a tola forma sofista de ensinar encontrada nos livros escolásticos de sua época.
6. Orígenes (por volta de 185-253 d.C.): figura histórica. O erudito da Igreja antiga comparou, em sua Homília, a Dialética, com base em sua verbosidade sem conteúdo, com moscas, e os poetas, com rãs. É provável que Brant tenha retirado esta crítica do *Decretum Gratiani* (1, 37, 7).
7. Leipzig, Erfurt, Heidelberg, Mainz (todas na atual Alemanha), Viena (Áustria) e Basel (Suíça): cidades universitárias tradicionais que, na época, pertenciam ao Sacro Império Romano Germânico.

8. Os estudantes inteligentes costumavam trabalhar em gráficas por causa da formação intelectual que tinham. (SERNA, 1998: 127)

## 7. Sucinta Análise Crítica “Dos Estudos Inúteis”

Sebastian Brant mostra-se particularmente espirituoso nesta sátira ao começar o poema com o verso “*Não irei sequer os estudantes poupar*”. É a partir desta concepção que Brant faz com que nós, leitores, nos sintamos à vontade, e enfatiza que, a partir daquele momento, o seu maior artifício – a ironia – estará dominando todo o desenrolar de sua poesia lúdica, porém séria.

Ao dizer que todos os estudantes portarão o capuz de tolo, pelo fato de perderem tempo com algo que, como ele mesmo afirma posteriormente, “é infrutífero e inservível”, Brant também estabelece uma comparação pertinente à mentalidade da época, em outras palavras, ele compara os estudantes com macacos e burros, pois eram justamente esses vocábulos que designavam aqueles que se portavam de maneira tola e insensata. Ora, já que esses mesmos estudantes são “macacos” e “burros”, eles mesmos fazem questão de deixar o “*rabo*” (verso 04) aparecer.

Não satisfeito em motejar os estudantes, o autor do poema também atinge aqueles que transmitem o conhecimento denominado inútil: os mestres. A culpa da juventude não valorizar aquilo que precisa ser valorizado é justamente de quem transmite um conhecimento medíocre que se resume ao método sofista de ensino utilizado nas universidades da época. Para deixarmos bem claro, sofisma é a arte de falar em público que surgiu na Grécia antiga. A técnica sofista tem como meta ganhar a qualquer preço uma discussão através de argumentos que fazem com que a pessoa replicada caminhe em direção ao erro.

“*Se o homem um burro fizera?*” é um verso que comprova a ideia de perpetuação da ignorância e necessidade. Através do verso acima, o leitor poderá chegar à conclusão de que o professor é responsável por formar conceitos na mente de seus alunos, conceitos esses totalmente novos ao aprendiz. Pelo fato de ensinar algo indigno de mérito e de ser aprendido, o estudante acaba absorvendo as ideias a ele transmitidas, e, futuramente, esse mesmo estudante passará adiante a sua própria bagagem cultural, immortalizando assim o estudo inútil, como o próprio título sugere.

Em determinado momento, a crítica torna-se ainda mais séria. Brant apoia-se nas ideias de Orígenes da Alexandria, um antigo erudito da Igreja, e afirma que aqueles que se preocupam apenas com estudos inúteis são uma verdadeira praga para a humanidade e os compara, mais uma vez, com duas das sete pragas que assolaram o Egito (“*Eis o motivo de Orígenes criticar / Aqueles que costumavam às rãs se assemelhar, / E também aqueles que como as moscas agiam, / E que, como sabido, o antigo Egito afligiam.*”).

Fazendo essa variação entre sério e jocoso, Sebastian Brant mais uma vez volta ao seu humor irônico, e não mais violento, dizendo que esse espécime de tolo está espalhado por todos os lugares, sobretudo em cidades universitárias do próprio Sacro Império Romano Germânico. Leipzig, Erfurt, Mainz, Viena, Heidelberg e Basel (cidade onde o próprio autor estudou), todas configurando-se nos diferentes palcos em que podemos

encontrar esses tolos, e é nesse tipo de ambiente em que “*está consumido o dinheiro*”, em outras palavras, o dinheiro gasto nas universidades não traz nenhum benefício.

É de se notar que, quase no fim do poema, existe uma gradação clara, a decaída profissional do estudante tolo. Por não obter sucesso naquilo que almejou, o estudante começa, então, a trabalhar em tabernas servindo vinho. Todavia, aquilo que consideramos mais curioso é que o aprendiz é tão tolo que, mesmo vendo que tudo deu errado e que o dinheiro gasto foi em vão, se alegra com um emprego não tão bem qualificado, pois era de se esperar que conseguisse um cargo mais elevado. Outra vez Brant faz uma brincadeira ao dizer que “*o João [o estudante universitário de renome] vira, então, o Joãozinho [um simples servidor de taberna]*”, e termina o poema declarando que o tolo é, em verdade, um “bobo alegre” (“*Bem investido está o vintém / E feliz com o gorro está o tolo também*”).

## 8. Considerações Finais

Procuramos, com este trabalho, descobrir um pouco como operava a mentalidade do homem erudito, neste caso, mais especificamente a do próprio Sebastian Brant, no que tange à sociedade em que viva.

Com relação à tradução do capítulo XXVII, “Dos estudos inúteis”, é importante ressaltar que foi um trabalho fatigante a beirar, por vezes, o impossível. Compreendemos que cada língua possui sua individualidade, contudo, é importante destacar como a língua com a qual trabalhamos funciona de modo muito distinto ao português. Diversas foram as palavras ou expressões que tentamos encontrar no léxico português e falhamos na forma, embora não no conteúdo. Entretanto, conseguimos, por fim, superar todas as barreiras linguísticas e podemos enfim transmitir aos leitores uma experiência literária que esta obra tão digna de tradução pode passar às futuras gerações.

## 9. Bibliografia

BEUTIN, Wolfgang. **História da Literatura Alemã**. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

BRANT, Sebastian. **Das Narrenschiff**: Studienausgabe. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2005.

BRANT, Sebastian. **Das Narrenschiff**. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2006.

BRANT, Sebastian. **La Nave de los Necios**. Tradução de Antonio Regales Serna. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

BRANT, Sebastian. **A Nau dos Insensatos**. Tradução de Karin Volobuef. São Paulo: Editora Octavo, 2010.

BRANT, Sebastian. **The Ship of Fools**. Tradução de Edwin H. Zeydel. New York: Dover Publications, 1988.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Médio Dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

KOHNEN, Mansueto. **História da Literatura Germânica**. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Mensageiro da Fé, 1960.

VERGER, Jacques. **Homens e Saber na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

WATANABE-O'KELLY, Helen. **História da Literatura Alemã**. Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo, 2003.

RUPPRICH, Hans. **Geschichte der deutschen Literatur. Vom späten Mittelalter bis zum Barock**. Band IV/1. München: C.H. Beck Verlag, 1973.



## AS RELAÇÕES DE LANCELOTE DO LAGO COM AS VÁRIAS FACES DO FEMININO EM *A DEMANDA DO SANTO GRAAL*

Francisco de Souza Gonçalves<sup>1</sup>

**Resumo:** A figura da mulher ocupa preponderante papel nas novelas de cavalaria do Ciclo Bretão. Emergindo como um elemento que traz “liga” às narrativas do lendário artúrico, constitui-se adjuvante essencial e multifacetada na construção dos episódios, numa interação constante com o masculino representado pelos cavaleiros. O Medievalo traz à tona uma imagem matizada do feminino: a mulher socialmente vista sob clivagens diversas é refletida na literatura de cavalaria, conforme se pode verificar em *A Demanda do Santo Graal*. A presença feminina é importantíssima na narrativa, sobretudo na sua tensa relação com a cavalaria, agora ligada ao elemento religioso - monastizada, celibatária e ascética. Este estudo tem por fito discutir as relações que Lancelote do Lago estabelece com algumas das várias representações da mulher na *Demanda*. Selecionou-se como *corpus* de pesquisa o episódio *Da visam que viu Lancelot*. Buscar-se-á refletir sobre a presença marcante de Guinevere, a amante, castigada pela não correspondência ao ideal monogâmico do matrimônio cristão; Morgana, a imagem da mulher que disputa o poder temporal, vetora do mágico-pagão não controlável pelos mecanismos sociais coercitivos, por isso considerada diabólica; Elena de Benoic, estereótipo da mulher submissa aos domínios sócio-religiosos. Pretende-se, ainda, trazer à baila a figura “metonimizada” da Donzela do Lago, quase elidida no envernizamento cristão do lendário artúrico n’*A Demanda do Santo Graal*.

**Palavras-Chave:** Literatura Portuguesa – *A Demanda do Santo Graal* – Personagens Femininas – Lancelote.

**Résumé:** La figure de la femme prend le rôle de premier plan dans les romans de chevalerie Cycle Breton. Apparaît comme un élément qui a des «liens» à la contes du légendaire Arturo, est essentielle et constitue un complément multiformes dans la construction des épisodes, dans une interaction constante représentés par les coureurs masculins. Le Moyen Âge évoque une image nuancée de la femme: la femme socialement vu dans les différentes clivages, se reflète dans la littérature de chevalerie, comme peut être vu dans la Quête du Saint Graal. La présence féminine est importante dans le récit, en particulier dans ses relations tendues avec les cavalerie, désormais lié à l’élément religieux –célibataire et ascétique. Cette étude a pour but de discuter des relations Lancelot du Lac que vers le bas avec quelques-unes des différentes représentations des femmes dans la demande. A été choisi comme le corpus de recherche, l’épisode *Da visam qui a vu Lancelot*. Rechercher réfléchira sur le présence marquée de Guenièvre, l’amant, ne s’embarrasse pas de correspondance à l’idéal du mariage chrétien monogame, Morgana, la image de la femme qui se disputent le pouvoir

<sup>1</sup> Mestre em Letras, área de Literatura Portuguesa pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGL-UERJ).



temporel de la magie païenne vectorielle pas contrôlable par la coercition des mécanismes sociaux, de sorte considéré comme un démon; Elena Benoic, les stéréotypes des femmes comme soumises aux domaines socio-religieux. Il est destiné également à faire apparaître le chiffre inaugural du Lac, près renversée dans Christian vernissage le légendaire Arthur en quête du Saint Graal.

**Mots-clés:** littérature portugaise - A Demanda do Santo Graal - Les personnages féminins - Lancelot.

## 1. *A Demanda do Santo Graal* entre herdades e identidades

*A Demanda do Santo Graal*<sup>2</sup> é uma importante obra literária do cenário medieval e profundamente representativa para a Literatura de expressão portuguesa. Traduzida de originais franceses e formada por mais de um livro da *Vulgata*, possui sua data de composição no século XIII, entre 1230-1240. A tradução portuguesa do século XIII inscreve-se no ciclo denominado *Post-Vulgata*. A obra-fonte, hoje utilizada em pesquisas, é uma cópia deste manuscrito galaico-português do Centro Medieval, que possui versão documentada em pergamino do século XV: é o *Manuscrito 2594* da Biblioteca Nacional de Viena.

Em *A Demanda do Santo Graal*, tem-se uma narrativa que se enquadra, segundo os especialistas da Matéria Arturiana, especialmente Antônio Furtado (2003: 29), na “Fase das Histórias Exemplares”. Deparamo-nos com um contexto em que as personagens mais conhecidas do universo ficcional artúrico estão mais “maduras” e novos cavaleiros aparecem para acompanhar os mais conhecidos. Neste contexto narrativo, as aventuras dos cavaleiros serão, quase sempre, alegorias, exemplos; e os fatos narrados terão, frequentemente, um fundo moral e didático bem definido. Estas aventuras estarão repletas de “coisas que mostrarão aos homens bons o significado das outras coisas” (ARTUR, 1996 apud FURTADO, 2003: 29). As narrativas terão por tema central o Graal e sua busca pelos cavaleiros. Salienta-se que o cálice sagrado, será inicialmente abordado, na literatura arturiana, por Chrétien de Troyes no romance *Perceval*.

Constitui-se motivo de constante controvérsia a influência que as raízes célticas do mito artúrico pode ter tido em seu desenvolvimento durante o medieval: será que este substrato no qual o mito se origina, vindo de narrativas orais, em sua prevalência, manter-se-ia por tantos séculos? O presente trabalho propõe, justamente, esta investigação. É importante inserir a citação da Dra. Marie Louise Von Franz, baseada em teorias claramente jungianas, numa diferenciação clara entre contos de fada, sagas locais e narrativas supralocais:

Quando uma história está enraizada em algum lugar, ela é uma saga local; e, quando ela vagueia como uma planta aquática sem raízes, adquire a característica abstrata de um conto de fada, e que se uma vez mais adquirir raízes, torna-se novamente uma saga local. Pode-se usar a analogia de um cadáver, sendo o conto de fada os ossos ou o esqueleto, a parte que não é destruída, pois ele é o núcleo básico e eterno de tudo. Ele reflete com mais simplicidade as estruturas arquetípicas básicas. (FRANZ, 2008: 32)

---

2 Doravante a obra também será denominada pela sigla *DSG*.

O mito arturiano não só como uma espécie de “conto de fadas”, mas como narrativa (“conto enriquecido e elevado ao nível literário de mito” ou os contos de fadas como mitos degenerados<sup>3</sup>[FRANZ, 2008: 32]), caracteriza-se por espalhar-se por toda a Europa Medieval, não reconhecendo barreiras fronteiriças entre os Estados ou territórios de toda natureza. Centúrias separam o berço do mito artúrico de sua expressão literária, muito mais os celtas dos “célticos”, isto é, o povo celta com sua cultura sócio literária de seus herdeiros ou “repetidores”. Todavia, apesar de se constatar, historicamente, que o povo celta em toda a sua estrutura social extinguiu-se, desponta como dado inegável a significativa influência de suas herdades e o legado deixado, que perdura pelos séculos.

A literatura artúrica assevera de maneira patente a assertiva supramencionada. Apesar de passar por inúmeros vernizes e moldar-se em diversas e variadas fôrmas ideológicas, a partir de sua fase literária, mais precisamente após a *Historia Regum Britanniae* (Geoffrey de Monmouth, século XII), as representatividades célticas podem ser encontradas em diferentes matizes, os ecos da voz bárdica céltica podem ser ouvidos por vezes de forma flagrante, facilmente identificáveis, já em outras de maneira mascarada, dependendo do objetivo com que foram reelaboradas, ou seja, à que finalidades a pena de seus artistas as destinaram: moralísticas, religiosas, patrióticas, apologéticas de determinado ideal cultural, simplesmente políticas.

O que se mostra de extrema relevância reiterar é o alcance social que o ciclo bretão obteve no cenário sócio-cultural do ocidente europeu medieval, numa relação de permuta e dialogismo cultural singular: isto é, a ponto de refletir as tendências de determinado contexto social em suas entrelinhas ou influenciar todo um estamento social com as premissas ali expressas. De um lado a outro da Cristandade, Artur é tido como um modelo régio a ser seguido e as mulheres que orbitam em seu universo narrativo dão o tom das novelas, movimentando de uma maneira ou outra grande parte das aventuras do reino da Bretanha.

Dentro desta perspectiva, este estudo pretende verticalizar-se na *DSG*, principalmente, no que concerne ao elemento feminino, representado pelo “*mirabilia*” feérico, e a relação que as mulheres, “damas”<sup>4</sup>, assim elas são tratadas no manuscrito, travam com o poder constituído ou exercido por seus vetores, na Idade Média, os homens. No plano das personagens, temos, em *DSG*, um profícuo material de estudo. As personagens femininas existentes na *DSG* são como o próprio medievo: um paradoxo (LE GOFF, 2009). Ao penetrar a trama literária existente na obra, deparamo-nos com diferentes maneiras como o feminino e o “ser mulher” são retratados e como são equacionados com os demais elementos diegéticos: as outras personagens, a ambiência, o tempo narrativo.

As discrepâncias saltam aos olhos, sobretudo, quando cotejamos episódios de diferentes trechos da obra. Podemos, a cargo de exemplificação, fazer um breve comentário sobre algumas vezes em que a mulher aparece na *DSG*. Entre muitos exemplos poderíamos optar por comparar outros dois episódios: *A Mulher da Tenda e Galvão e a donzela laida*<sup>5</sup>.

3 “O mito é uma produção cultural (FRANZ, 2008: 33) [...] Originalmente os povos tinham somente mitos e se a ordem social e religiosa de um povo decaísse, então as reminiscências daquele mito sobreviviam em forma de contos de fadas” (2008: 32). A teoria levantada por Marie Louise Von Franz apresenta-se bem cabível à lenda arturiana e às narrativas que relembram o cenário mítico-céltico que cercam o feminino aqui abordado.

4 O termo “dama” é uma corruptela neolatina do substantivo feminino latino de 1ª declinação *domina, ae* no acusativo, “*dominam*”, que quer dizer “senhora”. Daí o título ambíguo que se quis dar à presente comunicação, pois tal termo exprime uma posição de mando por parte da mulher, empregada, como se sabe, amplamente na literatura cortês do Medievo.

5 Optou-se aqui pela transcrição feita por Magne (1955), em detrimento, de outra feita por Megale

No primeiro, temos uma personagem que obedece piamente ao modelo de mulher projetado pelos supracitados moralistas do Centro-Medievo. Completamente submissa a seu marido, como se este fosse um “senhor” e ela uma “serva”, ou ainda a *res romana*<sup>6</sup>, sem que fosse reconhecido sequer um indicativo de sua “humanidade”. Fica patente o fato de que estão insertos numa hierarquia planificada e concebida por alguns dos estamentos superiores de uma Idade Média quase teocrática, que interpretava de maneira radical as ordens bíblicas, por exemplo, este trecho da Primeira Epístola aos Coríntios (I Cor 11,7-10), atribuída a Paulo de Tarso, fazendo parte daquela misoginia teologizada já referida:

Quanto ao homem, não deve cobrir a sua cabeça, porque é imagem e esplendor de Deus; a mulher é o reflexo do homem. Com efeito, o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem; nem o homem foi criado para a mulher, mas sim a mulher para o homem. Por isso a mulher deve trazer o sinal da submissão sobre sua cabeça (...). (AVE MARIA: s.d.).

Aqui, o caráter de exempla se faz bem patente, pois a leve desconfiança de um marido custa a vida de uma mulher inocente, sem que isso cause, no âmbito intradieético, nenhum espanto ou embaraço por parte das personagens.

Já no segundo episódio, quando a donzela laida (feia) sobressai e dá ordens e faz adivinhações corretas sobre o destino dos cavaleiros da Távola Redonda, enxergamos imediatamente a relação profunda da mulher com o divino, valorada, sobretudo pelo paganismo, cujos resquícios perduraram nos cultos rurais medievais e nas práticas religiosas privadas dos estamentos sociais mais baixos. Além disso, o que torna o dito episódio assaz contraditório ao da *Mulher da Tenda* é o poder que o feminino exerce frente ao elemento masculino, já que a Donzela se relacionará com a figura da Espada, representatividade máxima da outorga de soberania e eleição dentre os demais.

Na *DSG*, a heterodoxia discursiva aparece discretamente quando o ponto fulcral é a mulher ou quando o cerne de determinado episódio tange as simbologias concernentes ao feminino. Isto é, surge ao leitor atento um discurso (mesmo que subreptício, por vezes) que não condiz, em sua totalidade, com a ortodoxia que perpassa as demais literaturas “clericalizadas”, isto é, aquelas providas da marca da pena dos *oratores* (hagiografias, sermões, textos moralísticos), ou influenciada pelo fundamentalismo cristão de alguns estamentos sociais do medievo: este é um dado importante na *DSG* que balizará nossa abordagem literária (MEGALE, 1992).

A versões da *DSG* datam do entre séculos XIII/XV. Sabe-se que a Literatura de Cavalaria já chega às edições destes referidos séculos providos de uma forte mitificação, algo já cristalizado nas narrativas e incrustado no imaginário das populações medievais. Desde o século XII, após a *Historia Regum Britanniae*, os temas mitológicos artúricos vinham resplandecendo no Renascimento Medieval, suplantando as barreiras estamentais tão patentes no Centro Medieval Feudal. Era uma literatura provida de uma forte sensualidade (MONGELLI: 1992), amores, mistérios e uma pitada de fantasia perdida entre as brumas de uma época perdida.

Em toda a obra, prevalece uma perspectiva patentemente misógina. Todavia, em alguns episódios, pode-se entrever uma imagem que não condiz com o ideal clérigo-medieval do feminino. Estas personagens, ao contrário, aparentam-se das representações literaturizadas da narrativa artúrica anteriores ao século XIII (op. cit.), que denomina o episódio de *Galvão e a Donzela Feia*.

6 Isto é, “escrava”, classe que era, na sociedade romana, tratada como “coisa”, el. comp. latino, *res*.

(época da cristianização do lendário). Tais representatividades, por sua vez, refletem de forma muito clara os ideais mítico-pagãos relacionados ao feminino.

## 2. *Da Visam que viu Lancelote: um cavaleiro entre grandes mulheres*

O presente artigo tem por fito discutir as relações que Lancelote do Lago, insigne personagem do lendário artúrico, estabelece com algumas das várias representações da mulher na *Demanda*. Selecionou-se, como *corpus* de pesquisa, o episódio “Da visam que viu Lancelot”, 201 (*DSG*, 2005: 160) (ou, XXVIII, 200, “Sonhos de Lancelote” [MEGALE, 2008: 204], em outra edição), onde, em sonhos, o “penitente” da busca do Graal depara-se com o singular grupo de mulheres que interfere diretamente em suas escolhas e em seu destino.

Lancelote é um cavaleiro que possui suas origens mergulhadas no mistério, não obstante, desde sua primeira aparição, sempre esteve, patentemente ligado, ao elemento feminino. Todavia, pesquisas têm indicado, cada vez mais, que sua raiz provém do substrato céltico jacente na *DSG*:

As origens de Lancelot remontam aos mitos orais celtas da Grã-Bretanha, mas os textos que desenvolveram a sua personagem são franceses, em verso e, mais tarde, em prosa, escritos a partir de finais do século XII (CHORA, 2004: 15).

Roger S. Loomis, notório pesquisador e celticista, encontra em Lancelote traços que o aparentam com figuras míticas e personagens evemerizadas na literatura do “Mundo Céltico”: “sob novas figuras e nomes, surgem os deuses, os heróis e os gênios dos celtas” (FOUCHER, 1998: 8). Assim, o cavaleiro encontra vestígios de sua origem no guerreiro galês Lluch Llauynnauc e na divindade irlandesa Lugh, divindade solar ligada ao fogo e ao renascimento.

Como todas as personagens da literatura arturiana (excetuando Artur e Guinevere), a sua criação é medieval sem, contudo, sabermos, com exatidão, quem foi o seu criador. Aparece no **século XII**, em obra **não anônima**, anterior a Troyes, atribuída ao escritor suíço Ulrich von Zatzikhoven, o *Lanzelet*, mas com uma “concepção diferente”(HARVEY, 1994: 14), segundo este registro a origem do nome Lancelote do Lago teria sido retirado da tradução de um romance anglo-saxão extraviado. Outras teorias e etimologias são aceitas para o nome de Lancelote, e, neste mesmo século, muitas foram as citações do herói nas narrativas arturianas que circulavam na Europa (HARVEY, 1994: 14).

Apesar de sua criação cair no obscurantismo, o momento em que Lancelote do Lago entra na notoriedade pública é bem conhecido e documentado. É com Chrétien de Troyes e a publicação de *Lancelote e o Cavaleiro da Charrete* (*Le Chevalier de La Charrette*), ainda no século XII. Nesta obra, o cavaleiro terá seu nome ligado ao da rainha Guinevere. Os sucessivos seqüestros da mesma e “os resgates” desta pelo cavaleiro tornam-se uma situação recorrente na literatura chamada “cortês”. Lancelote, a partir daí, será constantemente relacionado, amorosamente, à figura da senhora de Camelot.

As edições anteriores a Troyes nos mostrarão um Lancelote que era o filho do rei Bam de Benoit<sup>7</sup> e da rainha Helena e que, com a morte do pai, é levado para ser criado pela Dama do Lago<sup>8</sup> para o seu palácio subaquático. Quando o cavaleiro completa quinze anos, sua mãe adotiva o investe cavaleiro e manda-o para o serviço na corte de Artur. Ele luta em favor de Guinevere (é o “campeão da rainha”), mas não há nenhum adultério entre eles. Outra versão para a mesma história seria o rapto de Lancelote, ainda bebê, numa floresta, pela Dama do Lago. De um jeito ou de outro, seu epíteto “do Lago” indica a origem de onde provém, uma origem mágica, com sua formação e instrução no mundo feérico, o “Outro Mundo”<sup>9</sup> celta (BARROS, 1994).

A partir daí, além da origem mágica e do adultério com a rainha, são coadunados outros caracteres à figura de Lancelote. Logo que o mito artúrico se adjunge ao mito do Graal (MONGELLI, 1992), uma nova relação com o feminino é traçada para o cavaleiro. A sua relação com Elaine, a filha do rei pescador, o “guardador” do Santo Graal, sendo, esta, também considerada de linhagem mágica.

Lancelote chegará à *DSG*, como um herói penitente, um homem maduro e sofredor com a “situação de pecado” em que vive. A sua eleição para o achamento do Graal é anulada, já que não se enquadra nos ideais cristãos de virtude, um novo cavaleiro é gestado, a partir do melhor cavaleiro da Távola Redonda: o seu filho Galaaz, o modelo de cavaleiro-santo, que se enquadra nos ideais da cavalaria mística, celibatária e monastizada que a Igreja desejava apregoar (MOISÉS, 1973: 35).

Com isso, em vez de aventuras marcadas por um realismo profano, tem-se a presença da ascese, traduzida no desprezo do corpo e no culto da vida espiritual, e exercida como processo de experimentação das forças físicas e morais de cada cavaleiro no sentido da Eucaristia, fim último anelado por todos. A Demanda constitui-se, por isso, uma novela altamente mística e simbólica (MOISÉS, 1973: 36).

No episódio que é corpus da presente pesquisa, Lancelote adormece e o texto não define se é um sonho ou uma visão. O cavaleiro passa pelo céu e o inferno. Ali, são indicadas as mulheres que o levariam para desses dois lugares após sua morte. Helena representa o céu, com bons conselhos, relacionados à penitência. Morgaim, o próprio inferno, dado que representa uma versão feminina do demônio, uma líder de outros seres do mal. Genevra representa o sofrimento e o penar do inferno, pelas paixões dissolutas que tivera com Lancelote em vida. O episódio é composto por quatro partes (chamaremos de “visões”), que em conjunto, remontam o itinerário de Lancelote no mundo dos mortos.

O cavaleiro parte do inferno em direção ao céu; e, neste caminho, vai se deparando com personagens femininas que ilustram as projeções do feminino dentro da perspectiva medieval dos *oratores*. Cada visão, inserta em seu sonho, o conduz a um *exemplum* diferente, mostrando todas as consequências de seu pecado: as mulheres são os fatores destes *exempla*, são “gatilhos”, que puxam o fio da trama narrativa, sempre com a finalidade de indicar uma lição, salvo a primeira visão, em que esta assertiva poderia ser debatida<sup>10</sup>. Este con-

7 Antigo distrito da Britânia.

8 Trata-se de um ser feérico ligado à figura de Merlin (LE GOFF: 2007) e à espada de Excalibur (BARROS: 2001).

9 Os celtas entendiam que “Este Mundo”, o terreal, estava intrinsecamente ligado com o “Outro Mundo”, o espiritual, dos mortos, dos deuses, dos seres mágicos, senhores dos elementos e das florestas, dado que o seu credo era essencialmente anímico e de culto à natureza.

10 Aqui a presença feminina é subentendida.

junto de visões que compõem o “sonho” do cavaleiro tem por objetivo operar uma conversão de seus atos, isto é, fazer com que os seus atos e sua postura (vistos em outros ciclos com naturalidade, reitere-se) se enquadrem nos parâmetros propostos pelo Cristianismo reformista medieval. E, através de sua figura, tão amada pela “audiência” e pelos leitores das narrativasanceloteanas, ensinar como o “militante” do Cristianismo deveria proceder: todas as visões levam a um único caminho – às questões da conversão e da penitência.

A primeira visão de Lancelote é relativa à sua linhagem: ponto nevrálgico na construção desta personagem e de difícil “envernização”/ cristianização para a cultura erudita clerical, que tanto influenciou a *Post-Vulgata*. Nela, o cavaleiro se encontra em um rio sujo, fétido, e vê sete almas ascendendo aos céus, com lindas vestimentas e suas cabeças coroadas. Ao aparecer o oitavo cavaleiro, ele vê que era diferente dos outros. Era um homem maltrapilho, sujo e triste: “magro e lasso, e que nom havia nem ponto de coroa, e tam mal vestido e mal guarnido que se os outros que ante saírom do rio semelhavam ricos este semelhava pobre e mal aventurado e desejoso de todo bem” (DSG, 2005: 160). Este pobre homem tentava entrar na “companha” dos outros cavaleiros, mas era fortemente repellido. Depois deste cavaleiro, Lancelote viu sair mais um, o nono cavaleiro, mais belo e bem trajado que os outros sete coroados, era glorificado pelos anjos que o coroavam e prestavam-lhe homenagem, como se um santo fosse ou “uu dos mais altos mártres do céu” (DSG, 2005: 160). Assim, todos foram para o céu, mas o “mal guarnido” ficava onde estava, a clamar porque aqueles que eram de sua linhagem o deixavam ali, naquele tenebroso local, e pedia que se lembrassem dele. O pobre homem mal trajado escutou de um representante de sua linhagem: “Tu te fazes esquecer e tu hás feito per que esqueças; tu nom mereces gualardom, se nam segundo teu trabalho” (DSG, 2005: 160). O homem acaba por “sumir-se”, desaparecer. Fica clara, aqui, a menção da linhagem nobilíssima de Bam, uma linha nobiliárquica de especial destaque na lenda artúrica, já que é a “árvore” donde provêm os melhores “frutos” da Távola Redonda: Lancelote e Galaaz. A referência a Lancelote bem patente: é ele o oitavo cavaleiro. Aparece como um pária, excluído daquele momento de ascensão e glorificação da linhagem de Bam, não é um rei coroado nos céus. Ao contrário do nono cavaleiro, clara referência a Galaaz, louvado pelos anjos e homenageado como um “mártir”. Um dos coroados se refere a “auto- exclusão” de Lancelote daquela nobre *entourage* que ascende ao paraíso, entretanto não se clarifica completamente esta questão: por qual motivo estaria ele fora do grupo dos oito coroados? Inferimos que por causa de seu liame com o feminino é deixado de fora daquele momento de graça para os nobres de Bam. Não só por sua ligação amorosa com a rainha Genevra, mas também por assumir, a partir de seu epíteto, “do Lago”, o seu *locus* de criação e formação como cavaleiro. Em um tempo de franco combate ao paganismo, ainda não completamente erradicado nas classes intermediárias e subalternas do Centro Medieval, uma obra clericalizada não poderia sustentar como protagonista de suas aventuras este herói de ascendência simultaneamente nobre e maravilhosa: uma nova ordem precisava ser instituída com Galaaz. Assim, duas mulheres conduzem o cavaleiro à condenação nesta primeira visão: Genevra e A Dama do Lago, sem, no entanto, serem citadas. Duas idéias precisavam ser reforçadas neste *exemplum*: o ideal do matrimônio monogâmico, somente há pouco tempo sacramentalizado, e a condenação de quaisquer resquícios pagãos ainda jacentes na mentalidade coletiva.

Na segunda visão, Lancelote se depara com Morgaim (Morgaiam)<sup>11</sup> acompanhada de uma turba de demônios. A figura de Morgaim emerge, no episódio, repleta de simbolismo, carregada de significados – tentaremos relacionar alguns:

---

11 Mais conhecida como Morgana Le Fay em outras versões.

A irmã de rei Artur, mui fea e mui espantosa, assi que bem lhe semelhava que entam saira do Inferno; e nom trazia vestido rem do mundo, fora ua pele de uu lobo que a cobria mui mal. Ela gemia tam doridamente que parecia chagada. (*DSG*, 2005: 161)

Os demônios assediam a irmã do rei Artur, que objetiva entregar-lhes Lancelote: “Tende-o bem, cá este é u dos nossos cavaleiros” (*DSG*, 2005: 161). O que primeiro chama a atenção na segunda visão de Lancelote é a maneira como se apresenta a grande antagonista da *DSG*. Sua descrição não se aproxima em nada de uma mulher que se encontra em extremo sofrimento, como se esperaria da alma que se recebe as punições infernais na cosmovisão cristã. Ao contrário, Morgaim possui uma autoridade que, em nada, remete-nos aos sofrimentos previstos pela ortodoxia cristã para as almas “impenitentes”. Enxergamos uma mulher desnuda, vestida somente por uma pele de lobo, que não está subjugada à turba demoníaca que lhe segue, aparece, antes, “nivelada” a estes: “andavam em sua companhia mais de mil diaboos.” (*DSG*, 2005: 161). E, por vezes, dando-lhes ordens: “Assi como Morgaim o mandava, assi o faziam eles e filhavam-no” (*DSG*, 2005: 161). Desde muito, a relação da figura morgainiana com Lancelote do Lago é conturbada. Dentro da própria *DSG*, um dos recorrentes raptos do cavaleiro, perpetrados por Morgaim, aparece. É tida como uma inimiga de Artur, e, por conseguinte, uma inimiga da ordem que este representaria. Ora, Lancelote é uma das grandes forças de combate que o rei possui em sua defesa, o seu grande artilheiro no plano terreal é fazer da “grande força do rei”, a sua “grande fraqueza”, para, com isso, obter o trono e a coroa do reino de Camalote. Quando, finalmente, obtém sucesso em sua empreitada, tanto pelos seus ardis, quanto pela espada de seu filho Mordredo, o que vemos é a completa instalação do caos e a total derrocada do, outrora próspero, reino de Logres. Assim, na *DSG* esta figura controvertida do lendário artúrico, nem sempre vilã, mas sempre uma “faeé”, isto é, constantemente ligada ao elemento mágico, não é elidida, mas diabolizada. Torna-se a grande “mãe da destruição” ao conceber um dos responsáveis pela derrota de Artur e, além disso, é a grande “mentora intelectual” deste feito. Na visão do inferno, não diferente do que, de fato, “fazia na terra”, sua postura não é apenas de oposição a Lancelote, mas de perversidade e autoridade. Por ter dado à luz o grande destruidor de Logres, e manter uma autoridade singular em relação aos “diaboos” no inferno, enxergamos uma personagem que sugere uma nítida projeção lilithiana (SICUTERI, 1985: 47): adjunge maldade e poder, e, por conseguinte, uma antecipação do “perfil” de uma bruxa, dado o seu envolvimento com artes pagãs SICUTERI, 1985: 47. Sua ambiguidade, contudo, não se pode deixar de mencionar, aparece no desfecho da novela, quando leva Artur para a “Ilha das Mulheres” para ser curado. Se, no desfecho, mostra-se uma personagem dual, neste episódio, enxergada “em relação” à personagem de Lancelote é uma figura demoníaca por excelência: mostra-se um ser infernal, tanto quanto outro demônio, o que mais uma vez indica o patente polidimensionamento (polifrontismo) do feminino que ocorre na *DSG*.

Na terceira visão, a turba demoníaca coordenada por Morgaim conduz o cavaleiro a um lugar mais profundo nas zonas infernais. Um lugar de sofrimento, um “vale [u] havia tantos choros e muitas lágrimas que nom podia i homem ouvir cousa que ali deitassem” (*DSG*, 2005: 161). A intenção da diabólica Morgaim era conduzir o cavaleiro à sua última e mais contundente visão infernal: um confronto com o seu pior pecado – o adultério com a rainha Genevra. Lancelote se depara com a visão de Genevra no mais profundo sofrimento, sendo torturada, massacrada e engolida pelas brasas impiedosas do inferno. Genevra não é mais que uma vítima, uma sombra da régula mulher que fora. A pungente dor a que é submetida choca seu amante. Não obstante, consegue imprecisar sofregamente contra seu amor e seu amado: “Ai, Lançarot! Tam mao foi o dia em que vos conhoci! Taes sam os gualardões do vosso amor!” (*DSG*, 2005: 161). Aqui é patente a tentativa de

moralização presente no episódio e um grande “apelo”, feito por meio do representativo discurso de Genevra, à monogamia e ao limite que o sacramento do matrimônio exigia. Genevra é a imagem do sofrimento que o amor carnal imputaria ao homem, um símbolo cabal da patente antonímia entre Galaaz e Lancelote, no que concernia à sexualidade. A voz dos *oratores* se faz altissonante e clara aqui. Quando a rainha profetiza em brados o seu terrível aviso: “me haveDES metuda em nesta grande coita (...); e eu vos meterei em tam grande ou em maior” (DSG, 2005: 161), esta é uma admoestação a todos os leitores/ouvintes: ultrapassar os limites das regras impostas pela ortodoxia eclesiástica medieval era a garantia de um pós-morte tenebroso e de sofrimento interminável, não importa em que estamento social se estivesse.

Na quarta e última visão, Lancelote foge “do poder de Morgaim e da sua companhia são e ledó”, deixa o Inferno e chega a um lugar de paz, beleza, diametralmente oposto ao que estava. Ali, um nobilíssimo casal se aproximou do cavaleiro, suas áureas coroas enunciavam sua identidade: Bam e Elena de Benoic<sup>12</sup>. Nesta visão celestial, Elena condenará de todas as maneiras o caso amoroso da rainha com o cavaleiro; propugnará os ideais da “Santa Igreja” (DSG, 2005: 162), afirmando que o lugar dele era com a rainha Genevra no inferno. Fala de sua linhagem, que será manchada e maculada, em decorrência da tamanha torpeza que os amantes cometiam. Elena é um “lugar discursivo” do Cristianismo medieval: a rainha de Benoic tem a autoridade de uma mãe cristã, que joga para as sombras a herdade pagã da qual Lancelote é depositário – é uma figura oposta à da Dama do Lago (personagem elidida na DSG, reiteramos). Elena é uma representatividade da mulher “virtuosa”, “nobre”, enquadrada nos ideais coercitivos do feminino, tão propugnados na Cristandade medieval. Eis a maneira “doutrinária” com que termina seu discurso: “e por esto te digo amado filho, fremosa creatura, que leixes aquel pecado, ca certas muito i erraste contra Deus e contra o mundo, ca mui grande pavor hei de seeres por em perdido” (DSG, 2005: 162).

Ao despertar do sonho (“visam”), Lancelote, lasso e banhado em lágrimas, buscará mudar a sua forma de proceder, mostrando que, de um jeito, ou de outro, as mulheres estão na busca do Graal tanto quanto os cavaleiros, mesmo que o seu lugar esteja relegado ao do sonho, da visão ou, mesmo, do delírio. As quatro mulheres das quatro visões de Lancelote não só influem, profundamente, no desfecho da trama episódica, mas demonstram o caráter exemplar que *A Demanda do Santo Graal* possui, fazendo com que a envernização cristã da *Post-Vulgata* produza e reproduza personagens femininas polifrontes, polidimensionais e complexas, providas de inúmeros vieses interpretativos e clivagens de leitura diversas. Um legado rico, admirável e maravilhoso para a literatura ocidental, principalmente a de expressão portuguesa.

### 3. Considerações Finais

No presente trabalho, buscou-se refletir sobre a presença marcante de Guinevere, a amante, castigada pela não correspondência ao ideal monogâmico do matrimônio cristão; a projeção do mal jacente em Morgaim, uma imagem da mulher que disputa o poder temporal, e que, por isso, é vetora do mágico-pagão não controlável pelos mecanismos sociais coercitivos, considerada diabólica e Elena de Benoic, estereótipo da mulher submissa aos domínios sócio-religiosos e completamente enquadrada nos parâmetros sócio culturais que a Igreja medieval pretendia propugnar. Podemos, ainda, trazer à baila a figura “metonimizada” da Donzela

12 Lancelote só os reconhece por conta dos nomes escritos em suas coroas, fato enunciativo de que a versão da adoção de Lancelote era conhecida pelo(s) leitor(es)/ouvint(es) e escritor(es) da DSG.



do Lago, quase elidida no envernizamento cristão do lendário artúrico n' *A Demanda do Santo Graal*.

Lancelote está no meio deste cruzar de mundos em *A Demanda do Santo Graal*. Por seus liames com a liberdade amorosa e o mágico do qual é o feminino depositário – dois caracteres próprios das permanências de paganismo ainda no medievo, não pode ser compreendido e nem aceito numa obra com os objetivos da *DSG*. Tampouco, pode ser calado como Merlim, quase elidido como a Dama do Lago ou, ainda, vilanizado como Morgaim: é, a partir do século XII, uma representação aclamada do lendário artúrico. Assim, a solução encontrada nesta obra da *Post-Vulgata* é torná-lo o oitavo cavaleiro mal trajado, sem, contudo, tirar a grandeza que granjeara noutros ciclos. Nem o Cristianismo, pode resistir à paixão que o cavaleiro despertara em todos os leitores (ouvintes) e escritores do lendário artúrico.

É o cavaleiro do amor, é a representação masculina do mágico, do *mirabilia*, uma personagem também atingida pelo polifrontismo que a envernização/transformação cristã (e todas as outras anteriores) traz às personagens do mundo de Camalote. Sendo descendente do maravilhoso por excelência, não poderia estar menos ligado ao feminino, reiteramos. É filho, amante, oponente, aprendiz das mulheres. Em *A Demanda do Santo Graal*, toda essa significação, este liame íntimo com o feminino, que já possuía, não pôde ser senão reafirmado, corroborado. Mesmo que, sob uma ótica negativa e/ou moralística, com o patente fito de ensinar, catequizar e não entreter. Ao terminarmos de ler uma obra de vulto como *A Demanda do Santo Graal* só se pode ter uma única certeza, Lancelote do Lago é o cavaleiro que mais se aproxima do cosmo feminino no lendário artúrico. Como um espelho de dupla face, o bravo Lancelote reflete as mulheres da *Demanda* e as impetuosas mulheres da *Demanda* refletem Lancelote.

#### 4. Referências Bibliográficas

BARROS, Maria Nazareth A. **As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001

\_\_\_\_\_. **Uma Luz sobre Avalon: Celtas & Druidas**. São Paulo: Mercuryo, 1994.

BÍBLIA AVE MARIA. São Paulo: Ave Maria, s.d.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.

FOUCHER, Jean-Pierre. Introdução. In: TROYES, Chretien de. **Romances da Távola Redonda**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FRANCO Jr., Hilário. **Idade Média no Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FRANZ, Marie Louise von. **A Interpretação dos Contos de Fadas**. São Paulo: Paulus, 2008.

HARVEY, Vera A. Prefácio. In: TROYES, Chrétien de. **Lancelote, o Cavaleiro da Carreta**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

LE GOFF, Jacques. **Heróis e Maravilhas da Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa**. 11. ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1973.

MOISES, Massaud (dir.). **A Literatura Portuguesa em Perspectiva**. São Paulo: Atlas, 1992.

MONGELLI, Lênia Márcia. A Novela de Cavalaria: A Demanda do Santo Graal. In: MOISES, Massaud (dir.). **A Literatura Portuguesa em Perspectiva**. São Paulo: Atlas, 1992.

MOORE, Robert. **La formación de una Sociedad Represora: Poder y disidencia en la Europa occidental**. Barcelona: Crítica, 1989.



## A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA E NARRATIVA: ALGUMAS REFLEXÕES TEÓRICAS E SUA REPERCUSSÃO NA ESCANDINAVÍSTICA MEDIEVAL

Johnni Langer<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo realiza uma síntese historiográfica sobre a relação entre história e narrativa, especialmente após a denominada crise dos paradigmas das ciências humanas. Também concedemos alguns aspectos teóricos desta discussão dentro dos estudos de Escandinávia Medieval, especialmente os relacionados à investigação das sagas islandesas.

**Palavras-chave:** história e narrativa; teoria da história; virada linguística; Escandinávia medieval; sagas islandesas.

**Resumen:** El artículo presenta una revisión historiográfica sobre la relación entre historia y narración, especialmente después de la llamada crisis de los paradigmas de las humanidades. También proporcionamos algunos aspectos teóricos de esta discusión dentro de estudios de la Escandinavia medieval, especialmente los relacionados con la investigación de las sagas islandesas.

**Palabras-llave:** historia y narración; teoría de la historia; virada lingüística; Escandinavia medieval; sagas islandesas.

Há algum tempo os acadêmicos vem debatendo as proximidades e diferenças nos campos da história e da literatura. Com o surgimento do movimento dos *Annales*, a tradicional ênfase na documentação política foi ampliada para outros tipos de fontes, como os romances e obras de ficção. E a busca de novas maneiras de pesquisar o passado levou os historiadores a se aproximarem da Antropologia, da Sociologia e da crítica literária. Contudo, efetivamente, as relações entre as representações ficcionais e os fatos históricos nunca deixaram de constituir um assunto polêmico, e, muitas vezes, tendendo ao epistemológico, como os debates contemporâneos sobre narrativa histórica após a crise dos paradigmas e o surgimento das teorias pós-modernas.<sup>2</sup>

1 Pós-doutor em História medieval pela USP. Professor de História da UFMA. Coordenador do *NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos* ([www.nevevikings.tk](http://www.nevevikings.tk)). Membro do grupo *Brathair de estudos celtas e germânicos* ([www.brathair.com](http://www.brathair.com)).

2 Segundo o historiador Francisco Falcon, no mundo contemporâneo, existem duas crises: da modernidade e a crise da História. A primeira é referente às problemáticas elaboradas após os anos 1960 à cultura moderna, à visão racionalista de origem oitocentista sobre a História e às raízes iluministas sobre o conhecimento da realidade. A crise da História seria relacionada tanto ao seu objeto quanto a forma de conhecimento.

Nossa intenção neste trabalho é conceder uma síntese historiográfica destas discussões, e na segunda parte do artigo, um panorama destas polêmicas nos estudos de Escandinavística Medieval, especialmente os aplicados à literatura nórdica.

## 1. História e Narrativa: uma síntese historiográfica

O debate tem raízes muito antigas. Nos tempos gregos, o ofício do historiador tinha uma dupla exigência: de um lado, ser um trabalho de busca e explicação das causas naturais (evocando mais o mundo da observação médica), e de outro a eloquência judiciária. Essa associação entre conhecimento empírico e formal foi considerada natural para o gênero histórico até os tempos modernos: “nas origens ocidentais da historiografia, não existe contradição entre a história como investigação e a história como narrativa” (REVEL, 2010: 212). Para autores clássicos como Aristóteles, o núcleo racional e central da retórica era a prova (GINZBURG, 2002: 54).

Essa tendência seguiu incólume até o século XVIII, quando se separou a história real da relação dada pelo historiador do que havia acontecido. A retórica é desqualificada como suporte de conhecimento, tornando-se superficial e puramente ornamental. Torna-se o filtro entre a realidade e a expressão literária. Voltaire e John Millar criticavam a história escrita como uma narrativa dos acontecimentos. Outra ruptura foi a de conceber a história como a depositária de modelos e valores, de funções pedagógicas e filosóficas. Durante o século XIX, o processo histórico passou a ser concebido como global, unificado, objetivo, submetido à lógica e às regras do historiador. O passado passa a não ser mais modelo de conduta, ele é somente passado – diferente, exótico. Todavia, essa estranheza passa a ser doravante ditada pelos parâmetros do progresso (REVEL, 2010: 210-215) e desde Gibbon a historiografia moderna passou a ser encarada como uma fusão da história filosófica à la Voltaire com o antiquariado (GINZBURG, 2002: 59). A relação entre o historiador e o seu objeto muda, mas a existência de uma narrativa acompanha tanto a história filosófica quanto a erudita e positivista, esta última iniciando sua supremacia na cena historiográfica. A técnica de crítica das fontes para separar o verdadeiro do falso, visando obter um conhecimento objetivo, faz com que a necessidade da narração deixe de ser um problema ou sua necessidade. O relato não desaparece, mas é separado do método. Em 1903, François Simiand publicou um texto (*Método histórico e Ciências Sociais*), no qual criticava os pressupostos do método positivista, especialmente a fundação da objetividade – a narrativa em sua versão clássica seria suspensa e seus elementos reorganizados em função de hipóteses explicativas (REVEL, 2010: 218-222).

Já no início do século XX, na Inglaterra, Lewis Namier e R. Tawney defendiam que o historiador deveria analisar as estruturas e não narrar os acontecimentos. Na França, após Lucien Febvre, tornou-se habitual na historiografia separar história-problema de história-narrativa. Enquanto a história popular permanecia fiel à tradição da narrativa, as pesquisas acadêmicas estavam mais preocupadas com os problemas e as estruturas (BURKE, 1992: 327-328). Os *annalistes*, influenciados pela sociologia, dedicaram-se muito mais à pesquisa

---

Em ambas houve as críticas sobre o conhecimento “real” (objetivo) sobre a natureza. Quanto ao *linguistic turn* (giro ou virada lingüística), situado também após os anos 1960, seria o encontro de diversas correntes teóricas que tinham como pressuposto comum a filosofia da linguagem: Hayden White, Michel Foucault, Michel de Certeau, Ankersmit, Paul Veyne, entre outros, tendo essencialmente a assertiva de que “nada existe fora do texto ou da linguagem” (FALCON, 2002: 17-31).

das estruturas sociais e econômicas, em detrimento dos sujeitos históricos. A história descritiva e narrativa foi evitada, substituída pelo modo analítico e quantitativo (SCHODOLAK & CAMPIGNOTO, 2008: 253).

Na França, o questionamento da escrita histórica voltou a ocorrer com Paul Veyne. Em seu clássico *Como se deve escrever a história* (1971), ele argumenta basicamente o estatuto científico da disciplina, relegado a um “romance real:” a história é uma narrativa de eventos humanos, que como o romance, simplifica, seleciona e organiza os acontecimentos. Ou seja, é uma narração. Desta maneira, nenhum historiador pode apreender diretamente os eventos, de forma objetiva. Eles só são alcançados por meio de testemunhos indiretos – os documentos, e estes são analisados por meio de efeitos literários, especialmente o uso da intriga, aproximando a história do romance. Por consequência, as perguntas e respostas que são feitas às fontes passam necessariamente por preferências pessoais do investigador. Portanto, a história é subjetiva (VEYNE, 1995: 7-88). Talvez por causa de sua postura agressiva e suas referências bibliográficas pouco conhecidas, este livro de Veyne foi escassamente acolhido na época em que foi lançado (REVEL, 2010: 208).

Na outra extremidade do mundo acadêmico, durante o início dos anos 1970, o acadêmico norte-americano Hayden White escreveu vários ensaios e livros questionando basicamente as fronteiras entre história, literatura e filosofia, mas nesse aspecto o mais importante foi *Meta-história* (1973). Seguindo a tradição de Nietzsche, Foucault e Derrida, ele tenta desconstruir as bases do conhecimento tradicional ocidental, considerando toda narrativa histórica como imaginária (isso não pressupõe a sua irrealidade total, mas a sua incorporação a elementos fantasiosos e subjetivos). Assim como os poetas, os historiadores incorporam em seus relatos padrões de significados semelhantes à Arte (KRAMER, 2006: 131-165). Outro aspecto das idéias de White é a negação do caráter científico da história: estão ausentes uma linguagem técnica e um método universalmente aceito.<sup>3</sup> O significado de um objeto, com isso, seria antes uma construção ideológica do que uma descoberta – não um reflexo do real, mas uma criação imaginária. O discurso historiográfico conteria duas partes indissociáveis, as partes e o todo. E se algumas sentenças podem conter afirmações verdadeiras, por sua vez o discurso sempre reorganiza os fatos (de caráter neutro), classificando-os e dotando-os de sentido dentro da narrativa.<sup>4</sup> Não existem elementos que possam afirmar qual é ou não o modo correto de se organizar esse conjunto de informações, sendo o trabalho do historiador realizado nos níveis de sentido e significado, assim como os relatos ficcionais (MELLO, 2009: 615-622).

Desta forma, ao contrário da tradicional oposição entre verídico e inverossímil, criada ainda durante o Oitocentos, a explicação histórica seria julgada pela riqueza das metáforas que estruturariam a narrativa. Deste modo, White retoma Nietzsche, ao afirmar que não existem fatos, mas interpretações (ROIZ, 2005: 257). O conhecimento histórico não teria nenhuma utilidade prática, tanto ao pesquisar o passado como um fim em si mesmo, quanto ao contrastar o passado pelo presente, pois “temos também a verdade para escapar à sedução de um mundo que não passa de uma criação de nossos anseios” (WHITE, 1994: 63). A maior parte da reação dos historiadores às proposições tropológicas de White foram publicadas após os anos 1980. Antes disso, porém, houve outros estudos paradigmáticos com relação à narrativa histórica.

Em 1979, o historiador anglo-americano Lawrence Stone publica o artigo *O retorno da narrativa*,

---

3 “a história (...) perdeu de vista as suas origens na imaginação literária. No empenho de parecer científica e objetiva, ela reprimiu e negou a si própria sua maior fonte de vigor e renovação” (WHITE, 1994: 116).

4 “são ficções verbais cujos conteúdos são tanto inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com os seus equivalentes na literatura do que com os seus correspondentes na ciência” (WHITE, 1994: 98); “O que o discurso histórico produz são *interpretações* de seja qual for a informação ou o conhecimento do passado de que o historiador dispõe” (WHITE, 1991: 2, grifo do autor).

com grande repercussão e posteriores traduções em todo o mundo. Suas principais críticas enfatizavam as pesquisas do período de 1930 a 1960, especialmente centradas em programas de história científica moldadas nas ciências da natureza e sociais. No mesmo ano, Carlo Ginzburg também publicou outro artigo paradigmático para as gerações futuras, *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. Como Stone, o historiador italiano colocava em debate os princípios de um conhecimento científico fundado na abstração geral a partir de uma observação direta. A experiência humana exigia a elaboração de um texto e uma análise que lhe fosse associada. Ao mesmo tempo, Ginzburg insiste na existência de outro modo de conhecimento (contraposto ao modelo galileano de observação da natureza), baseado na localização de indícios descontínuos, de elementos únicos e depoimentos individuais, que denominou de paradigma indiciário ou semiótico. A história, como um saber ligado à experiência cotidiana (seu conhecimento é indireto, indiciário e conjectural), poderia empregar esse tipo de conhecimento do particular e da complexidade. As minúsculas e particulares pistas poderiam permitir a reconstituição das trocas e transformações culturais. Se o rigor científico não pode ser atingido plenamente nas ciências humanas, o paradigma indiciário poderia colaborar para a criação de uma narrativa histórica, onde se poderia vislumbrar as formas de saber mais ligadas ao cotidiano (GINZBURG, 1990: 143-179).

Tanto Stone quanto Ginzburg não percebiam a narrativa como uma solução para a historiografia, mas denunciavam que, na realidade, ela nunca foi inseparável desta forma de conhecimento. Neste momento, os debates convergem em duas direções, ao mesmo tempo indissociáveis: a narrativa é um sintoma da crise epistemológica da historiografia, mas também uma reação (Revel, 2010: 206-210).

Como resultado, temos duas frentes de polêmica, uma concentrando-se na narrativa enquanto elo fundamental entre a história e a literatura, com as repercussões das teorias de linguistas e as questões de cientificidade e objetividade da investigação historiográfica após a crise dos paradigmas e a virada linguística dos anos 1960 e 1970; em segundo, os debates sobre a escrita histórica entre o estruturalismo/positivismo e a narrativa tradicional.

Em linhas gerais, as críticas ao não realismo epistemológico ou ceticismo relativista aplicado a historiografia, especialmente à obra de Hayden White, receberam quatro grandes frentes de debate e problematizações: o relato historiográfico e o literário possuem semelhança estrutural; a relação entre filosofia da história e historiografia foi minimizada por White; a história não é ciência e sim uma modalidade verbal em prosa; não existe possibilidade de verdade na narrativa histórica (MELLO, 2009: 614-616).<sup>5</sup>

Criticando as proposições dos céticos e antipositivistas, que reduziram a historiografia à retórica (Nietzsche e Roland Barthes, mas em especial Hayden White), Carlo Ginzburg demonstrou que as evidências e provas fazem parte tradicionalmente do método histórico. Os modelos narrativos intervêm no trabalho do pesquisador em todas as suas etapas, não somente na redação final, criando interdições e possibilidades. Na avaliação das provas, os pontos de vista sobre a realidade são seletivos e parciais, condicionados à imagem total que uma sociedade faz de si por meio de relações de força. Mais do que apenas convencer, a narrativa histórica está atrelada a busca pela verdade (GINZBURG, 2002: 42-43, 48, 62). A relação entre história e literatura, ao contrário do ceticismo pós-moderno que a percebe apenas pelo elemento construtivo que é comum a ambas, é um “conflito feito de desafios, empréstimos recíprocos, hibridismos”. Qualquer tipo de documento possui uma relação altamente problemática com a realidade (não são neutros e suas informações não são objetivas), porém, a realidade existe independentemente deste. É este princípio de realidade que distingue a ficção

5 Para um panorama das críticas historiográficas ao pós-modernismo, ao relativismo cultural e ao ceticismo científico, consultar: LE GOFF, 1994: 35-46; ACHAM, 2011: 71-74; GOMES, 2011: 72-73, 81-89.

da história (GINZBURG, 2007: 9; 210-230; 287).

Por sua vez, Ciro Cardoso argumenta que a “ação narrativa é prática antes de ser cognição ou estética”.<sup>6</sup> Distante de deformar os fatos que relata, a narrativa prolonga seus traços fundamentais. Texto e realidade situam-se em planos diferentes, mas a história existe paralelamente às fontes (CARDOSO, 2005: 63-68).

Outra frente de críticas com relação ao ponto de vista da influência linguística na escrita histórica foi realizada por Roger Chartier.<sup>7</sup> Para ele, o discurso historiográfico seria uma narrativa crível, criada para demonstrar provas e garantir o estatuto de conhecimento verdadeiro. O historiador, ao elaborar procedimentos e operações em sua escrita, não faz literatura. Assim, seria necessário reafirmar o caráter objetivo do conhecimento histórico. Tanto as narrativas históricas quanto as ficcionais sofrem intervenções sociais e institucionais, mas as primeiras ao produzirem enunciados científicos criam regras que permitem controlar a produção de seus objetos. Contudo, muito além do que apenas narrar, o historiador necessita explicar, pois a essência da história é o conhecimento por meio de documentos (RIBEIRO JÚNIOR, 2004: 9-10). Influenciado por Paul Ricoeur e Michel de Certeau, a ficção narrativa e o conhecimento histórico seriam diferentes, segundo Chartier, essencialmente pela distinção entre memória, documento e explicação do passado. Apesar de próximas, a ficção e a história diferem pela especificidade da operação prática e crítica em busca da verdade realizada pelo pesquisador. Ao estabelecer regras e formas de controle destas operações, o historiador assegura a representação do passado e rejeita o relativismo e o ceticismo que advém do uso das formas literárias da escrita historiográfica. Ao analisar uma biografia ficcional de uma personalidade espanhola publicada em 1958, mas que utilizou as técnicas modernas de persuasão do relato histórico, o pesquisador francês reflete sobre as diferenças e proximidades entre memória, literatura e história. Para ele, a diferença reside na própria estrutura interna da narrativa literária, que, por meio da ironia, reafirma a capacidade de distinção entre o imaginário e a operação crítica (CHARTIER, 2011: 114-116; 122-123).

Tal posição muito assemelha-se a de Peter Gay, para o qual o estilo seria a roupagem da escrita tanto para escritores quanto para historiadores, produto da interação entre o produtor e seu meio. Todavia, a história seria ciência na sua pressão pela objetividade e fundamentação de suas explicações. O historiador não inventa e nem constrói como o literato, ele descobre. O estilo é a arte da ciência do historiador (ROIZ, 2010: 267).

Concentrando-se nas implicações sociais e políticas do fazer historiográfico, o britânico Eric Hobsba-

---

6 CARDOSO, 2005: 68. “A atividade narrativa (...) é parte inseparável do plano de ação, não é só algo incidental ou externo. A vida não somente se vive, ela se relata, se conta o tempo todo: vivemos o relato, relatamos a vida” (CARDOSO, 2005: 67). “A interferência da subjetividade não anula previamente a exigência da objetividade ou plausibilidade da objetividade que se coloca sobre o historiador e o conhecimento que ele produz. A veracidade ou plausibilidade da narrativa histórica está no arquivo, nos documentos coligidos e criticados na instituição ou lugar de sua produção que a sanciona ou interdita e não nas metáforas que organizam as narrativas, portanto, a verdade está tanto dentro do texto, quanto fora dele”. (RIBEIRO JÚNIOR, 2004: 140).

7 Um dos mais representativos pesquisadores da nova história cultural, Roger Chartier, também vem recentemente criticando os exageros do pós-modernismo: “operações e regras que permitem assegurar a representação histórica do passado e rejeitar a suspeita do relativismo ou ceticismo que nasce do uso das formas literárias pela escrita historiográfica” (CHARTIER, 2011: 116); “os historiadores que têm como identidade comum a sua recusa de reduzir os fenômenos históricos a uma só das suas dimensões, e que se afastaram também das ilusões do *linguistic turn* como das heranças redutoras que postulavam” (CHARTIER, 2006: 41); “toda história cultural, incitada assim a desconfiar de um uso descontrolado da categoria de ‘texto’, excessivamente empregada para designar práticas cujos procedimentos não obedecem em nada à ‘ordem do discurso’” (CHARTIER, 2002: 149).

wm rebateu as principais ideias do pós-modernismo. Por meio do fundamento de sua disciplina, as evidências, os historiadores não inventam, mas descobrem e organizam os fatos históricos. Por meio de sua profissão e de sua escrita, muitas tradições nacionais foram criadas, muitos mitos foram derrubados e outros foram erguidos, mas o caráter coletivo de sua prática é irreversível (HOBSBAWM, 1998: 281-292).<sup>8</sup> E ainda existe o perigo político de se associar a história com a ficção: a mescla de seus discursos, resultados e procedimentos acabam misturando também a matéria prima destes discursos. A ficção não necessita do real, mas para a história, ele é seu elemento básico, sem o qual não se pode realizar a produção de seu conhecimento. Contra esse risco, só a supremacia do método (ARRUDA, 2002: 2-3).

Mais recentemente, com relação a como realizar um texto histórico que escape do método de focar somente a estrutura (explicação formal), mas sem cair na escrita da narrativa tradicional (que enfatiza o caráter e a intenção individual), o historiador Peter Burke levantou algumas perspectivas:

1: Criticar o que elas têm em comum: seria uma tarefa fácil separar os acontecimentos de sua estrutura?

2: Pensar nas variedades de narrativa e não-narrativa: não deveriam os historiadores buscar novas formas de escrita, algumas com influência da literatura, tornando no texto os fenômenos mais compreensivos?

3: Não se poderiam contar as histórias de vários pontos de vista?

4: Ter a consciência de que a pesquisa histórica não reproduz o que aconteceu, mas é um ponto de vista, uma interpretação.

5: A possibilidade de utilizar a primeira pessoa na narrativa, desde que a confiabilidade seja explicitada.

6: O desfecho da narrativa poderia utilizar vários finais alternativos, encorajando os leitores a terem suas próprias conclusões, mas sempre lembrando que os historiadores não são livres para inventar personagens, palavras e falas e são incapazes de sintetizar uma época como os romancistas (BURKE, 1992: 333-340).

Respalado pelo referencial filosófico, Roger Chartier afirma que a história é sempre relato, mesmo quando pretende desprender-se da narrativa e sua compreensão é encenada em forma de intriga sem perder a inteligibilidade. Deste modo, a explicação só é possível pela existência do relato, e explicar em história “não é mais do que desvendar uma intriga”. O conhecimento histórico não pode ser inserido no paradigma do saber da matemática nem da física, e baseado em Ginzburg, Chartier pensa que a intriga deve ser pensada como uma operação de saber que não é a retórica e que leva em conta a compreensibilidade do fenômeno histórico e sua realidade, a partir do cruzamento dos seus indícios reconhecíveis (CHARTIER, 1990: 82-83).

Para o historiador francês Jacques Revel, desde os debates instaurados no final dos anos 1970, a re-

8 A respeito das narrativas de história produzidas pelos pós-modernistas, o autor comenta: “Isso simplesmente não pode ser feito pelo modo de exposição adotado pelo autor. Mas muitas vezes foi feito, como era de se esperar, para períodos e sociedades pelo menos tão distantes quanto a dos saramakas, por historiadores analíticos da Idade Média, de F.W. Maitland a Georges Duby, alheios aos requisitos do pós-modernismo, mas inteiramente cômicos de que o passado é um outro país, onde as coisas são feitas de modo diferente, de que devemos compreendê-los mesmo que os melhores intérpretes ainda continuem a ser estrangeiros tendenciosos” (HOBSBAWM, 1998: 214). Alguns teóricos são ainda mais contundentes com a repercussão da linguística após os anos 1970: “a pós-modernidade oferece uma função de orientação na história, embora de natureza muito específica: trata-se de uma espécie de orientação da vida humana que pode ser comparada com os sonhos” (RÜSSEN, 1997: 89-90).



lação dos historiadores com a narrativa modificou-se plenamente. Atualmente, a escrita histórica seria muito mais associada a implicações cognitivas, mas ao mesmo tempo, é impossível uma narrativa que dê conta de todos os elementos da experiência humana. Apesar de todo texto ser uma escolha, ele é criado dentro de um modelo de inteligibilidade. Neste caso, Revel recorre tanto ao artigo de Ginzburg, citado mais acima, quanto à pesquisa do micro historiador Giovanni Levi, que utiliza o modelo da investigação policial para expor um fato histórico. A metáfora desta investigação utiliza uma série de hipóteses que aos poucos torna coerente a imagem de fatos desordenados. O “relatório” da pesquisa, no caso, a análise histórica, é realizado por meio de comprovação e ou abandono de outras possíveis interpretações e um caminho alternativo para a experimentação da narrativa histórica seria o uso da biografia. Seja como for, nos dias de hoje é altamente recomendável utilizar a narrativa para construir a relação entre a inteligibilidade dos objetos que o historiador estuda e sua análise crítica (Revel, 2010: 229-233).

## 2. História e narrativa na Escandinavística Medieval.

A maioria dos debates envolvendo a narrativa e sua relação entre história e ficção nos estudos escandinavos ultrapassa a fronteira da historiografia e envolve literatos, mitólogos, antropólogos e sociólogos. Mais do que uma discussão de método, está relacionada diretamente com a análise das fontes medievais, especialmente às sagas islandesas. Na realidade, os debates sobre a autenticidade histórica ou ficcionalidade das sagas é muito anterior aos debates promovidos pela virada linguística.

Durante o século XIX, o mais famoso subgrupo das sagas - as denominadas sagas de família (*Íslendigasögur*) - constituiu o alvo predileto dos nacionalistas e historiadores que procuravam encontrar fatos verídicos no passado escandinavo, especialmente para a Era Viking. Na Islândia, com o início das pesquisas arqueológicas durante o século dezenove, as sagas de família receberam um extensivo signo de historicidade e caráter enciclopédico (HELGASSON, 2007: 75-78).

Após os anos 1960, os modelos estruturalistas iniciaram uma forte influência nos estudos envolvendo fontes literárias nórdicas, especialmente as teorias de Vladimir Propp, Albert Lord e Claude Lévi Strauss. Um grande número de publicações tentava identificar uma unidade estrutural em comum nas fontes, como o clássico *The icelandic family sagas* (1967), de Theodore Andersson, pela qual a oralidade seria a estrutura típica das sagas, e *Njáls saga: a critical introduction* (1976), de Lars Lönnroth, em que examina a autoria no processo de composição da obra. Todavia, de maneira geral, os especialistas em literatura continuaram a realizar análises utilizando os métodos de crítica literária tradicionais; historiadores e arqueólogos continuaram a rejeitar as sagas como fontes para os tempos pré-literários, concentrando-se na época dos manuscritos (século XII a XIV); os antropólogos permaneceram considerando os textos medievais como fontes da época em que foram escritas (SIGURÐSSON, 2004: 46).

Em meados da década de 1970, as sagas passaram a ser vistas em outros parâmetros, e a tradicional dicotomia veracidade histórica (em especial para as sagas de família) *versus* a fantasia (em especial as sagas lendárias) tornou-se secundária, sendo que muitas narrativas poderiam conter ambas as categorias. A historicidade passa a ser um elemento secundário, comparada a categorias como valores

e tendências sociais (LANGER, 2009b: 12).

As influências dos estudos culturais e linguísticos e do novo historicismo são comumente denominadas por alguns escandinavistas de pós-estruturalismo, especialmente entre historiadores e literatos. As diferenças tradicionais entre história e literatura entraram em colapso, assim como algumas assertivas sobre objetividade do método e o caráter objetivo das fontes literárias ou crônicas. A linguagem e a escrita passaram a não ser as únicas constituintes da consciência humana, mas apenas alguns dos seus agentes para a construção do significado social. Pela natureza das sagas islandesas, veracidade histórica e ficção passam a ser encaradas como tendo uma relação simbiótica. Contudo, também alguns teóricos pós-estruturalistas reduziram quase tudo ao texto, sendo a fronteira entre literatura e história constantemente ultrapassada. Alguns historiadores, a partir de então, abandonaram a consideração das sagas dentro dos critérios acadêmicos puramente oitocentistas, passando a receber influências da virada linguística. Ambos os lados acostumaram-se a uma mútua interação (ou seja, os que tinham formação literária, quanto os que trabalhavam exclusivamente com fontes históricas). Após anos de negligência pelos historiadores, a tendência com os estudos nórdicos tem sido combinar as correntes críticas em literatura e história e restringir as fontes nórdicas apenas como artefatos literários. De fato, à parte problemas peculiares, as narrativas islandesas e as fontes jurídicas passaram a ser utilizadas como fontes para estudar a sociedade islandesa medieval. Por exemplo, os conflitos entre pagãos e cristãos que são inerentes às fontes – atenuados pela renovação dos estudos da tradição oral e indistintos através das teorizações levantadas pelos pós-estruturalistas, parecem menos significativos que no início (JOCHENS, 1998: 178-182).

Durante os anos 1980, aumentaram os estudos envolvendo interpretações antropológicas das instituições sociais e jurídicas, a exemplo de *Feud in the icelandic saga* (1982) de Jesse Byock. Apesar de retomar certos referenciais estruturalistas dos estudos de sagas, como os de Theodore Andersson, a pesquisa de Byock atenta para o espelho ‘realista’ da estrutura de vingança nas narrativas (LÖNNROTH, 2007: 70).

Uma das mais contundentes obras de revalidação e contestação da virada linguística nos estudos nórdicos, utilizando o referencial antropológico, foi *The textual life of savants* (1995) de Gisli Pálsson. Contrário a percepção das fontes medievais escandinavas somente em termos de puro significado lingüístico, convenções literárias ou meras ficções sociais, Pálsson retoma a interpretação de texto como artefato etnográfico: “culture, as the saying goes, is text” (grifo do autor). Criticando os usos dos referenciais de representação linguística como substitutos da realidade social, tanto por literatos quanto antropólogos, o pesquisador defende a utilização da narrativa literária como autêntica fonte cultural e não mera forma de arte. O referencial pós-estruturalista teria aprisionado a experiência nos textos, reduzindo a vida social a uma “coisa”, a um *corpus* social separado da ação e da experiência: minimizaram-se as diferenças entre literatura e discurso social. Pálsson recomenda o abandono dos modelos textualistas, focando nas práticas e discursos: concebendo a vida social e os aspectos sociais dos textos tanto quanto os aspectos textuais da vida (PÁLSSON, 1995: 2, 5-8).

Atualmente, o campo temático nos estudos nórdicos em que podemos perceber mais claramente a oposição entre a história e ficção é o tema da magia presente nas sagas islandesas.

De um lado, tem-se historiadores e literatos que entendem a inclusão da magia na literatura

nórdica apenas como um estereótipo, criado essencialmente durante a Idade Média Central como estratégia de poder perante a audiência islandesa. Mesmo alguns arqueólogos tendem a perceber alguns tipos de práticas mágicas da Era Viking (a exemplo da magia rúnica), como uma criação artificial da literatura após a cristianização (LANGER, 2010: 183). Apesar de não referenciar nenhum acadêmico objetivamente ligado à virada linguística, a pesquisadora Jóhanna Friðriksdóttir, ao insistir na magia das sagas como tema meramente literário, acabou dando continuidade ao velho debate sobre as sagas: o quanto elas tem de veracidade e o quanto é puramente ficcional? No caso, ela nega qualquer familiaridade ou conhecimento da sociedade islandesa centro-medieval para com a religiosidade pré-cristã (FRIDRIKSDÓTTIR, 2009: 417).

Por sua vez, uma parcela dos investigadores ainda insiste na veracidade histórica de alguns temas mágicos presentes nas fontes. Seja com o referencial antropológico, tratando as sagas como artefato etnográfico, ou contrastando estas com a cultura material e outras fontes literárias da Era Viking, estes acadêmicos mantêm-se à margem das influências pós-modernas, céticas ou relativistas. O já citado Gísli Pálsson estuda as referências mágicas das sagas dentro da dinâmica social do período. As acusações de feitiçaria seriam o produto de distâncias sociais e o desenvolvimento de relações pessoais de poder: tensões e ambiguidades (PÁLSSON, 1995: 99-111). Por sua vez, claramente influenciado pela perspectiva arqueo-antropológica de Neil Price, o historiador norte-americano Thomas Dubois percebeu a prática do *seiðr* como um complexo fenômeno mágico, sincrético e intercultural da Era Viking, sobrevivendo como *topos* literário (enquanto funções narrativas típicas das sagas do período centro-medieval), mas ainda com sua estrutura pré-cristã preservada de maneira quase intacta (DUBOIS, 1999: 122-138).

Indagado sobre as posições céticas referentes à magia das sagas, o arqueólogo Neil Price considerou que os acadêmicos cometem um equívoco de perspectiva: não sabem se realmente estão analisando a sociedade e o momento em que as fontes foram escritas (um discurso medieval sobre o passado), ou se estão interessados somente e diretamente na Era Viking.<sup>9</sup>

Uma posição intermediária pode ser encontrada no recente livro de Stephen Mitchell, *Witchcraft and magic in the Nordic Middle Ages* (2011). Mitchell procura sintetizar algumas das pesquisas mais importantes neste sentido: de um lado Thomas Dubois e Neil Price, que argumentam positivamente pelo valor histórico das sagas, e de outro, autores como Jóhanna Friðriksdóttir, que questiona as mesmas. O posicionamento de Stephen Mitchell envereda por um meio termo: descarta o tradicional modelo de elite *versus* população, tão comum nos estudos de religiosidade popular. A visão de mundo da magia atingiria tanto sacerdotes, príncipes e mercadores, quanto camponeses, prostitutas e trabalhadores urbanos. Não ocorreria uma oposição entre elite soberana e campesinato iletrado, por exemplo. E novamente Mitchell penetra no campo da veracidade das fontes literárias para o estudo da magia dos tempos pré-cristãos: quanto do pensamento pagão foi preservado após a conversão? As concepções mágicas escandinavas da Idade Média Central representavam uma continuidade com a visão de mundo pagã ou foram apenas representações idealizadas do passado? Influenciado pelos estudos de metalinguagem da virada linguística, Mitchell explora a magia enquanto um discurso, um sistema especial de signos que era central na vida diária das pessoas. A magia neste caso foi a base de um sistema de

9 “acho que a importância que atribuímos ao papel social da magia e seus análogos na Era Viking – como um meio crucial de comunicação com o Outro – só aumentará na proporção que a estudamos” (PRICE, 2011).

comunicação entre o cristianismo e o paganismo, empregado pelo escritor da saga como um caminho para elogiar o primeiro e rebaixar o segundo. A historiografia tradicional percebia o cristianismo como triunfante de forma completa, uniforme e hegemônico na Escandinávia, mas, ao contrário, com o referencial da magia enquanto signo comunicativo, percebemos que no período de transição e de conversão ocorreram reinterpretações das práticas pagãs. Assim, mais que falar de sobrevivência do paganismo, percebemos a ocorrência de um sincretismo pagão-cristão, mas de tipos diferentes: de um lado, o nível em que os elementos individuais do paganismo são acomodados na nova fé; e de outro, o nível de sistemas, no qual os segmentos e ideologias são transferidos entre as religiosidades. Com isso, pensar em sobrevivência de elementos pagãos não autoriza a se pensar em uma veneração oculta, em cultos secretos mantidos após o período de conversão, e nem em um triunfo total do cristianismo, onde todos os vestígios pagãos foram eliminados. Apesar de perceber os temas mágicos como práticas discursivas, Mitchell também concorda com uma sobrevivência direta e reformulada de material nativo: neste caso, as crenças mágicas presentes nas sagas islandesas seriam tanto o produto simbiótico de elementos tipicamente escandinavos provenientes da Era Viking, convenções literárias posteriores e referenciais estrangeiros (MITCHELL, 2011: 1-206).

Como conclusão, percebemos que atualmente não podemos nos situar à margem tanto dos debates quanto das críticas historiográficas infringidas pelos teóricos da pós-modernidade. O ato de pesquisa deve estar atento às mudanças paradigmáticas, mas também devemos sempre estar alerta para os exageros e posturas radicais, como a redução da narrativa histórica à mera ficção. Ainda mais se tratando de fontes literárias, o historiador precisa encontrar alternativas metodológicas ou posturas de tratamento que possam adequar suas análises, problemáticas e reflexões para caminhos frutíferos no futuro, escapando do anacronismo e do relativismo. Se no Brasil ainda existe pouca preocupação para com os debates teóricos e historiográficos nos estudos medievais, eles são inerentes a qualquer tipo de produção acadêmica, mesmo na Escandinavística, como percebemos até aqui. Esperamos que nas próximas investigações, os pesquisadores percebam que elaborar narrativas, ficcionais ou historiográficas está em relação direta ou indireta com os referenciais culturais, sociais e reflexivos de sua época.

**Agradecimentos:** ao prof. Dr. Alvaro Bragança Júnior (UFRJ) pelas sugestões ao presente texto. Todas as afirmações do texto são de total responsabilidade do autor.

### 3. Bibliografia:

- ACHAM, Karl. A compreensão histórica entre ceticismo e arbitrariedade: algumas considerações sobre as variantes recentes do relativismo histórico e cultural. **História da Historiografia** 7, 2011, pp. 201-224.
- ARRUDA, Gilmar. Os riscos da história como uma “ficção bem documentada.” **Boletim do Laboratório de ensino de História** 25, 2002, pp. 2-3.
- BURKE, Peter. A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: BURKE, Peter (org). **A escrita da História**. SP: Unesp, 1992, pp. 327-348.
- CARDOSO, Ciro. Crítica de duas questões relativas ao anti-realismo epistemológico contemporâneo. *Um*

*historiador fala de teoria e metodologia*. SP: Bauru: Edusc, 2005, pp. 55-72.

CARDOSO, Irene. Narrativa e História. **Tempo social** 12 (2), 2000, pp. 3-13.

CHARTIER, Roger. O passado no presente. Ficção, história e memória. In: ROCHA, João Cezar de Castro. **Roger Chartier – a força das representações: história e ficção**. Chapecó: Argos, 2011, pp. 95-124.

CHARTIER, Roger. A “nova” história cultural existe? In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e linguagens: texto, imagens, oralidade e representações**. RJ: 7Letras, 2006, pp. 29-44.

CHARTIER, Roger. **A beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

DUBOIS, Thomas. **Nordic religions in the Viking Age**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

FALCON, Francisco. **História cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura**. RJ: Campus, 2002.

FRÍÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna Katrín. Women’s weapons: a re-evaluation of magic in the Íslendingasögur. **Scandinavian Studies** 4(81), 2009, pp. 409-436.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. SP: Cia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. SP: Cia das Letras, 2002.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. SP: Cia das Letras, 1990.

GOMES, Warley Alves. O fingir historiográfico: a escrita da história entre a ciência e a ficção. **Revista de teoria da História** 3(6), 2011, pp. 65-91.

HELGASSON, Jón Karl. Continuity? The Icelandic sagas in post-medieval times. In: MCTURK, Rory (ed.). **Old Norse Icelandic literature and culture**. London: Blackwell Publishing, 2007, pp. 64-81.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. SP: Cia das Letras, 1998.

JOCHENS, Jenny. **Women in Old Norse society**. London: Cornell University Press, 1998.

KRAMER, Lloyd. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominique La Capra. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. SP: Martins Fontes, 2006, pp. 131-176.

LANGER, Johnni. Seiðr e magia na Escandinávia Medieval: reflexões sobre o episódio de Þorbjörg na Eiríks saga rauða. **Signum** 11(1), 2010, pp. 177-202. Disponível em: [www.revistasignum.com](http://www.revistasignum.com) Acesso em 05 de janeiro de 2012.

LANGER, Johnni. Galdr e feitiçaria nas sagas islandesas. **Brathair** 9(1), 2009a, pp. 66-90. Disponível em: [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acesso em 05 de janeiro de 2012.

LANGER, Johnni. História e sociedade nas sagas islandesas: perspectivas metodológicas. **Alethéia: Revista**

de Estudos sobre Antiguidade e Medievo 1, 2009b, pp. 1-15. Disponível em: [www.revistaaletheia.com.br](http://www.revistaaletheia.com.br)  
Acesso em 05 de janeiro de 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. SP: Unicamp, 1994.

LÖNNROTH, Lars. Structuralist approaches to saga literature. In: QUINN, Judy (ed.). **Learning and understanding in the Old Norse World: essays in honour of Margaret Clunies Ross**. London: Brepols, 2007, pp. 63-74.

MELLO, Ricardo Marques de. Da utilidade e desvantagem da história para Hayden White. **Varia Historia** 25 (42), 2009, pp. 611-634.

MITCHELL, Stephen. **Witchcraft and magic in the Nordic Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

PÁLSSON, Gísli. **The textual life of savants: ethnography, Iceland, and the linguistic turn**. Switzerland: Harwood Academic Publishers, 1995.

PRICE, Neil. Estudos vikings: entrevista realizada por Johnni Langer. **Brathair** 11(1), 2011. No prelo.

REVEL, Jacques. Recursos narrativos e conhecimento histórico. **História e historiografia**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2010, pp. 205-234.

RIBEIRO JÚNIOR, Florisvaldo Paulo. Representação e narrativa: usos e abusos. **Em tempos de História** 8, 2004, pp. 1-16.

ROCHA, João César de Castro. **Roger Chartier: a força das representações, história e ficção**. Chapecó: Argos, 2011.

ROIZ, Diogo da Silva. O ofício de historiador: entre a “ciência histórica” e a “arte narrativa”. **História da historiografia** 4, 2010, pp. 255-278.

RÜSSEN, J. História, entre a modernidade e a pós-modernidade. *História, Questões e Debates* 14, 1997, pp. 80-101.

SIGURÐSSON, Gísli. *The medieval Icelandic saga and oral tradition: a discourse on method*. London: Harvard University Press, 2004.

SOCHODOLOAK, Hélio & CAMPIGOTO, José. A história cultural: narrativa e sujeito histórico. In: SOCHODOLOAK, Hélio & CAMPIGOTO, José (orgs). **Estudos em história cultural na região sul do Paraná**. Guarapuava: Unicentro, 2008, pp. 251-274.

TEIXEIRA, Felipe. Narrativa e fronteira cultural. **Fênix: revista de história e estudos culturais** 2(2), 2005, pp. 1-14.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: UNB, 1995.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. SP: Edusp, 1994.

WHITE, Hayden. Teoria literária e escrita da história. **Estudos Históricos** 7(13), 1991, pp. 21-48.



## REFERÊNCIAS AO *CORPO*: UMA ANÁLISE COMPARATIVA EM DOCUMENTOS DO SÉCULO VII

Alex Silveira Oliveira<sup>1</sup>

Rodrigo dos Santos Rainha<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo apresentar sob a perspectiva da História Comparada, as concepções do discurso eclesiástico sobre o corpo, a partir do epistolário de Bráulio, bispo de Saragoça e das regras monásticas elaboradas por Frutuoso de Braga, a saber, a *Regula Monachorum* e a *Regula Communis*. Ambos os bispos atuaram no reino visigodo durante o século VII. Tencionamos, pelo cotejo de tais fontes, realçar similitudes e diferenças presentes em tais documentos à luz do reconhecimento da diversidade de perspectivas no interior do episcopado no trato das questões concernentes ao corpo.

**Palavras-chave:** Corpo, História Compara, Discurso Eclesiástico.

**Abstract:** This article aims to present under the perspective of comparative history, the ecclesiastical conceptions of discourse about the body from the epistolary Braulio, Bishop of Saragossa, and the monastic rules drawn up by Frutuoso Braga, namely the *Regula Monachorum* and *Regula Communis*. Both bishops acted under the Visigothic kingdom in the seventh century. We intend, by comparison of these sources, to highlight similarities and differences found in these documents under the recognition of the diversity of perspectives within the episcopate in dealing with issues concerning the body.

**Keywords:** Body, Comparative History, Ecclesiastical Discourse.

### 1. Para uma análise comparada em equipe:

Uma das linhas possíveis de investigação por meio de uma metodologia comparada é a utilização de trabalhos realizados em equipe. No Programa de Estudos Medievais procuramos desenvolver nossas pesquisas de forma que elas estejam em constante contato, buscando assim a melhoria da qualidade dos trabalhos. Este artigo visa apresentar um desses diálogos. A comparação que ora efetuamos surge pela possibilidade encontrada no fato de que ambos os autores trabalham com bispos - contemporâneos, ainda que Bráulio de Saragoça fosse mais velho que Frutuoso de Braga – que atuaram no interior do reino visigodo e abordaram em seus documentos a questão do *corpo*.

Estes bispos tiveram formações diferentes e atuaram em áreas geograficamente distintas. Enquanto

---

1 Mestre em História Comparada.

2 Mestre em História Comparada.

Braga localizava-se a noroeste da Península Ibérica e caracterizava-se como uma região pobre, na qual predominava os mosteiros de origem particular. Saragoça foi uma autêntica sede episcopal, localizada em uma área politicamente importante no reino visigodo, com fronteiras próximas à região da Gália.

As fontes utilizadas para o estudo do bispo de Saragoça são cartas (BRÁULIO, 1975), elemento comum de comunicação no período, e uma hagiografia sobre a vida de Emiliano escrita pelo clérigo. As cartas são um elemento aglutinador entre episcopado no reino visigodo, hábito copiado dos antigos senadores romanos, e que tem a função máxima de pôr os clérigos de diferentes regiões em contato, ora buscando, ora afirmando a coesão da Igreja. A hagiografia (BRÁULIO, 1997), entra em um quadro em que se destacam a necessidade de fortalecimento do clero frente às populações do reino; para tal, a figura do santo, local, que deve ser celebrado e ter sua vida lida durante a missa, denotam as preocupações recorrentes ao bispo de Saragoça, além de possibilitar a análise de elementos que compunham esta sociedade.

Para possibilitar a comparação optamos por partir de um aspecto comum, no caso a forma como é tratado o *corpo* por esses dois bispos. É importante destacar que se por um lado, este tipo de análise comparativa nos leva a um afastamento de objeto - percebendo-o não sem estranhamento, porém como um dado no meio de uma pluralidade de outros - por outro, nos permite construir a rede de fenômenos que compõe o social, segundo sua complexidade, considerando questões e problemas que de outro modo perder-se-iam ou escapariam à criação.

Nesta perspectiva, as abordagens aqui propostas apresentam o *corpo* como tema que unifica em torno de si, duas perspectivas diferentes - não obstante tratar-se de conjecturas elaboradas por clérigos pertencentes a um tempo e espaço comuns - as asserções literárias produzidas por estes, esboçam concepções se não opostas, divergentes em muitos aspectos.

Por esta medida, nos deteremos ao destaque de similitudes e diferenças realçadas entre ambos eclesiásticos, indicando suas produções simbólicas como estratégias de atuação, como membros destacados do campo religioso.

## 2. As concepções sobre o *Corpo*

Para analisar a concepção de Frutuoso de Braga sobre o *corpo* devemos considerar a vida cenobítica como um conjunto de práticas que submetem o existir humano à intensa clausura – adotando a abstinência do que se relacione ao prazer, à vontade e à liberdade - como meio pelo qual se obriga a viver no percalço da salvação. Cabe, no entanto, esboçar respostas a alguns questionamentos surgidos no decorrer da pesquisa: em primeiro lugar, que tratamento dispensava as regras monásticas, em nosso caso as de Frutuoso, ao *corpo*? Ou antes, que concepção sobre tal possuíam que justificasse a austeridade das práticas ascéticas por elas veiculadas? Neste item propomos oferecer uma resposta a tais questões.

Dos monges enclausurados em mosteiros, nos quais só a população masculina tinha acesso, um conjunto de atitudes que condissessem, de certa forma, com sua vida de renúncias, fazia-se necessário. Para tanto, nas regras monásticas – que intentavam criar uma tipologia do comportamento monacal – dispunham-se como alvo direto e principal de suas legislações, o *corpo* e suas práticas.



Bráulio de Saragoça em seu epistolário, conjunto de cartas que foram enviadas e recebidas por ele ao longo de sua vida, revela que as ações estabelecidas pelo autor, assim como a sua formação de base eclesiástica, marcam suas concepções sobre o corpo. Sendo bispo regular de origem nobre hispano-romana, o autor foi educado em escolas episcopais mantidas por Nonito de Osma, Isidoro de Sevilha e Juan de Saragoça, este último seu irmão mais velho. Esta trajetória leva Bráulio a entender o corpo de forma institucional, utilizando-o como metáfora, para falar da estrutura da própria Igreja<sup>3</sup>. Esta prática, baseada certamente em Paulo de Tarso, revela-nos importantes aspectos da erudição do bispo de Saragoça.

Suas cartas estão dispostas de forma cronológica. Em sua análise, considerando os problemas que lhe advém por seu envelhecimento, identificamos a presença do discurso que incide sobre o corpo. O texto apresenta como característica própria de um idoso a debilidade física, a qual é revelada pela “infirmatibus carnis” ou achaques da carne (Cfr. Nota 1. Carta III).<sup>4</sup> Ao tratar da sua própria situação, Braulio destaca sua incapacidade física de administrar sem ajuda e principalmente a perda da visão que é o que nitidamente mais o incomoda. A idéia fundamental é a da falta de controle sobre o corpo, que impossibilita ao clérigo o exercício de suas funções com perfeição.

Considerando o já exposto, podemos traçar uma primeira comparação. Enquanto na visão de Frutuoso, a constituição física dos seres formava-se por um aglomerado sensível de desejos, vontades, impuros pensamentos, etc, entendidos por vícios, que tornava o *corpo* lugar de devassidão, centro de produção de pecado - pronto a explodir face ao menor estímulo - e, potencialmente capazes de causar uma digressão no ideal monástico de vida. Já no Epistolário, o corpo é tido como um fardo, pesado, lugar das doenças e do cansaço. Ou seja, para este fora realçado o fato de que, sendo a principal função de um clérigo a execução dos seus afazeres, a falta de controle do corpo se constituía como grave. Com o bispo de Braga, porém, a visão sobre o *corpo* expõe a idéia de recipiente de coisas impuras; isto explicaria, talvez, as rígidas prescrições que objetivavam o controle do portar-se corporal dos monges, contidos em suas regras.

A *Regula Monachorum*,<sup>5</sup> em seu capítulo XVI, traz diversas recomendações sobre como evitar os vícios. Aqui, Frutuoso determina que se afastem as camas dos monges à distância de um côvado.<sup>6</sup> Sua intenção com esta ordenança era “... evitar os incentivos da paixão, se estão próximos os *corpos*.” (RM: 155, 1º§). Além do caráter explicitamente preventivo desta prescrição, a noção de “tentação” que ela traz, proveniente da aproximação física., remete-nos à uma visão de *corpo* como sendo um elemento cheio de vícios prontos a eclodirem.

A idéia cristã de *corpo* pecador provém segundo Le Goff (1992: 153) de uma transformação promovida pelo cristianismo medieval. O que antes fora visto com respeito por ser tido o “tabernáculo do Espírito Santo” passa a ser, no medieval, “diabolizado”. Ou seja, lugar de pecado. Segundo Schmitt (2002: 256), é possível percebermos esta mudança em nível classificatório. Neste caso, refere-se à utilização dos termos “corpus” e “caros” por tal sociedade, na qual este último referia-se à “carne” enquanto o primeiro ao “*corpo*”. A carne neste sentido tem sua culpa no Pecado Original, pois foi cedendo às suas concupiscências que Adão

3 É importante destacar que em suas cartas segundo C.H. Lynch está em ordem cronológica. Ver Lynch e Galindo (1920).

4 Utilizaremos as referências às cartas do epistolário indicando no número correspondente na publicação acima citada.

5 A partir deste ponto, citaremos a *Regula Monachorum* e a *Regula Comunnis* apenas como RM e RC, respectivamente.

6 Segundo o Dicionário Aurélio, côvado foi uma medida antiga equivalente a 66 centímetros atuais.

pecou, logo, provém dela a inclinação para erro (pecados). Em consequência, o termo “*corpo*” adquire sentido “neutro” em relação ao pecado. A carne assume papel central na salvação do cristão, pois ela corresponde ao mito da encarnação de Cristo, considerado o segundo Adão. E, será negando-a que se obterá a redenção. Não é sem motivo que Frutuoso, por analogia a Cristo, escreve: “o servo de Cristo que deseja ser seu verdadeiro discípulo, deve subir nu à cruz nua, para que, morto para o século, viva para Cristo crucificado; e, depois de deixar *a carga do corpo* y ver prostrado o inimigo, então se possa considerar vencedor do mundo” (*Reglas monásticas de la España visigoda*, 1971: 174).<sup>7</sup>

Poderíamos utilizar diversas outras citações, na tentativa de ilustrar o estado natural de perversão na qual a carne encontrava-se para Frutuoso: (RM, Cap. II: 139-140; Cap. VIII: 148; Cap. XVI: 155; RC, Cap. II: 176; Cap. V: 180-181; Cap. XIII: 194; Cap. XV: 198; Cap. XVI: 200; Cap. XVII: 201.) Porém, preferimos deter-nos ao trecho supracitado, no qual a idéia de *corpo* veiculada, remonta à noção de coisas pesadas à salvação e que são necessárias, aos cristãos, abandonar. Idéia esta transmitida pelo “deixar a carga do *corpo*” na qual percebemos uma indicação implícita ao abandono das coisas impróprias pelas quais o *corpo* se compunha, e fazia-se mister a todo cristão, como dito, desprezar.

Até pelo caráter normativo das regras monásticas, é inquestionável que a alusão ao corpo e a preocupação com o mesmo seja muito mais recorrente em Frutuoso. No entanto, podemos destacar por meio de uma análise densa (LEVI, 1993) das cartas de Bráulio, associada a uma importante hagiografia que o bispo escreve sobre a vida de S. Emiliano, que o corpo é o local no qual os diabos fazem seu mal. É por meio da carne que se vêem os sinais da presença do mal, mas que também é o local em que o homem santo atua, pois sua importância só é forte se é visível. Desta feita, considerando a idéia de fragilidade relacionada às fraquezas e dificuldades que a debilidade do *corpo* impõe ao bispo, verificamos em Bráulio importantes traços de pensamentos que são passíveis de comparação com o bispo de Braga. Em carta a Nebridio (BRÁULIO, 1975, Carta XXXIV), Braulio revela pela primeira vez um problema que passará a fazer parte de toda as suas cartas dali em diante: a perda gradual da visão. Como velho, nada lhe incomoda mais do que este mal, que, segundo o próprio, deixa-lhe cada vez mais “fraco e decrépito” (HOMET, 1997). Identificamos então o corpo como uma porta para o mal e, no entanto, este caminho é inevitável, já que identificado com forças maiores que os humanos, o diabo e a velhice. Estas referências de Bráulio expressam uma noção de corpo como local de fraqueza, de doença, mas que na sua leitura transparece o ponto chave da sua concepção: o pior que poderia acontecer a um clérigo seria não ser capaz de se integrar, cumprir seu papel junto à Igreja (BRÁULIO, 1975, Cartas XXXVIII e XXXIX).

A concepção sobre o corpo em Frutuoso pode ser identificada se considerarmos que um dos motivos para o rigor presente em suas regras monásticas era o controle dos vícios carnis dos monges, em iminência de sua erupção; isto se fazia pela adoção de medidas preventivas e punitivas. Mas o valor que tais construções adquirem, neste artigo, é devido ao fato de exprimirem, ainda que, às vezes, de forma subjacente, a idéia de *corpo* como receptáculo de coisas desprezíveis – que por força da imposição de uma vida ascética, cenobítica, fazia-se apropriado ao monge abandonar.

### 3. Debilidade Física: Santificação ou Exceção?

---

7 Grifo nosso.

Em perspectiva geral, os escritos monásticos de Frutuoso de Braga são apontados pela historiografia como detentores de um rigor diferencial (LINAGE CONDE, 1967: 152; DMINGUEZ DEL VAL, 1970: 22; GONZALEZ, 1979: 638). Este traço evidencia-se pela comparação de suas regras com a de outros autores.<sup>8</sup> Não obstante essa característica de austeridade, uma condição fazia com que o indivíduo submetido aos preceitos frutuosianos escapasse ou ao menos tivesse por mais flexível seus enquadramentos: a comprovação de debilidades físicas.

Em diversas ocasiões nas quais as prescrições de Frutuoso faziam-se pela afirmação do ascetismo (considerando todas as renúncias que este termo possa indicar), destaca-se uma atenção do mesmo, com o estado de saúde no qual os monges encontravam-se. A questão surge da seguinte forma: a norma deve ser mantida ou flexibilizada frente às necessidades físicas apresentadas pelos religiosos.

Como Bráulio apresenta a debilidade física em suas cartas? Para responder essa pergunta é necessário explicar alguns detalhes sobre as epístolas. Podemos dividir as correspondências em uma parte formal, e as informações que estão sendo discutidas. Encontramos então nas introduções deste tipo de texto, uma longa lista de adjetivos depreciativos, e muitos relacionados ao corpo.<sup>9</sup> Esta prática pode ser identificada como estratégia dos Bispos para afirmação de sua humildade. A preocupação em ser humilde é fundamental, pois esta era a forma de se aproximar de Cristo e da salvação divina, além de garantir um *status* superior no interior da eclesía.

A obsessão pela simplicidade fica ainda mais clara quando se põe luz sobre algumas cartas e suas referências a membros da patrística como Jerônimo, Agostinho e Paulo. Como exemplo, destacamos a carta escrita pelo rei Recesvinto (BRÁULIO, 1975, Carta XXIX) provavelmente educado em escola episcopal. Nesta, tal rei solicita a Bráulio que termine rapidamente a correção de um código de leis que lhe foi encomendado, porém ele custa a terminar. A demora na realização da tarefa é justificada por Bráulio pela alegação de sua incapacidade física. A este argumento o rei responde saber muito bem que é prática dos bispos buscar que pareçam humildes a toda prova.

Já a debilidade física nas regras de Frutuoso apresenta este estado corporal como necessitado de cuidados especiais. Verificamos tal situação frente às suas orientações para com a alimentação, na qual a proibição direcionava-se à abstinência do comer carne. Pedia-se, no entanto, que fosse respeitado apenas o caso dos enfermos e dos estrangeiros, os quais deveriam ser tratados com piedade e zelo, logo se permitia a ingestão de tal alimento (RM, Cap. III: 142). O mesmo sentimento de benevolência encontramos mais à frente, no capítulo IX. Mais uma vez a norma pede que aos doentes seja dispensado um tratamento especial: compaixão e lástima. E, inclui no conjunto de permissões que lhes propunha, a escolha de serviços convenientes com o estado físico dos religiosos.

As restrições da RM sobre a alimentação visavam combater o prazer palatal no ato alimentar. Lembremos, mais uma vez, que a vida cenóbica caracterizava-se por uma forte prática ascética. Sendo assim, Frutuoso demonstrou preocupar-se com a prática alimentar dos monges, ao menos no tocante à fragilidade física que poderia sobrevir a estes, caso abstivessem totalmente de comer. Ainda assim, há nas regras várias imposições de jejuns (RM, Cap. XV: 15; Cap. XVII: 156; Cap. XIX: 158).

---

De qualquer forma, parece ter sido intensa a incidência de doentes na vida monacal, ao menos, assim

8 Um exemplo de análise comparativa entre regras monásticas foi elaborada pela historiadora Leila Rodrigues da Silva nos artigos: SILVA, 2001: 649-557; SILVA, 2003: 99-106.

9 Um dos exemplos mais claros desta prática é a Carta V, do Epistolário, direcionada a Isidoro de Sevilha.

nos faz ver o capítulo VII da RC, no qual há uma regulamentação que estipula a conduta correta, que deveria esboçar o responsável pelo mosteiro (abade e prepósito) frente ao cuidado especial de que os doentes tornavam-se merecedores (RC, Cap. VII: 184.).

Outro tipo de debilidade física que garantia aos seus portadores certos privilégios dentro dos mosteiros é a causada não mais pela doença, mas pelo avançado estágio etário. A garantia, a princípio, de uma vida na qual não se trabalharia (ao menos não nos ofícios pesados), também teria uma cela espaçosa, com jovens lhe servindo, etc. fez com que envelhecer no mosteiro ou nele adentrar em idade avançada se tornasse um “bom negócio”. Tanto foi esta prática, que a RC alerta aos abades, quanto ao cuidado necessário que estes deveriam ter, para inibir o ingresso de idosos que se interessavam não pela vida religiosa, mas sim pelas facilidades que esta lhe ofereceria (RC, Cap. VIII: 185). Pois, esses, segundo o texto, uma vez acolhidos, dissimulavam uma série de práticas impróprias para vida austera de um monge, mesmo que este fosse experiente em dias.

É necessário ainda salientarmos o caráter de isenção ou flexibilização da norma que, no monacato de Frutuoso, a debilidade física dos indivíduos proporcionava. Neste caso as permissões decorrentes do acometimento físico por doenças ou envelhecimento pareciam funcionar como recompensas a uma vida inteira de dedicação correta do monge. Pois há que se pensar que, após viver anos em intensas restrições, inclusive e principalmente a alimentar, poucos ou quase nenhum religioso, escaparia da manifestação de fragilidade corporal.

E sobre a debilidade física relacionada à velhice podemos destacar o seguinte exemplo na “vita” escrita por Bráulio: “S. Emiliano quando já estava bem velho, obteve o direito de se internar em um mosteiro feminino, para ser cuidado pelas servas de Deus”.<sup>10</sup> Segundo o autor, o diabo plantou muitas mentiras sobre o assunto, mas com oitenta anos e sendo um homem santo sua debilidade deveria ser amparada pelas servas de Cristo. Bráulio argumenta que sendo um homem que serviu a Deus, tem como direito esta recompensa, apoiando a decisão controversa tomada por Emiliano, indicando principalmente que a debilidade física em que se encontrava, por sua idade avançada, e sendo uma alma santa, tornavam-no digno deste regime de exceção.

#### 4. Considerações Finais

Não obstante compor-se por documentos de natureza distinta, o *corpus* documental aqui eleito expressa uma motivação comum para o uso do corpo como objeto de restrições. Seja, por um lado, o olhar desconfiado que provocou atitudes preventivas quanto a execução do mal do qual o corpo se constituía ou, por outro, sua utilização como figura retórica cerceada por um discurso que o via como empecilho à execução das “boas obras”. Em ambos os casos o corpo fez-se presente. E o destaque conferido pelos documentos comparados enquadram-no em uma mesma visão: no mal que representava à vida cristã.

Também consideramos aspecto relevante o fato de a debilidade física apresentada pelo corpo, seja motivado por doenças ou pelo simples envelhecimento, conferir aos seus portadores privilégios frente aos demais clérigos. Notamos ser comum a flexibilização das normas legislativas, no caso de Frutuoso, e das deliberações episcopais, no de Bráulio, frente aos acometimentos físicos.

Nossa conjectura perpassa por estas premissas e revela, em aspecto macro-social, as diretrizes normativas em relação ao corpo, expondo ideais de conduta ou concepções clericais, que se direcionavam ao corpo.

---

10 Cfr. Nota 2.

## 5. Bibliografía:

### Documentos Medievais:

BRÁULIO. Vita S. Aemiliani. In: Fear, A. T. (org. e trad.) **Live of the Visigothic Father**. Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

BRÁULIO, *Epistolário*, ed. L Riesco Terrero. **Epistolario de San Bráulio: Introducción, edición crítica y traducción**. Sevilla: [s.n], 1975.

FRUTUOSO, Regla. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: Editorial, 1971 (Biblioteca de Autores Cristianos).

### Textos Específicos sobre a Pesquisa:

AZNAR TELLO, Sandalio. **San Bráulio y su Tiempo: el fulgor de una época**. Zaragoza: Heraldo de Aragón, 1985.

BARBERO, A. **La Sociedad Visigoda y Su Entorno Histórico**. Madrid: Siglo XXI de España, 1992.

BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BURKE, P. (ed.) **Formas de Hacer Historia**. Tradução de José Luis Gil Aristur. Madrid: Alianza, 1993.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, v.21, n.47-50, p. 215-223, 1967.

DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. Características de la Patrística Hispana en el siglo VII. In: **La Patrologia Toledano-Visigoda. XXVII Semana Española de Teología**. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 5-36, 1970.

FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primer Monasterio de San Fructuoso. **Bracara Augusta**, v.22, n. 52-54, 1968.

FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André(org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GARCIA MORENO, Luis A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989.

- GONZALEZ, Teodoro. La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)**. Vol. 1. Madrid: BAC, 1979.
- HOMET, R. **Los Viejos y La Vejez en la Edad Media: Sociedade e imaginário**. Rosário: PUC – ARGENTINA, 1997.
- JOSE VILELLA. “Gregorio Magno e Hispania”. In: **Studia Ephemeridis Augustianum** 33. s/n, 1991. p. 167 – 186.
- LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**. Edição especial da Revista L’Histoire/Seuil; tradução de Ana Maria Capovilla, Orácio Goulart e Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 150-162.
- LINAGE CONDE, Antonio. En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, p. 123-163, 1967.
- RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.
- SCHMITT, J.C. Corpo e alma. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, Vol. 1, p. 253-267.
- SILVA, L. R. O sofrimento e a salvação do *corpo*: trabalho e punição nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina M. C.; LESSA, Fábio de S. (orgs.). **Olhares do corpo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003. p. 99-106.
- \_\_\_\_\_. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: Encontro Internacional de Estudos Medievais, 4, 4 a 7 de julho de 2001, Belo Horizonte. **Anais**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. p. 649-657. CDD: 940.1.
- THOMPSON, E. A. **Los Godos en España**. Tradução Javier Faci. Madrid: Alianza, 1971.
- SANTIAGO CASTELLANOS. Propiedad de la Tierra y Relaciones de Dependência em la Gália Del Siglo VI. El Testamentum Remigii. In: **Antiquité Tardive: Antiquedad Tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tarda Antichità. Revue internationale d’histoire archéologie (IV – VIII)**. Tome 8. [s.l.], 2000. p. 223 – 227.
- \_\_\_\_\_. El Testamento de Ricmiro de Dumio en el Contexto de la Consolidación Episcopal en la Hispania Tardoantigua. In: **Hispania Antiqua: revista da história antiga**. Vol. XXII. Valladolid: Universidade de Valladolid, 1998.
- \_\_\_\_\_. Aristocracia y Dependientes en el Alto Ebro ( Siglos V – VIII). In: SEPARATA. **Stvdia Historica: Historia Medieval**. Vol. 14. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996.
- \_\_\_\_\_. Problemas Morales en la Protección Divina Al Hombre Santo: Emiliano y Valerio. In: XXIV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. **L’etica Cristiana nei Secoli III e IV: eredita e confronti**. Roma: Estratto, 1995. Studia Ephemeridis Augustinianum 53.
- \_\_\_\_\_. Las Relíquias de Santos y su Papel Social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (V – VII). In: GARCIA MORENO, Luis A. (ed.). **Polis: Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica**. nº 8. Madrid: s/n., 1996.



## **A NAU DAS LOUCAS DE JOSSE BADE: A LOUCURA E O PECADO GUIADOS PELOS CINCO SENTINDOS**

Úrsula Antunes dos Santos <sup>1</sup>

**Resumo:** A obra *A Nau das loucas* escrita em 1498 por Josse Bade, em Lyon, faz parte do que se convencionou chamar de Literatura dos Loucos, e foi abertamente influenciada pelo best-seller *A Nau dos Insensatos*, composta quatro anos antes na região da Alsácia. Assim como na obra germânica, a obra francesa aborda de forma didatizante, questões que dizem respeito à moral e aos preceitos religiosos, no período em que há o florescimento do Humanismo; porém tomando por foco principal a figura da mulher.

O presente artigo pretende apresentar de que forma Bade associa o universo feminino ao pecado, tomando Eva como principal símbolo da existência do pecado e da loucura.

**Palavras-chave:** Figura feminina, Literatura dos loucos, Pecado.

**Resume:** L'oeuvre *La nef des folles*, écrite en 1498 par Josse Bade, à Lyon, fait partie de ce qu'on appelle conventionnellement « La Littérature des Fous », et fut publiquement influencée par le best-seller *Das Narrenschiff*, écrit quatre années avant dans la région de l'Alsace.

Tout comme l'ouvrage germanique, elle aborde de façon didactique des sujets concernant la morale et les préceptes religieux, dans une période où on connaît l'avènement de l'Humanisme, ayant la figure féminine comme la cible principale.

L'article ci-dessous envisage présenter comment Bade associe l'univers féminin au péché, étant Eve le symbole majeur de l'existence du péché et de la folie.

**Mots-clés:** Figure féminine, Littérature des fous, Peché.

*A Nau das Loucas* escrita em Lyon por Josse Bade, primeiramente em 1498 em latim, e sendo posteriormente traduzida para o francês e impressa em Paris, é uma obra que faz parte do que podemos chamar de literatura dos insensatos, gênero literário que floresceu no fim do século XV. A literatura dos insensatos traz à luz de maneira satírica e ao mesmo tempo moralizante questões que dizem respeito ao que muitos considera-

<sup>1</sup> Bacharel em Letras Português-Alemão pela UFRJ e pós-graduanda em História Antiga e Medieval na Faculdade São Bento. Participa do Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média (NIELIM).

vam o deterioramento moral vivido na Europa, que culminou na Reforma e na Contra-Reforma.

Josse Bade tem como inspiração a obra de Sebastian Brant, *A Nau dos Insensatos*, mas dedica sua obra unicamente àquilo que tange a figura feminina, colocando os sentidos e a insensatez intimamente ligados à feminilidade e à genética do pecado. Como coloca Porto (2003: 2) Bade “associa ao tema da loucura, o da misoginia e o dos cinco sentidos e sua relação com o pensamento medieval e religioso.”

Utilizando a imagem bastante recorrente durante os séculos XV e XVI de uma nau que atravessa os rios e mares levando para o exílio aqueles que devem ser apartados do convívio dos sãos, Bade retrata em sua obra uma comitiva de embarcações unicamente tripulada por mulheres, sendo capitaneada por Eva, a qual é apresentada, logo no primeiro capítulo, como “a mãe de todas as loucuras”.

Apresentando Eva como a capitã dessa comitiva, Bade apropria-se de metáforas imagéticas, culturais e religiosas que estão intimamente atreladas à Eva: sendo a primeira mulher criada por Deus, foi também aquela que permitiu a expulsão do Éden, condenando a humanidade ao desalento e ao pecado. Eva, que por dar vazão aos instintos impulsionados pelos sentidos, mostra-se como o modelo da natureza feminina em estado bruto. Eva, que desde a sua criação está ligada ao mundano e ao carnal (uma vez que veio da costela de Adão), expõe a sua fragilidade ao permitir que os sentidos comandem suas atitudes.

Como sugerido já no Prólogo, colocando os males e vícios humanos como provenientes do comando dos sentidos em detrimento da razão, Bade apresenta os sentidos ligados à insensatez e ao mais ordinário, e a razão ligada ao que há de mais elevado e ordenado. Vemos assim a proposição de uma retomada do pensamento platônico, no qual o mundo se divide em sensível e ideal. O mundo sensível é inferior, apenas uma representação do mundo das idéias, sendo a ele submetido. Analogamente, vemos como Bade propõe que os sentidos sejam submissos à razão. Sendo o insensato, como define Rupprich, “(...) não apenas risível, mas também censurável e digno de pena. Ele é uma criatura moralmente inadequada.” (1970: 582), ou seja, alguém que subverte a ordem sentidos submissos à razão, as mulheres seriam naturalmente propensas a serem insensatas e moralmente repreensíveis.

Bade através de sua obra levanta questões de âmbito moral ligadas ao universo feminino, recuperando o discurso de diversos filósofos (tanto para criticar negativamente, quanto para fundamentar sua proposta) e, para tanto, apropria-se de passagens e imagens bíblicas. Tal recurso (também usado por Brant) procura dissuadir e persuadir o interlocutor através da fundamentação de suas propostas de reflexão didático-moralistas, partindo de elementos conhecidos e culturalmente introjados no público. Como comentado anteriormente, o autor utiliza a imagem da nau (bastante difundida no Renascimento) para arrematar, através do recurso imagético, a proposta de crítica, não só às mulheres, mas ao sentimento de desordem e perda de valores, uma vez que a nau é o veículo que leva os homens ávidos por conhecer o novo mundo, a lançarem-se à própria sorte, deixando para trás a terra firme. A incerteza e o descrédito nesse mundo (o mundo conhecido) e a necessidade de buscar um novo mundo culmina no movimento cultural renascentista e, no âmbito religioso, na Reforma protestante (que já engatinhava desde o século XIV com Jon Huss e Wyclif).

De um lado, ainda vemos os valores pregados pela Igreja como culturalmente arraigados e, do outro, o sentimento de renovação e de descentralização religiosa e elevação do conteúdo humano no que diz respeito ao *modus vivendi e cogitandi* dos europeus. Bade preocupa-se, então, em trazer de volta os valores preconizados pela Igreja e fazer críticas à natureza mundana, identificada pelos sentidos, alertando aos homens para



os malefícios esperados por aqueles que se submetem aos desígnios irracionais das mulheres, mostrados logo no Prólogo:

Como percebi que a primeira mácula dos mortais tinha decorrido mais da loucura da mulher que do homem, que os homens mais sábios, maiores e mais valentes, tais como o primeiro homem, Sansão, David, Salomão, escorregaram por terem se deixado fugar na rede da mulher, que nada parece ser, segundo os epicuristas, totalmente sedutor e agradável sem o sexo feminino (...) <sup>3</sup>

Apresentando uma crítica velada ao epicurismo, Bade apresenta o retrato da mulher como a primeira a provocar a mácula aos mortais, ou seja, a causadora do pecado. O homem, sendo a personificação da racionalidade, deve, então, evitar sucumbir às tentações carnis, tentações essas que dizem respeito a inerente libido e volúpia femininas. Os Pais da Igreja já alertavam sobre a relação entre a mulher e o mundo físico, pois “todos os perigos do mundo físico que os Pais desaconselhavam por desviar o indivíduo das coisas espirituais, estavam encarnados na mulher” (SALISBURY, 1995: 43). A relação homem-espiritualidade e mulher-carne perpassa toda a Idade Média, tendo sido fortemente arraigada e fundamentada pelos Padres da Igreja a partir da consolidação do Cristianismo.

Tendo voz em sua elegia, Eva dirige-se aos interlocutores por meio de lamentos chorosos, falando de seus próprios erros, e convocando os interlocutores a se afastarem da nau da qual ela é capitã, além de citar “uma virgem que não será cúmplice de meu erro: ela esmagará a cabeça da pérfida serpente” (BADE, 1498)<sup>4</sup> referindo-se à Maria. Maria seria a contra-parte de Eva: aquela que virá para redimir os pecados iniciados por Eva, sendo o modelo de submissão e perseverança adotado comumente pela literatura medieval, juntamente com os modelos de Eva (a pecadora) e Maria Madalena (a arrependida), perpassando a produção da dita literatura empenhada, que era “sobretudo uma literatura moral religiosa, vigente e atuante desde os primeiros séculos do cristianismo (...)” (SPINA, 2007: 20), o que demonstra uma volta às raízes cristãs da literatura medieval no discurso explorado por Bade.

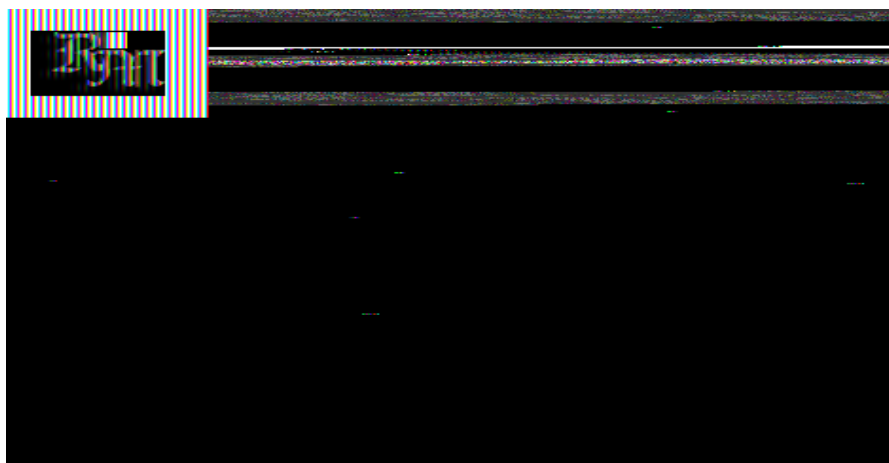
O percurso da louca viagem dessa comitiva de naus já é indicado pela própria Eva, ao serem enumerados os sentidos que a levaram a comer do fruto proibido, ao mesmo tempo em que exorta o afastamento dos homens das naus, como o único caminho da glória.

Composta de onze capítulos, a obra intercala cantos ritmados e prosa, no qual seis deles são dedicados exclusivamente à descrição de cada um dos sentidos e os males por eles causados (o Prólogo indica o caminho que o autor seguirá, levantando já algumas reflexões acerca dos sentidos), além do capítulo de explicação da obra, no qual ele apresenta as razões pelas quais se faz importante a discussão da moralidade atrelada aos sentidos e ao comportamento feminino. Ilustrada com 11 xilogravuras feitas pelo próprio autor, Bade congrega a imagética empregada nas xilogravuras ao texto escrito, provocando no interlocutor a identificação da imagem ao que está sendo posto em forma de canto ou prosa. Usando o mesmo recurso de Brant em identificar os tolos nas imagens por um gorro de asno, a diferença aparece no fato de a mulher, quando aparece como representante do sentido a ser discutido no capítulo, não vestir o gorro, mas apenas praticar alguma ação intimamente

3 Tradução disponível em [http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau\\_da\\_loucas/nau\\_%20das\\_loucas\\_index.htm](http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau_da_loucas/nau_%20das_loucas_index.htm) acessado em 25/03/2012.

4 Tradução disponível em [http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau\\_da\\_loucas/nau\\_%20das\\_loucas\\_index.htm](http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau_da_loucas/nau_%20das_loucas_index.htm) acessado em 25/03/2012.

relacionada a algum dos sentidos (como, por exemplo, olhar-se no espelho, tocar violão no meio de vários homens – tolos-), além de Eva, que não aparece com o gorro, mas dialoga com uma serpente com face de mulher enrolada em uma árvore:



**Imagem 1: Eva como capitã da Nau das loucas.<sup>5</sup>**

A ilustração acima apresenta as características comumente exploradas nas demais xilogravuras. É interessante observar a serpente enquanto animalização do ser feminino. A serpente, que com a sua fala insidiosa, tentou Eva a comer do fruto proibido, é em outros momentos identificada como o instrumento do demônio. Dessa forma, Bade amalgamou duas concepções fortemente deflagradas pela Igreja e arraigadas no imaginário popular: o tagarelar e o maldizer como algo preponderantemente feminino, e a mulher como o instrumento comum usado pelo demônio para desviar os homens do caminho de Deus. “A associação da mulher com as seduções tanto do discurso como da carne é, certamente, tão antiga quanto o próprio *Gênesis*, e qualquer tentativa de tratar dela não pode lidar com a história da Criação” (BLOCH, 1995: 31). Sendo assim, logo nos primeiros momentos da existência feminina, a fala e o discurso são as armas constantemente usadas pelas mulheres para desviar e enganar a razão e o espírito, desviando-o do caminho e, como aconteceu na Criação, condenar o homem a sofrer as conseqüências desse desvio.

Adiante nos capítulos, Bade apropria-se do discurso e de exemplos de figuras femininas de diversos âmbitos do imaginário não só cristão, mas cunhados também na cultura ocidental, como Vênus (mencionada diretamente em 4 capítulos), Diná, Safo e Penélope. Valendo-se desses exemplos, Bade articula seus argumentos procurando atacar atitudes e episódios largamente difundidos que giram em torno do universo feminino e, igualmente, fustigando a dissolução moral e a inversão de valores pelas quais o mundo passava. Como bem aponta Chartier (2010: 40)

as transações entre as obras e o mundo social não consistem unicamente na apropriação estética e simbólica dos objetos ordinários, de linguagens, de práticas rituais (...). referem-se, mais fundamentalmente, às relações múltiplas, móveis, instáveis amarradas entre o texto e suas materialidades, entre a obra e suas inscrições.

5 As xilogravuras colocadas no artigo podem ser encontradas em [http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/Nef\\_Drouyn\\_index.htm](http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/Nef_Drouyn_index.htm) acessado em 18/01/2012.

Não obstante uma releitura de clássicos e um resgate da visão da Igreja como modelos de moral, vemos um exercício renascentista justamente ao buscar não só no discurso eclesiástico, como também em obras clássicas, a fundamentação de uma crítica irônica; cujo foco é aparentemente misógino em primeira e única instância, mas que não deixa de criticar em uma segunda camada de leitura a concupiscência e a leviandade do homem como um todo, apresentando o pecado como algo a ser rejeitado, mas que não pode ser de todo eliminado, uma vez que faz parte da natureza carnal que, no entanto, prepondera e aflora de forma mais contundente nas mulheres. Eva abriu os caminhos do pecado e por isso é colocada (assim como as filhas de Eva) como elemento central das críticas morais: ataca-se a origem da dissolução moral, para se atingir também os elementos periféricos.

A prática constante da racionalidade é mostrada como algo preferível, mas, igualmente, muito difícil, mesmo para os homens (que seriam primordialmente mais racionais), pois eles não podem ver-se livres da contraparte carnal de sua existência. Como o próprio Santo Agostinho expõe em suas *Confissões*, é necessário procurar dentro de si a própria força moral (que ele coloca como a busca de Deus) para não sucumbir aos prazeres carnis, através de um exercício de continência e perseverança. A razão é por ele identificada como uma graça suprema de Deus aos homens: “Os sentidos não querendo colocar-se humildemente atrás da razão, negam-se a acompanhá-la. Só porque, graças à razão, merecem ser admitidos, já que se esforçam por precedê-la (a razão)” (AGOSTINHO DE HIPONA, 1975: 274). Vemos, então, que mesmo para um Pai da Igreja, aniquilar os sentidos é algo impossível, sendo a única solução possível para seu controle colocar os sentidos a serviço da razão e conter os impulsos mais irracionais.

Podemos perceber uma analogia da relação homem-mulher, uma vez que, tendo Deus criado Eva para não permitir que Adão ficasse só, a união com o feminino se torna parte indissociável da vida daqueles que prosseguem uma vida não sacerdotal. No entanto, algumas passagens dos Coríntios podem ser postas em paralelo ao trecho acima citado de Agostinho de Hipona:

Mas quero que saibas que o senhor de todo homem é Cristo, senhor da mulher é o homem, senhor de Cristo é Deus(...) Com efeito, o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem(...). Por isso, a mulher deve trazer o sinal da submissão sobre sua cabeça. (I Coríntios 3,8,9,10)

Assim sendo, a mulher deve se submeter ao homem, assim como os sentidos devem se submeter à razão, mas não se deve necessariamente apartar-se por completo da carnalidade. No entanto, o que Bade expõe em sua obra, através de uma alegoria primordialmente exposta pela natureza essencialmente pecaminosa da mulher, configura-se numa verdadeira crítica à crescente perda de valores e inversão da ordem natural da moral, sendo isso identificado como loucura e caos, “um mundo onde a loucura conduz toda uma ronda dos defeitos, a dança insana das vidas imorais” (FOUCAULT, 1978: 151), um mundo em que há um choque entre preceitos cristãos católicos com a efervescência de novos pensamentos filosóficos e teológicos.

Mesmo tomando o discurso eclesiástico como base fundamental de suas reflexões, Bade apresenta suas críticas, usando-o como ferramenta de moralização. Vemos de forma bastante clara um exercício de racionalização do discurso da Igreja e uma moralização da religião. Josse Bade resgata um neoplatonismo cristão para fundamentar questões de ordem temporal. O autor não mostra uma preocupação exacerbada com a ascese espiritual, mas sim com os códigos de conduta desejáveis no contexto europeu do fim do século XV. Há uma identificação da alma com a razão, mas existe uma preocupação muito maior no que diz respeito às

atitudes de intervenção do homem na materialidade do que com uma evanescência espiritual ou o mundo imaterial.

Colocando o intelecto como o caminho da salvação, Bade atribui ao exercício da ponderação a responsabilidade pela salvação da Alma, não negando, no entanto, por completo o secularismo da existência humana. É papel do homem, portanto, conduzir a mulher, em sua natural fragilidade carnal, à obediência da racionalidade masculina.

Uma última questão a ser levantada diz respeito à efemeridade e à eternidade, que aparece na sétima xilogravura, no capítulo no qual é feito um apelo para um afastamento dos impulsos das seduções carnis. Tal capítulo chama a atenção, pelo fato de ser o mais profundo na questão espiritual, sem, no entanto, deixar de fora as trocas materiais do homem com o mundo.



Imagem 2: Gaudamus<sup>6</sup>

A imagem mostra uma embarcação carregada de loucas e outras loucas que seduzem, através do canto, outras mulheres a embarcarem nessa nau da alegria. No entanto, devemos nos lembrar da diferença entre *gaudium* e *felicitas*, que em uma tradução menos comprometida, poderiam significar sinonimamente “felicidade”, mas que, no contexto cristão, denotam uma importante disparidade.

*Gaudium* diz respeito à alegria e aos prazeres, ou seja, ao que se convencionou chamar de hedonismo: um aproveitar-se da euforia e da suposta efemeridade da existência. Já *Felicitas* corresponde ao conceito cristão de felicidade. Essa felicidade diz respeito à busca de Deus através das suas atitudes na Terra, com vistas a agradecer pela Graça suprema da vida. Uma vez que, durante toda a sua obra, Bade criticou ferrenhamente o epicurismo, ele deixa claro nesse capítulo a necessidade de apoiar-se na figura de Deus para afastar do ser humano uma existência vazia de razão. Apesar de afirmar que “utilizar contra essas palpitações e esses pruridos sensuais do corpo, não digo um freio que lhes contenha ou lhes reprima, pois é muito difícil, (...)”<sup>7</sup>, ele apresenta a força divina e a busca de um espírito são em um corpo são como o equilíbrio desejável para uma felicidade, que só é atingida a partir da ponderação, mas não despreza a força humana no que diz respeito a essa busca da felicidade e da existência digna. Todo e qualquer esforço racional para afastar de si o que é pecaminoso passa, principalmente, por um filtro de ponderação do uso dos sentidos, que, sendo graças (ordinárias) de Deus, fazem parte da natureza humana, mas devem ser racionalizados no que diz respeito à intervenção e ao comportamento de homens e mulheres em suas vidas terrenas.

6 Capturada no sítio anteriormente citado.

7 Tradução referenciada op.cit.

Deste modo, percebemos o quanto a moralização racional do pensamento eclesiástico torna-se o ponto de apoio fundamental na argumentação de Bade durante o desenvolvimento da sua obra. Logo após esse apelo, há também uma exortação direta e crítica em relação à dicotomia das sensações sedutoras da carne através do engano dos sentidos como a felicidade alcançada através da moderação e do exercício cristão da racionalidade.

Concluimos, pois, que apesar de Josse Bade haver colocado como centro de suas críticas a loucura intimamente ligada ao comportamento feminino, elas também referem-se à perda de valores morais da sociedade como um todo, não só das mulheres. Em seu capítulo final de exortação, Bade deixa bastante claro que se dirige a todos aqueles que vivem uma vida desregrada, obtusa, em que os prazeres carnis preponderam em relação à continência e à submissão dos sentidos em favor da racionalidade. Apesar de colocar Vênus em seu capítulo apelativo como metáfora para a beleza efêmera e a voluptuosidade, seu apelo dirige-se a todos aqueles que, em detrimento da busca da verdadeira felicidade, pecam irracionalmente por não colocar rédeas nas sensações provocadas pela carne e, com isso, prejudicar tanto o espírito (o intelecto) quanto o corpo.

Por fim, o discurso primordialmente misógino de Bade, em verdade, acaba constituindo uma crítica ao epicurismo/hedonismo, além de apresentar uma visão racionalizada do discurso eclesiástico, sendo, por isso, uma obra que, mesmo retomando valores e tradições medievais literárias e filosóficas, já dá sinais da visão Renascentista e Humanista que perpassará a Idade Moderna.

#### **Fontes:**

BADE, Josse. **La nef des folles**. Traduzido do latim para o francês moderno por Charles Béné. Grenoble: Publications de l'Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1979. Disponível em <http://w3.ugrenoble3.fr/ellug/index.html/fileadmin/template/ellug/Telechargements/Nef>. acessado em 25/03/2012.

#### **Bibliografia:**

**Bíblia de Jerusalém**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Paulus, 2002

BLOCH, Howard R. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. São Paulo: Editora 34, 1995.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1964.

HIPONA, Agostinho de. **Confissões**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1975.

PINSON, Yona. **Led by Eve. The large ship of female fools and the five senses(1498;1500)**. World& Image, vol. 26, n. 2 (april-june), 2010. Disponível em <http://tandf.co.uk/journals/tf/02666286.html> acessado em

25/03/2012.

PILOSU, Mario. **A mulher, a luxúria e a igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

PORTO, Maria Emília Monteiro. **A Nau das Loucas de Josse Bade: loucura, misoginia e trânsito de uma tradição**. Salvador: 2003 (artigo) disponível em [http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau\\_da\\_loucas/nau\\_%20das\\_loucas\\_index.htm](http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau_da_loucas/nau_%20das_loucas_index.htm)

\_\_\_\_\_. **A Nau das Loucas de Josse Bade: ambigüidade e pecado no discurso Renascentista**. Porto Alegre, 2004 (artigo) disponível em [http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau\\_da\\_loucas/artigos/Lia\\_%20Ambiguidade%20do%20pecado\\_POA%202004.rtf](http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau_da_loucas/artigos/Lia_%20Ambiguidade%20do%20pecado_POA%202004.rtf) acessado em 25/03/2012.

RUPPRICH, Hans. **Die deutsche Literatur vom später Mittelalter bis zum Barock**. Ester Teil. Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance. 1370-1520. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1970.

SPINA, Segismundo: **A cultura literária medieval**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

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

#### **Sitiografia:**

[http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/Nef\\_Droyn\\_2.htm](http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/Nef_Droyn_2.htm) acesso em 18/01/2012.

[http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau\\_da\\_loucas/nau\\_%20das\\_loucas\\_index.htm](http://www.cafefilosofico.ufrn.br/gemt/monalisa/nau_da_loucas/nau_%20das_loucas_index.htm) acesso em 18/01/2012.



## RUNAS, *GALDR* E *SEIDR*: UM BREVE ESTUDO SOBREA REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA DAS PRÁTICAS DE MAGIA DA CULTURA NÓRDICA MEDIEVAL

Tiago Quintana<sup>1</sup>

### RESUMO

Elementos mitológicos, religiosos e místicos da cultura nórdica medieval têm sido reapropriados por grupos esotéricos ou utilizados para fins sócio-políticos desde o século XIX. Este artigo propõe-se a fazer uma breve investigação sobre a representação literária das três práticas de magia da cultura nórdica medieval: magia rúnica, *galdr* e *seidr*.

**Palavras-chave:** Runas, *galdr*, *seidr*, práticas de magia, cultura nórdica medieval

### ABSTRACT

Mythological, religious and mystical elements of the medieval Norse culture have been reappropriated by esoteric groups or used for socio-political ends ever since the 19<sup>th</sup> century. This article proposes to do a brief investigation on the literary portrayal of the three magical practices of medieval Norse culture: rune magic, *galdr* and *seidr*.

**Keywords:** Runes, *galdr*, *seidr*, magical practices, medieval Norse culture

### 1. Introdução

---

<sup>1</sup> Elementos mitológicos, religiosos e místicos da cultura nórdica medieval, especialmente o alfabeto Runas. Letras Português-Inglês - UFRJ, Veiga de Almeida. Autor, dentre outros trabalhos, do livro *Orgulho e tragédia em A saga de Kormak* (à venda em [http://www.agbook.com.br/book/53544--Orgulho\\_e\\_Tragedia\\_em\\_A\\_saga\\_de\\_Kormak](http://www.agbook.com.br/book/53544--Orgulho_e_Tragedia_em_A_saga_de_Kormak)) e da tradução *A saga de Hedin e Hogni* (disponível em [http://revistaliter.dominio-temporario.com/doc/A\\_saga\\_de\\_Hedin\\_e\\_Hogni\\_Tiago\\_Quintana.pdf](http://revistaliter.dominio-temporario.com/doc/A_saga_de_Hedin_e_Hogni_Tiago_Quintana.pdf)).

to rúnico, têm sido reapropriados por grupos esotéricos ou neo-pagãos, ou mesmo utilizados para fins sócio-políticos, desde o século XIX, normalmente sem um embasamento acadêmico sobre seus usos e significados.

Este artigo propõe-se a fazer uma breve investigação sobre a representação literária das três práticas de magia da cultura nórdica medieval: magia rúnica, *galdr* e *seidr*. Não é nossa intenção confirmar a veracidade da existência dessas práticas ou estudá-las por um ponto de vista sócio-histórico; pretendemos apenas observar seu papel nas criações literárias dos nórdicos medievais.

As fontes para essa pesquisa foram selecionadas a partir de parte do *corpus* literário dos nórdicos medievais, os poemas eddaicos e as sagas, pois encontra-se uma abundância de referências à prática de magia nessas obras.

## 2. As criações literárias dos nórdicos medievais

### 2.1. A poesia

A poesia nórdica medieval (composta entre os séculos VIII e XIII na Escandinávia e na Islândia) era declamada por *skalds*,<sup>2</sup> poetas da corte da Escandinávia, Islândia e demais regiões de cultura predominantemente nórdica.

A poesia nórdica medieval é dividida entre poesia *eddaica* e poesia *skaldica*: a poesia eddaica tinha como objetivo narrar as aventuras de deuses e heróis mitológicos, como os deuses Odin e Loki ou o herói Sigurd, enquanto a poesia skaldica tinha como objetivo recitar e enaltecer os feitos de senhores, reis e heróis nórdicos, como os reis Ragnar Lodbrok e Olaf Tryggvason ou o herói Egil Skallagrimsson. De modo geral, a poesia eddaica não era tão complexa (em termos de sintaxe, métrica e vocabulário) quanto a poesia skaldica, enquanto a maior parte dos poemas skaldicos tinham como tema pessoas reais e eventos históricos, muitas vezes contemporâneos ao *skald* que compusera o poema (apesar de existirem também poemas skaldicos com temas mitológicos). Embora cada uma tivesse suas próprias características estilísticas e temáticas, bem como sua própria métrica, o uso de certos artifícios lingüístico-literários, como aliteração, *kenningar* e *heiti*, era comum a ambas.

Um exemplo de poema eddaico é a “Lokasenna” (“A contenda de Loki”), que descreve um banquete dos deuses durante o qual Loki e os outros deuses trocam insultos entre si, culminando no aprisionamento de Loki. Já um exemplo de poema skaldico é a “Ólafsdrápa Tryggvasonar” (“Eulogia a Olaf Tryggvason”), que foi composto em homenagem ao rei norueguês Olaf Tryggvason e celebra seus feitos.

### 2.2. As sagas

---

2 Em português pode-se usar o termo “escaldo” também. Por razões estilísticas, no entanto, neste trabalho será mantido o uso do termo original.



As sagas eram histórias sobre deuses, heróis e antepassados da cultura nórdica. Produto de uma cultura oral, foram compostas entre os séculos VIII e XII, mas só foram escritas a partir do século XII, na Islândia. Escritas em prosa em islandês medieval, mas em sua maior parte baseadas em histórias orais em nórdico antigo originárias da Escandinávia, muitas dos quais serviram de fonte de inspiração também para a poesia nórdica medieval; antes de serem registradas por escrito, essas histórias eram compostas para serem narradas por *skalds*.

Estilisticamente, em contraste com seu material de origem, as sagas tinham uma narrativa clara, concisa e objetiva. Podem ser classificadas de acordo com sua temática: as principais são as sagas de reis, ou *konungasögur* (“histórias de reis”, em uma tradução livre), que narram a vida e os feitos de reis nórdicos; as sagas das famílias, ou *íslendingasögur* (“histórias de islandeses”), que narram eventos centrados ao redor de certas famílias e indivíduos ocorridos na Islândia entre os séculos X e XI; e as sagas heróicas, ou *fornaldarsögur* (“histórias de tempos distantes”), que narram histórias lendárias repletas de elementos fantásticos e mitológicos.

Exemplos de sagas são a “Heimskringla”, uma crônica sobre os reis da Noruega desde a mítica linhagem dos Ynglings; a “EgilssagaSkallagrímssonar”, uma saga sobre os feitos e as desventuras do herói islandês EgilSkallagrímsson; e a *Hervarar saga ok Heidreks*, uma saga sobre a espada amaldiçoada Tyrfing e a ruína que ela traz à linhagem do rei Sigrlami.

### 3. O alfabeto rúnico e a magia rúnica

#### 3.1. As runas como sistema de escrita

As runas eram um sistema de escrita usado pelos povos germânicos, tanto continentais quanto escandinavos, antes de adotarem o alfabeto latino por volta do século XI (embora ambos os alfabetos fossem conviver por mais um tempo). Embora sua origem ainda não tenha sido comprovada, uma teoria cada vez mais aceita postula que teriam surgido a partir de alfabetos mediterrâneos antigos: o alfabeto grego, o alfabeto etrusco e o alfabeto latino. As inscrições rúnicas mais antigas de que temos notícia são de *c.* 150 d.C., enquanto as mais recentes são de *c.* 700 d.C. na Europa continental e *c.* 1100 d.C. na Escandinávia.

Os alfabetos rúnicos escandinavos eram o *futhark* antigo, que durou de *c.* 150 d.C. a *c.* 800 d.C., e o *futhark* novo, que durou de *c.* 800 d.C. a *c.* 1100 d.C. O *futhark* antigo, usado para escrever o idioma chamado “proto-nórdico”, consistia de 24 runas organizadas em três grupos de oito runas, chamados *aetts* (“clãs”, em uma tradução livre), enquanto o *futhark* novo, surgido a partir da transformação do proto-nórdico em nórdico antigo, consistia em apenas 16 runas. Os alfabetos rúnicos escandinavos eram chamados de *futhark* por causa de suas seis primeiras letras: F, U, TH, A, R e K.

O *futhark* novo subdividia-se em três variantes quanto à sua caligrafia: runas de ramos longos, usadas na Dinamarca; runas de ramos curtos, usadas na Suécia e na Noruega, que eram uma simplificação das runas

de ramos longos; e as runas sem aduelas, usadas em algumas regiões da Suécia e da Noruega em períodos posteriores, que eram uma simplificação das runas de ramos curtos.

As runas como sistema de escrita não eram plenamente difundidas e de uso comum pelo território escandinavo, mas tampouco eram usadas apenas de forma cerimonial. Seu uso principal parece ter sido o de fazer inscrições memoriais ou comemorativas, ou dar nomes a certos objetos (como espadas, por exemplo).

### 3.2. Breve estudo da magia rúnica

No “Hávamál” (“Ditados do grandioso”, em uma tradução livre), um poema eddaico, é descrito como o deus Odín descobriu as runas (e toda a sabedoria sobrenatural que elas simbolizam) ao se sacrificar como uma oferenda ritualística, enforcando-se após ferir-se com sua lança:

Penso que fiquei a balançar na árvore chacoalhada pelo vento por nove noites inteiras, ferido pela lança. Ofereci-me a Odin, ofereci-me a mim mesmo, na árvore cuja raiz ninguém conhece.

Ninguém me satisfez com pão ou hidromel. Olhei para baixo e vi as runas, gritando tomei-as, e na mesma hora caí. (...)

Então comecei a prosperar e a tornar-me sábio, cresci e bem estava. Cada palavra levava-me a outra, cada feito levava-me a outro.<sup>3</sup>(BELLOWS, 1936a: est. 139-140, 142)

Depois que Odin aprendeu o segredo das runas, ele as ensinou aos homens. Isso pode ser visto em outro poema eddaico, o “Sigrdrífumál” (“Ditados da que instiga à vitória”, em uma tradução livre), no qual a valquíria Brynhild (chamada no poema de *Sigrdrífa*, “a que instiga à vitória”), ensina feitiços rúnicos ao herói Sigurd:

As runas escritas há eras atrás foram raspadas e misturadas ao hidromel sagrado e enviadas por caminhos tão vastos.

Então os deuses as tinham, os elfos as receberam.

Algumas para os Vanires tão sábios, e algumas para os homens mortais.<sup>4</sup>(BELLOWS, 1936b: est. 18)

---

3 “I ween that I hung on the windy tree, / Hung there for nights full nine; / With the spear I was wounded, and offered I was / To Othin, myself to myself, / On the tree that none may ever know / What root beneath it runs. / None made me happy with loaf or horn, / And there below I looked; / I took up the runes, shrieking I took them, / And forthwith back I fell. (...) Then began I to thrive, and wisdom to get, / I grew and well I was; / Each word led me on to another word, / Each deed to another deed.” Todas as traduções para a língua portuguesa foram feitas pelo autor deste trabalho. Além disso, visto que a preciosidade poética não é um dos objetivos deste artigo, optamos por traduzir livremente os poemas e em forma de prosa para facilitar-lhes a compreensão.

4 “Shaved off were the runes that of old were written, / And mixed with the holy mead, / And sent on ways so wide; / So the gods had them, so the elves got them, / And some for the Waners so wise, / And some for mortal men.”

O mesmo poema mostra o a prática de magia usando as runas:

Runas de vitória aprenda, se a vitória desejas. Inscreve as runas no cabo de tua espada, algumas no sulco, outras na parte chata da lâmina, e duas vezes chamarás Tyr (deus da batalha). (...)

Runas do mar aprenda, se queres proteger os corcéis d'água (navios) quando ao mar. Inscreve na haste e na proa, e entalhe-as a fogo nos remos, e por mais altas e fortes e escuras sejam as ondas, alcançarás o porto em segurança.<sup>5</sup>(BELLOWS, 1936b:est. 6, 9)

O poema tem mais exemplos de feitiços rúnicos além desses dois: runas para proteger a mente do guerreiro dos efeitos de bebidas encantadas, runas para ajudar as mulheres no parto, runas para curar ferimentos e runas para que debates judiciais não degenerem em conflito aberto, dentre outros (BELLOWS, 1936b: est. 7-19).

As sagas também têm exemplos de magia rúnica, particularmente a *Egils saga Skallagrímssonar*, a sagado guerreiro, poeta e feiticeiro rúnico Egil Skallagrímsson. No entanto, como esses exemplos também envolvem o uso de canções mágicas – *galdr* –, serão mencionados apenas mais abaixo.

#### 4. Magia espiritual: *Seidr*

*Seidr* era uma prática de magia que envolvia (dentre outras habilidades) adivinhação do futuro, comunicação e comunhão com espíritos, clarividência, abençoar e invocar proteção espiritual, lançar maldições, transformação, e realizar feitos de ilusionismo e outras formas de manipulação da mente, e possivelmente originou-se das práticas xamanísticas dos finlandeses ou dos lapões, com as quais tinha muitos elementos em comum, tanto em termos de práticas ritualísticas quanto de feitos mágicos possíveis (de um ponto de vista estritamente literário, não antropológico).

*Seidr* era praticada quase exclusivamente por mulheres, chamadas de *völva*, *seidkona* ou *spákona*. Praticantes masculinos, chamados *seidmadr*, eram raros, pois a prática de *seidr* era considerada efeminada – possivelmente por usar de meios indiretos (talvez mesmo covardes) para confrontar os inimigos, ou talvez por exigir práticas contrárias à noção de masculinidade (com cantar em um tom de voz exageradamente agudo). No poema “Lokasenna”, o deus Loki insulta a masculinidade do deus Odin por este ser praticante de *seidr*; no entanto, Freya e Gullveig (possivelmente a mesma personagem mitológica sob nomes diferentes) eram feiticeiras poderosas e respeitadas (Freya, na sua condição de deusa associada à fertilidade e à prosperidade, era inclusive uma das deusas mais veneradas pelos nórdicos medievais).

Exemplos de *seidr* são encontrados na *Hrómundar saga Gripssonar*:

---

5 “Winning-runes learn, if thou longest to win, / And the runes on thy sword-hilt write; / Some on the furrow, and some on the flat, / And twice shalt thou call on Tyr. (...) Wave-runes learn, if well thou wouldst shelter / The sail-steeds out on the sea; / On the stem shalt thou write, and the steering blade, / And burn them into the oars; / Though high be the breakers, and black the waves, / Thou shalt safe the harbor seek”.

Uma feiticeira estava lá na forma de um cisne. Ela lançou magia com tantos feitiços que ninguém dentre os homens do rei Olaf a percebeu. Ela voou sobre os filhos de Grip, cantando alto. Seu nome era Lara. Helgi o Valente defrontou-se com os irmãos então e matou todos os oito juntos.(CHAPPELL, 2011: cap. 6.)<sup>6</sup>

Então Hromund viu que havia um homem em pé sobre o gelo. Ele percebeu que o homem era Vali, e bem sabia que a feitiçaria poderia transformar o gelo em água. Dizendo que sentia-se obrigado a recompensá-lo, o guerreiro correu até ele, desferiu um golpe com Mistilteinn (a espada encantada de Hromund) e o teria atingido. Mas Vali soprou a espada fora de suas mãos, e ela caiu em um buraco no gelo e afundou.(CHAPPELL, 2011: cap.7)<sup>7</sup>

Outro exemplo de *seidr* é visto no poema eddaico “Völuspá” (“As profecias da sibila”), no qual o deus Odin ressuscita uma profetisa da raça dos gigantes. Identificada como uma *völva*, a adivinha revela o passado, o presente e o futuro ao deus, do nascimento do Universo, passando pelo fim do mundo, dos deuses e dos homens, ao renascimento de alguns deuses e mortais que reconstruirão tudo(BELLOWS: 1936c).

## 5. Canções mágicas: *Galdr*

*Galdr* é uma prática de magia nórdica que envolve o uso de cânticos – *galdr* significa “feitiço”, “encantamento”, e deriva do verbo *gala*, “entoar feitiços”. Os *galdrar* eram compostos em estrofes de cinco versos e usavam a métrica *galdralag*. Nessa métrica, os versos ímpares (com exceção do quinto verso) tinham quatro sílabas tônicas e quatro a seis sílabas átonas e aliteravam<sup>8</sup> em duas ou três sílabas, enquanto os versos pares e o quinto verso tinham três sílabas tônicas e aliteravam em duas sílabas.

Exemplos de *galdrar* podem ser encontrados, novamente, no poema “Hávamál”, quando o deus Odin fala sobre os feitiços que aprendeu. Eis alguns exemplos:

Nove canções poderosas consegui do filho de Boldorn, pai de Bestla. (...)

Uma terceira (canção) conheço. Se grande for minha necessidade de grilhões para deter meu inimigo, cegas, faço as lâminas do oponente; espada e cajado não me ferem.(...)

Uma quinta (canção) conheço. Seu ver à distância uma flecha voar contra meus irmãos, ela

---

6 “A witch was there in the form of a swan. She cast magic with so many spells that no one among King Olaf’s men noticed her. She flew over the sons of Grip, singing loudly. Her name was Lara. Helgi the Valiant met the brothers then, and killed all eight together.”

7 “Then Hromund saw that a man was standing there on the ice. He knew well that sorcery could turn the ice to water, and he noticed that it was Vali. He said that he was obliged to reward him, ran to him, swung Mistiltein and would have struck him. But Vali blew the sword out of his hand, and it flew over an opening in the ice and sank down to the bottom.”

8 “Aliteração” é uma figura de linguagem que consiste na repetição de consoantes, vogais ou sílabas em um verso; um exemplo disso é o verso infantil “O rato roeu a roupa do rei de Roma”. Na antiga poesia nórdica, a aliteração era feita com a repetição de sons, não letras, e só ocorria entre as sílabas tônicas das palavras.

não será tão veloz que eu não possa detê-la se meus olhos a fitarem. (BELLOWS, 1936: est. 141, 149, 152)<sup>9</sup>

O poema também cita canções mágicas que libertam o feiticeiro de correntes e grilhões, que acalmam os ânimos, apagam chamas ou permitem conversar com os mortos, dentre outros exemplos.(BELLOWS, 1936: est. 147-165)

No entanto, muitas vezes as *galdrar* não eram usadas sozinhas. Vários exemplos nas sagas mencionam *galdr* sendo usada em conjunto com *seidrou* magia rúnica; parte essencial de conjurar alguns feitiços era entoá-los. Por exemplo, na *Egils saga Skallagrímssonar*, quando Egil Skallagrímsson conjura feitiços rúnicos, ele entalha as runas, molha-as com seu sangue e então entoa cânticos mágicos. Isso pode ser visto neste exemplo da saga:

A rainha e Bard então misturaram veneno à bebida. Bard consagrou o recipiente, então entregou a cerveja à criada. Esta levou a bebida a Egil e instou-o a beber. Egil então sacou sua faca e fez um furo na palma da mão. Ele pegou o chifre, entalhou runas nele e espalhou sangue por elas. Então cantou:

“Escrevemos runas no chifre,  
Avermelhamos o feitiço com sangue;  
Palavras de sabedoria escolho para o recipiente  
Feito do chifre recurvo de besta.  
Então beberemos, como bebemos agora,  
Ogole que a alegre portadora traz.  
Saiba que a saúde reside na cerveja,  
Sagrada cerveja que Bard abençoou.”

O chifre partiu-se, e a bebida se espalhou pelo chão.(GREEN, 1893: cap. 44)<sup>10</sup>

## 6. Um breve estudo sobre a representação literária das práticas de magia da cultura nórdica me-

---

9 “Nine mighty songs I got from the son / Of Bolthorn, Bestla’s father; (...)A third I know, if great is my need / Of fetters to hold my foe; / Blunt do I make mine enemy’s blade, / Nor bites his sword or staff. (...) A fifth I know, if I see from afar / An arrow fly ‘gainst the folk; / It flies not so swift that I stop it not, / If ever my eyes behold it.”

10 “The queen and Bard then mixed the drink with poison, and bare it in. Bard consecrated the cup, then gave it to the alemaid. She carried it to Egil, and bade him drink. Egil then drew his knife and pricked the palm of his hand. He took the horn, scratched runes thereon, and smeared blood in them. He sang:

‘Write we runes around the horn, / Redden all the spell with blood; / Wise words choose I for the cup / Wrought from branching horn of beast. / Drink we then, as drink we will, / Draught that cheerful bearer brings, / Learn that health abides in ale, / Holy ale that Bard hath bless’d.’

The horn burst asunder in the midst, and the drink was spilt on the straw below.”

## dieval

Tendo em vista os exemplos demonstrados neste artigo, bem como outros mais, postulamos que, nas narrativas nórdicas medievais, a magia era apresentada como eticamente neutra e tinha um papel coadjuvante.

“Éticamente neutra” porque ela não era, por si só, benigna ou maligna; feitiços benfazejos – como cura e proteção – podiam ser usados a favor dos antagonistas, enquanto feitiços mal-intencionados – como ilusões e maldições – podiam ser usados a favor dos protagonistas. Portanto, não havia um juízo de moral sobre a prática de magia – embora um feiticeiro, como personagem literário, pudesse ser benévolo ou malévolo como qualquer outro.

Havia, no entanto, um outro tipo de juízo sobre a prática de magia: certos tipos de feitiçaria eram considerados femininos, portanto, os homens que usavam esses feitiços (com exceções, como o próprio deus Odin) não eram descritos em termos viris (como “bravo”, “corajoso”, “forte”, etc.), nem eram aliados do protagonista – por exemplo, Vali, da saga de Hromund Gripsson, é descrito como sendo “malévolo e astuto” (CHAPPELL, 2011: cap.1).

“Coadjuvante” porque a magia não era o tema principal das histórias, nem era o recurso principal à disposição do protagonista para alcançar a resolução de seus problemas. Mesmo quando o protagonista também era um feiticeiro – como Egil Skallagrímsson –, sua magia estava a serviço de sua força e habilidade com as armas, não o contrário. Nas criações literárias dos nórdicos medievais, a magia podia ajudar ou gerar empecilhos, mas, em termos de importância narrativa, ela era secundária em relação às capacidades mundanas do protagonista – a força, a bravura ou a inteligência.

## 7. Considerações finais

Há muitos outros exemplos de práticas de magia na poesia nórdica medieval e nas sagas, sem contar com inúmeros outros elementos explicitamente sobrenaturais, como sonhos premonitórios, armas encantadas e seres fantásticos. O objetivo deste artigo é apenas o de realizar um breve estudo sobre como essas práticas de magia foram representadas em algumas obras literárias dos nórdicos medievais.<sup>11</sup>

## 8. Referências Bibliográficas

BELLOWS, Henry Adams. **Hovamol: A balada do grandioso**. 1936a. Edição eletrônica em <http://www.sacred-texts.com/neu/poe/poe04.htm>, acesso em 18/01/2012.

---

11 Para uma perspectiva de estudo diferente da nossa sobre os mesmos tópicos, ver Langer (2012: 177-202) e Langer (2005: 55-82).

- BELLOWS, Henry Adams. **Sigrdrifumol: A balada da que traz a vitória**. 1936b. Edição eletrônica em <http://www.sacred-texts.com/neu/poe/poe25.htm>, acesso em 18/01/2012.
- BELLOWS, Henry Adams. **Voluspo: The wise-woman's prophecy**. 1936c. Edição eletrônica em <http://www.sacred-texts.com/neu/poe/poe03.htm>, acesso em 18/01/2012.
- CHAPPELL, Gavin. **HrómundGripsson's saga**. 2011. Edição eletrônica no site <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/HromundarSagaGripssonChapell.html>, acesso em 18/01/2012.
- DAVIDSON, H. R. Ellis. Deuses e mitos do norte da Europa. São Paulo: Madras, 2004.
- DAVIDSON, H. R. Ellis. Hostile magic in the Icelandic sagas. In: **The witch figure: folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75<sup>th</sup> birthday of Katharine M. Briggs**. Boston: Routledge & Paul, 1973. p. 20-41.
- FRANK, Roberta. Skaldic poetry. In: CLOVER, Carol J. e LINDOW, John (Org.). **Old Norse-Icelandic literature: a critical guide**. Toronto: University of Toronto Press, 2005. p. 157-196.
- GREEN, W. C. **Egil's saga**. 1893. Edição eletrônica no site <[http://sagadb.org/egils\\_saga.en](http://sagadb.org/egils_saga.en)>, acesso em 18/01/2012.
- HARRIS, Joseph. Eddic poetry. In: CLOVER, Carol J. e LINDOW, John (Org.). **Old Norse-Icelandic literature: a critical guide**. Toronto: University of Toronto Press, 2005. p. 68-156.
- LANGER, Johnni. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. **Brathair**, n. 5, p. 55-82, 2005;
- LANGER, Johnni. Seidr e magia na Escandinávia medieval: reflexões sobre o episódio de Thorbjörg na Eiríks saga rauda. **Signum**, n. 11, p. 177-202, 2010.
- LINDOW, John. Mythology and Mythography. In: CLOVER, Carol J. e LINDOW, John (Org.). **Old Norse-Icelandic literature: a critical guide**. Toronto: University of Toronto Press, 2005. p. 21-67.
- LÖNNROTH, Lars. The Vikings in History and legend. In: SAWYER, Peter (Org.). **The Oxford illustrated History of the Vikings**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1997, 225-249.
- SORENSEN, Preben Meulengracht. Religions old and new. In: SAWYER, Peter (Org.). **The Oxford illustrated History of the Vikings**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1997. p. 202-224.
- SPURKLAND, Terje. **Norwegian runes and runic inscriptions**. Woodbridge: The Boydell Press, 2005.
- STURLUSON, Snorri. **The Prose Edda**. London: Everyman, 1995.



## VERDADE INTUITIVA E VERDADE ABSTRATIVA: O INDIVIDUALISMO (BURGUÊS INCIPIENTE) NA CRISE DA ESCOLÁSTICA

Vinicius Bandera1

**Resumo:** A ausência da ideia e realidade de sujeito e de indivíduo/individualismo foi fundamental para que o mundo medieval e a teologia a ele pertencente fossem ancorados por universais, em detrimento de singulares extraídos de relações empíricas imediatas. Com a movimentação da história, sob a ação prática do individualismo burguês, a sociedade medieval passou a se movimentar, a nível superestrutural, com base no choque entre universalismo e singularismo, redundando na crise da escolástica, para cuja consideração elegemos três pensadores: Aquino, Scot e Ockham, além do contexto histórico no qual eles se viram envolvidos em um “debate” tendo a verdade por objeto central.

**Palavras-chave:** Escolástica. Tomismo. Individualismo. Nominalismo. Crise da escolástica.

**Abstract:** The absence of the idea and reality of subject and individual/individualism was fundamental for that the medieval world and his theology were supported for universals. With the history movement, under the practice action of the bourgeois individualism, the stability of the theory was shaken for the scholasticism crisis.

**Key-words:** Scholasticism. Thomism. Individualism. Nominalism. Scholasticism crisis.

### 1. Introdução

Quando optamos por estudar a crise da escolástica, tínhamos em mente o desejo de termos um (ou mais de um) elemento conceitual que atravessasse geneologicamente essa crise, sendo seu fio condutor. Com isso, estava claro que queríamos situar essa crise na história, tanto a história da filosofia/teologia quanto à história do mundo das necessidades, entendendo-as como uma só história: a história dos homens, compreendendo que o desenvolvimento da escolástica se deu em um passado de larga duração, no qual o mundo dos conceitos foi sendo contaminado pelo mundo das necessidades, mundo das coisas. Assumida essa compreensão, elegemos dois elementos conceituais para servirem como arrimo de nossa investigação: verdade e individualismo. Para chegarmos à crise da escolástica, percebemos a necessidade de introduzirmos na questão da verdade um elemento conceitual que corresponde a uma questão exterior à da verdade revelada, isto é, o

---

1 Doutor em Sociologia (UFRJ). Mestre em Ciência Política (UNICAMP). Pós-graduado (Lato Sensu) em Filosofia (UERJ). Pós-graduado (Lato Sensu) em Sociologia Urbana (UERJ). Graduado em Ciências Sociais (UFF). Graduado em História (UFF).



individualismo, que aparecia como uma variável independente inédita no mundo medieval das necessidades, trazida por uma classe de dentro e para fora desse mundo: a burguesia. Se a verdade do mundo medieval era a verdade revelada, a verdade dos universais equacionada pela relação fé-razão, a crise da escolástica trouxe à tona uma outra verdade: a verdade dos indivíduos, dos singulares, do individualismo, predicada da essência burguesa, do espírito do capitalismo (Weber), que estava irrompendo em algumas das principais cidades europeias a partir do século XI.

A apreensão da primeira verdade, durante a patrística, dava-se pela fé, e, durante a escolástica, através da conciliação envolvendo fé e razão, esta servindo de instrumento para explicar e justificar a verdade alcançada por aquela. A verdade escolástica, é importante sublinhar, construída no mundo dos conceitos, sem interferência do mundo material, e imposta a este por predicação. O mundo material estava à mercê de ser dominado por uma verdade estranha a si, face à sua baixa institucionalização, dado à praticamente inexistência de uma sociedade civil no sentido gramsciano (conjunto de instituições detentoras do poder intelectual de construir ideologias, verdades).

A partir do incremento das atividades mercantis, que fizeram surgir cidades e novas instituições, inclusive as primeiras escolas, depois transformadas em universidades, sociedades civis foram-se formando em várias cidades a ponto de chegarem a competir intelectualmente com o poder/verdade do *establishment* medieval baseado na revelação.

Buscaremos analisar, com base em Scot e Ockham, além do contexto histórico, que a crise da escolástica surgiu justamente no momento em que verdades dos dois mundos, mundo conceitual e mundo material, chocaram-se, redundando em verdades abstrativas e verdades intuitivas, tornando inconciliável a relação entre fé e razão, além de tornar inexequível a explicação do mundo físico pelos universais. A verdade abstrativa foi sendo questionada pelo individualismo (construtor da verdade intuitiva) advindo do mundo material, do mundo das coisas, do mundo das necessidades, provocando a emergência de um outro mundo, modernidade, no qual razão e fé, filosofia e teologia, corresponderia a dois campos distintos de produção de verdades.

## **2. Escolástica e mundo das coisas**

Consideramos que a catolização de Aristóteles, para quem o mundo é eterno e incriado, só foi possível graças, principalmente, ao fato de a construção da escolástica enquanto detentora da verdade ter acontecido em um momento histórico no qual o mundo europeu apresentava-se débil em termos de sociedade civil e, por conseguinte, em termos de consciência crítica, o que possibilitou a formação de uma superestrutura a salvo de ser ameaçada por individualizações intelectuais.

O catolicismo abstraiu o Aristóteles pagão e epistemologicamente naturalista para absorver o Aristóteles do conceito de causa, do princípio da não-contradição, da formação de conceitos universais por abstração e da relação hierárquica e predicativa envolvendo ente e essência, o que implicava a relação hierárquica e predicativa envolvendo singulares e universais. Estas foram as principais armas aristotélicas de que se serviu a escolástica para explicar e justificar a verdade revelada.

Anselmo foi pioneiro, entre os escolásticos, a chamar para si a responsabilidade de demonstrar a

existência de Deus unicamente pela razão, pela lógica aristotélica, o que era uma novidade metodológica em termos de fundamentação da verdade em relação à patrística, para a qual a fé era um instrumento bastante em si para demonstrar a existência de Deus. Um argumento básico e ontológico utilizado por Anselmo para demonstrar racionalmente, pela lógica aristotélica, a existência de Deus resume-se na verificação de que não é possível pensar que Deus não existe por que Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior. (Santo Anselmo de Cantuária, 1979:103)

Aquino é o mais prestigiado dos escolásticos, o que desenvolveu uma sistematização mais completa dos estudos de Aristóteles e de sua utilização por parte do catolicismo. Algo de fundamental que ele toma do filósofo grego é a subordinação do ente à essência, esta indicando o que aquele é, de forma universal, em detrimento de suas particularidades, o que implica um distanciamento do mundo físico, da sensibilidade, contribuindo para reforçar a metafísica medieval. A essência está contida na substância, da qual se predica o ente, sendo Deus a substância matriz, simples e primeira, destituída de causa criadora. Até aqui, Aquino reproduz Aristóteles; no entanto, desvia-se deste quando usa a razão para situar Deus como substância criadora do mundo e de tudo que nele existe, sendo este, a nosso ver, um ponto-chave para afastar os singulares do processo cognitivo, pois a substância Deus é entendida, abstrativamente, por sua essência universal, pois Deus atua sem necessidade de experimentar. Daí, por derivação, a essência de tudo o mais é obtida por universalidade, em lugar de o ser por singularidades. O conceito de homem, por exemplo, é tido como universal, independente de particularidades diferenciadas que tenham os homens na realidade. Com isto, fica praticamente inexistente a autonomia individual no ato cognoscível, ficando a razão com a única função de instrumentalizar a verdade obtida, a priori, pela fé, através da revelação. E essa verdade é Deus, verdade incriada, da qual todas as outras verdades criadas derivam.

Guiando-se por Agostinho, no livro deste intitulado *Sobre a verdadeira religião*, Aquino tece a seguinte consideração: “(...) se a inteligência fosse superior à verdade, caber-lhe-ia julgar sobre a verdade, o que é falso. A inteligência não julga sobre a verdade, mas segundo a verdade, da mesma forma que ao juiz não compete julgar sobre a lei, mas segundo a lei (...)” (Santo Tomás de Aquino, 1979: 30)

Dessa maneira, há uma unidade hierarquizada segundo a qual a verdade incriada se revela à fé sem que a razão tenha capacidade de propor quaisquer contradições a essa revelação; pelo contrário, seu papel é racionalizar tal revelação até o ponto em que isto for possível, dado que seu alcance cognitivo está aquém do alcance cognitivo da fé. Em *Súmula contra os gentios*, texto voltado para catequização, Aquino deixa evidente essa função exclusivamente instrumental da razão: “Se é verdade que a verdade da fé cristã ultrapassa as capacidades da razão humana, nem por isso os princípios inatos naturalmente à razão podem estar em contradição com esta verdade sobrenatural.” (Santo Tomás de Aquino, 1979:66)

A verdade já existe a priori, é o que é, já é algo dado, ao indivíduo só resta a faculdade de conhecê-la através da conciliação entre fé e razão. Essa verdade é imutável, tal qual Deus e, por que é uma extensão de Deus, não pode ser alcançada pela razão em sua totalidade, mas somente compreendida pela fé naquilo que ela (verdade) se apresenta no mundo natural. Tem-se, assim, uma verdade aprisionada em uma relação circular envolvendo fé e razão. Somente o desequilíbrio dessa relação circular (fechada e perene) faria abalar a relação de subordinação/instrumentalização envolvendo fé e razão. Como veremos mais à frente, a causa eficiente desse desequilíbrio atuou do mundo das coisas para o mundo dos conceitos. De modo que a futura revolução conceitual produzida na Universidade de Oxford foi efeito da revolução que se vinha processando, anteriormente, ainda no auge do tomismo, no mundo das coisas, mundo das necessidades, que fez emergir o

individualismo produtor de novos conhecimentos, novas verdades, em um momento no qual “a Igreja condenava veementemente toda tentativa de sugerir que pudessem existir dois tipos de verdade – uma teológica, outra filosófica” (GOTTLIEB, 2007: 480). Por determinação da Igreja, havia uma só verdade, a teológica.

Na questão XVI da Suma Teológica, Aquino busca entender se a verdade está antes nas coisas ou no intelecto. Estando antes nas coisas, está, por lógica aristotélica, autônoma em relação ao intelecto. Estando antes no intelecto, é um produto da conciliação abstrativa entre fé e razão, o que equivale à equação circular da verdade a que antes nos referimos. Afastando a verdade das coisas e, conseqüentemente, da sensação, essa equação circular fica a salvo de ser intrometida por ameaças exógenas. Mas essas ameaças acabariam por atingir a conciliação forjada envolvendo fé e razão e o palco privilegiado dessa desconciliação foi justamente um *locus* onde a verdade advinda das coisas, pela sensação, estava avançando em relação à verdade abstraída pelo intelecto: a Universidade de Oxford.

A questão universais-singulares estava consubstanciada por um mundo das coisas que cada vez mais extravasava sua materialidade mercantil em campos para além de si, chegando a atingir o campo eclesiástico (que se encontrava em disputas temporais com poderes nacionais) e o cerrado campo do conceitualismo escolástico, baseado em uma verdade blindada por uma conciliação circular entre a fé e a razão.

Com a progressão do materialismo mercantil, irrompeu uma outra verdade a concorrer com a verdade obtida da conciliação entre fé e razão. Essa nova verdade era a verdade das coisas, apreendida pelos sentidos, provocando um questionamento na imunidade dos universais, que representavam uma verdade abstracionista. Para o novo mundo que surgia, à altura do século XII, o conhecimento de singulares por meio da experiência imediata entrou em contradição com a representação dos mesmos por meio de universais construídos abstratamente pela razão instrumentalizando a fé. O ente, tido como predicação da essência, passou a apresentar-se como ser autônomo, objeto da empiria. O que iria ser verificado, paulatinamente, é que, em lugar de um só mundo, apreendido pelos universais, o período medieval foi levado a uma bifurcação na qual se distinguiam dois mundos distintos: mundo metafísico e mundo físico, os quais não comportavam uma só verdade (abstracionista) para explicá-los e conformá-los, motivo pelo qual razão e fé, ao invés de manterem a conciliação, foram impelidas a uma dissensão pelo reconhecimento de que essa conciliação se tornava inviável quando se descia à concretude do mundo das coisas, que já não tinha mais a mesma passividade de antes.

Faz-se mister salientar que antes dessa dissensão se manifestar de forma decisiva na Universidade de Oxford, sobretudo através de Scot e Ockham, ela já se havia manifestado, com menor repercussão, um século antes, século XIII, na Universidade de Paris, que era então predominantemente tomista, através de um movimento liderado por Siger de Brabante, que defendia, independentemente da Universidade de Oxford, a autonomia da razão perante a fé, e vice-versa.

(...) Siger teve um bom número de co-pensadores, mas foi claramente seu líder. A marca de seu ensino consistia em expor as idéias de Aristóteles sobre a natureza e a natureza humana sem tentar conciliá-las com as crenças cristãs tradicionais. Na verdade, Siger parecia comprazer-se com as discontinuidades entre a *scientia* aristotélica e a fé cristã. Entre outras coisas, ele e seus colegas ensinavam aos alunos que, de acordo com o Filósofo e com seu intérprete árabe Averróis, o mundo e a raça humana eram eternos, o comportamento dos objetos era regido pelas leis de sua natureza, o livre-arbítrio do homem era limitado pela necessidade, e todos os seres humanos partilhavam de um único princípio intelectual ativo, que era uma substância distinta de seus corpos individuais. (RUBENSTEIN, 2005:179)

Essa corrente, embora vencida em primeira instância pelo tradicionalismo escolástico, iria ser, a partir do final do século XIII, uma das principais contribuições para que razão e fé rompessem a aliança que as fazia sustentar a verdade teológica. (GILSON, 1955)

Se na Universidade de Paris o embate envolvendo fé e razão se dava predominantemente a nível conceitual, isto é, no plano das ideias, fora da disputa acadêmica, e concomitantemente a esta, desenvolvia-se uma contenda por poderes nacionais/temporais que colocavam frente a frente tropas do papa e tropas de realezas, nas quais se engajavam a burguesia ascendente, chegando-se ao ponto de se formarem dois papados, em meados do século XIV, o de Roma e o de Avignon. Quentin Skinner descreve os séculos XI, XII e XIII como momentos de grande efervescência de disputas políticas e econômicas no mundo social, marcados por batalhas envolvendo a Igreja e governantes das cidades-repúblicas que se insurgiam contra a dominação eclesiástica e já se mostravam possuídas do que Weber apontaria como sendo o espírito do capitalismo. Nessa época, destacam-se Marsílio de Padua e Bartolo de Sassoferrato, ambos oriundos da mesma fonte escolástica, que, na passagem do século XIII para o XIV, escrevem textos em que defendem um constitucionalismo pelo qual o governo das cidades seja exercido por um soberano escolhido direta ou indiretamente pelo corpo de cidadãos, o que contrariava o constitucionalismo tomista, que defendia, na *Suma Teológica*, por exemplo, que os cidadãos deveriam abrir mão de sua soberania em favor do monarca, o que era uma reprodução do governo de Deus sobre os homens. (SKINNER, 1978)

### **3. O empirismo na Universidade de Oxford**

Na Universidade de Oxford, ainda no século XIII, um fator metodológico muito contribuiu para incrementar o embate no campo conceitual apoiado na servidão da razão à fé. Estamos nos referindo ao empirismo. Até então, a filosofia/teologia medieval havia sido amparada em dois tipos de racionalismo: o idealista de raiz platônica (que servira predominantemente à patrística) e o abstracionista aristotélico (que vinha dando forma à escolástica).

Já dissemos que a cultura medieval (incluindo nesta a filosofia/teologia e o senso comum) tinha uma leitura abstrata da realidade. Leitura esta expressa por universais, os quais davam forma às singularidades do mundo real. Na fase da patrística, sobretudo a patrística latina, os universais eram construídos pelo método dialético platônico, pelo qual a ideia (universal) das coisas tem existência real. E essa ideia não precisa passar pela experiência, pois ela está a priori na alma (no intelecto), advinda do mundo inteligível. Há nesse método uma relação hierárquica através da qual o ser é abstrato e o ente é concreto, sendo o primeiro a ideia em si e por si, a qual constitui o universal sem nenhuma mediação com a realidade concreta. Daí que em Platão os sentidos serem nulos em termos do cognoscível. Em Aristóteles já há espaço para a experiência, mas somente enquanto fator detonador para se chegar ao conceito por meio de abstração: de várias experiências sobre algo, faz-se uma abstração, a qual redundando em um conceito, o qual equivale a um universal. Bacon, dois séculos depois da crise da escolástica, parece definir com propriedade a relação de Aristóteles com a experiência:

(...) na Física, de Aristóteles, na maior parte dos casos, não ressoam mais que as vozes de sua dialética. Retoma-a na sua Metafísica, sob nome mais solene, e mais como realista que nominalista. A ninguém cause espanto que no Livro dos Animais e nos Problemas, e em outros tratados, ocupe-se frequentemente de experimentos. Pois Aristóteles estabelecia antes as conclusões, não consultava devidamente a experiência para estabelecimento de suas resoluções e axiomas. E tendo, ao seu arbítrio, assim decidido, submetia a experiência como a uma escrava para conformá-la às suas opiniões. Eis por que está a merecer mais censuras que os seus seguidores modernos, os filósofos escolásticos, que abandonaram totalmente a experiência. (BACON, 1988: 32-33)

O racionalismo abstrativo aristotélico dava sustentação aos universais da fase escolástica, sobretudo o tomismo, que conceituavam não somente o mundo metafísico, mas também o mundo físico. O primeiro mundo, por ser tido como eterno e imutável, não se transformava, mas o segundo sim, e suas transformações materiais acabaram por abalar o absolutismo dos universais, o que colocava em cheque todo um arcabouço conceitual construído ao longo de séculos com a intenção de que tivesse perenidade. Foi em meio a essa crise dos universais que se fortaleceu um outro método de se buscar conhecer a realidade física: o empirismo. Por esse método, a realidade deve (e só pode) ser identificada a partir da experiência, isto é, a partir da sensibilidade. Fazer experiências implica colocar o homem como sujeito imediato da construção de seus próprios conhecimentos, pois experimentar é uma faculdade unicamente humana, dado que a teologia entende que Deus não age pela experiência, mas pelas ideias que tem a priori. O empirismo foi fundamental para enfrentar os universais, inserir o individualismo no campo conceitual e promover a definitiva separação entre filosofia e teologia, razão e fé.

Nessa nossa proposta de cotejar conceito com contexto, fica evidenciado que os embates seculares, contrapondo a Igreja a realidades, e o empirismo (sobretudo o oxfordista) influenciaram a disputa no até então unitário campo teológico-filosófico, fazendo emergir as figuras protagonistas de Scot e Ockham em apologia à dupla verdade – ainda que o primeiro com muita sutileza e alguma nebulosidade -, pela qual a verdade da fé se alcançava e explicava pela teologia, enquanto que a filosofia, que tomava várias ramificações, tinha como escopo produzir verdades não-teológicas. Isto implicava o declínio de um aparato conceitual que, a nosso ver, vinha sendo precedido e solapado por uma deterioração das bases materiais que sustentavam esse aparato, fazendo com que não fosse mais plausível, nem mesmo no campo teológico, que uma filosofia pagã (Aristóteles) continuasse a servir de instrumento paradigmático para dar forma a uma metafísica com base na revelação.

A Universidade de Oxford foi pioneira em ter o empirismo como método cognitivo. Método este que iria ser utilizado por dois de seus mais proeminentes lentes, ambos franciscanos, Scot e Ockham, para esgrimir contra o universalismo tomista que era a base do pensamento medieval de então.

John Duns Scot representa o marco inicial da chamada crise da escolástica, principalmente ao considerar que as essências não equivalem somente aos universais, mas também aos singulares. Essa sua proposição abria caminho para que a razão não estivesse somente a serviço da fé (*ancilla theologiae*) no sentido de formular abstrações universais, mas que também pudesse examinar diretamente os singulares através da recepção dos sentidos. De modo que, a razão ganhava uma autonomia (individualista) em relação à fé, cada uma produzindo suas respectivas verdades, o que tornava inviável a conciliação de antes, bem como inviável a determinação de um só campo para ambas.

(...) Enquanto a gnosiologia tomista atribuía à inteligência humana apenas o conhecimento por abstração, que termina no universal, Duns Escoto acrescenta-lhe um outro modo de conhecimento, de natureza intuitiva, que atinge diretamente os seres concretos e singulares, a começar pelo próprio sujeito cognoscente. Mesmo no que concerne ao conhecimento por abstração, separa-se de Santo Tomás; para este, o conhecimento abstrativo tem por objeto o ser enquanto ser e este ser é concebido como “análogo”, isto é, afetado de determinações concretas; para Duns Escoto, ao contrário, o ser é “unívoco”, o que significa que sua noção é absolutamente idêntica, quaisquer que sejam as realidades às quais ele se aplica; com essa mudança de perspectiva, ele pensa assegurar melhor o caráter positivo e rigoroso de nosso conhecimento de Deus. (PÉPIN, 1983:161)

#### 4. Individualismo e crise dos universais

A abstração geradora de universais representava um transcendentalismo a negar o mundo das coisas, a negar o individualismo. Posteriormente, no bojo da crise da escolástica, iria desvelar-se que o indivíduo é singular em sua prática individualista, enquanto que em sua ascese abstracionista é um ente predicado da essência de Deus, ou seja, uma ausência não só de individualismo, mas também de subjetividade, entendida esta como consciência de si como sujeito. Assim, o individualismo é a prática de ser sujeito e a subjetividade a consciência de ser sujeito. Nem individualismo nem sujeito havia em toda a Idade Média antes que ambos surgissem da materialidade de caráter burguês no mundo das coisas, proporcionando a identificação do cognoscível a partir dos singulares. A ausência de individualismo e de sujeito implicava a ausência de singulares. Todos os indivíduos eram tidos como simultaneamente uma só unidade universal projetada da essência divina. O individualismo, sendo a práxis de ser indivíduo, foi liberando o indivíduo da essência divina e o trasladando para a “essência” burguesa, que acabaria contaminando o conceitualismo do pensamento medieval.

O indivíduo é singular por que é um só em si, daí a incoerência, questionada por Scot e Ockham, de a escolástica considerar o homem a partir de um universal, representante de todos os homens, porquanto o que existe não é o homem, mas uma infinidade de homens, cada um singular, em si e por si, passível de influências advindas do seu contexto. Esse questionamento de Scot e de Ockham só foi possível pelo fato de eles estarem vivendo um momento histórico em que o individualismo estava assumindo um subjetivismo proporcionado pelas transformações materiais no mundo das necessidades.

“Na alta escolástica aristotélica, antes de Duns Scot, não se falava de conhecimento intuitivo nas coisas comuns, porque todo o nosso conhecimento ordinário é abstrativo. Com o individualismo, sobretudo na baixa escolástica, começa-se a falar de conhecimento intuitivo das coisas particulares.” (MATTOS, 1979:354)

Scot e Ockham enfatizam a obtenção de conhecimento enquanto processo subjetivo, isto é, o sujeito com consciência de si, experimentando enquanto ser singular, o que é um grande obstáculo epistemológico à obtenção de universais. Eles tratam da extração do conhecimento enquanto ato, isto é, enquanto experiência imediata, conhecimento este que se refere a conhecimento do (sobre) singular. Scot deixa evidente que “tudo só é cognoscível na medida em que está em ato” (SCOT, 1979: 277), razão pela qual é impossível “conhecer a Deus natural e intuitivamente” (Ibid.), pois Deus não se apresenta para nós em ato. Com isso, Deus deve ser objeto apenas da fé. Os sentidos só conseguem conhecer o que podem identificar como sendo isto, ou seja,

na medida em que algo seja singular, “pois nenhuma sensação pode distinguir o objeto sensível no sentido mais universal, do que não é sensível” (SCOT, 1979:326). Já o universal, só pode ser obtido pela abstração: “o universal em ato é incompatível com o existente enquanto existente”. (Ibid.)

Essa dicotomia proposta por Scot corresponde a um dos marcos iniciais para a negação da epistemologia aristotélica, baseada no conceitualismo. No lugar deste, Scot propõe uma nova maneira de se conhecer verdades: o conhecimento abstrativo e o conhecimento intuitivo. Vejamos como ele os define:

“O conhecimento abstrativo prescinde ou abstrai da existência e presença do objeto, para apreender-lhe unicamente a essência mediante uma imagem cognoscitiva (‘species’). O conhecimento intuitivo, ao contrário, visa o objeto enquanto existente e presente; apreende-o de modo imediato, sem a intervenção de qualquer imagem”. (apud BOEHRER e GILSON, 1970: 495)

Guilherme de Ockham, que havia sido discípulo de Scot na Universidade de Oxford, levou mais a fundo o caráter desviante deste, contribuindo decisivamente para, no campo dos conceitos, separar ainda mais a verdade da fé das verdades da razão. A base de seu pensamento é que a obtenção da verdade advém dos dois tipos distintos de conhecimentos já observados por Scot: o intuitivo e o abstrativo. Justamente dois tipos de conhecimento que produzem uma dupla verdade, a verdade de caráter universal, metafísica, obtida independentemente da sensação, que corresponde ao conhecimento abstrativo, e a verdade de caráter singular, dependente diretamente da sensação, correspondente ao conhecimento intuitivo. Para se conhecer o singular, é imprescindível ir-se à realidade concreta, através da sensação. Uma pedra existe não pela sua abstração, através da qual se chega ao conceito universal de pedra, base de identificação de quaisquer pedras. Ela existe porque pode ser tocada, vista... Discordando da escolástica a que pertencia, Ockham considera que não há nas coisas do mundo real algo que lhes corresponda como conceito de universalidade, pois cada coisa é singular em si e depende da apreensão subjetiva. O universal, para ele, existe tão-somente enquanto uma abstração do intelecto, não existindo fora do intelecto, por conseguinte, não existe nas coisas. Destacamos um de seus argumentos mais radicais para refutar os universais como fonte de se conhecer as coisas no mundo físico: “(...) se um universal fosse uma substância existente nas substâncias singulares e distinta delas, seguir-se-ia que poderia existir sem elas, porque toda coisa naturalmente anterior à outra pode existir sem ela, pelo poder divino. Mas essa conseqüência é absurda”. (OCKHAM, 1979: 362)

Deus, no entanto, poderia continuar a ser concebido como universal, pois havendo um só Deus, dotado de atributos só seus, escapa-lhe a noção de singularidade. Os universais, então, continuariam a ter um papel fundamental na metafísica, ao passo que na *physis*, segundo Ockham, não tinham uma função cognoscível objetiva, correspondiam apenas a *nomina* forjadas conceitualmente pela razão, buscando identificar um rol de particularidades que distinguissem uma coisa de outras, sem chegar a conhecer a coisa em evidência de maneira concreta.

(...) junto com los universales e ideas reales cae también su función propia puesto que éstos, según Guillermo de Ockham, solamente hacen ficta, no universalia in actu, solamente conceptos en la esfera de la inteligencia, a los que de ninguna manera está subordinado un sustrato en el mundo externo. Tampoco nosotros transferimos representaciones a la esfera de la esencia, sino que solamente recibimos y relacionamos notas conceptuales. De este modo, estas facultades son solo nomina de distintas funciones psíquicas. Con el intelecto activo mentamos el alma, en cuanto parte activamente del alma una formación conceptual; con el intelecto receptor nos referimos a la misma alma en cuanto es retenido por ella un

As posições de Scot e de Ockham reforçaram o papel do individualismo na sociedade, sobretudo no que há de mais importante nas relações sociais, que é a função de conhecer e transformar a realidade, a níveis infra e superestrutural. Ambos estavam reproduzindo a nível conceitual o que se estava desenvolvendo no mundo das coisas, isto é, o materialismo conduzido pelo individualismo burguês emergente e ainda incipiente. Ao defender que os universais não produzem nem são produtos de uma experiência concreta, mas se restringem a ser meras abstrações intelectuais, sem ter o contato imediato com o objeto cognoscível, Scot e Ockham, sobretudo este, abriram espaço para o conhecimento meramente individual, advindo da sensação. O individualismo passou, então, a competir com Deus na atribuição de produzir conhecimentos, verdades, rompendo com a conciliação fé-razão.

Não obstante os substantivos danos causados por Scot e Ockham, além de outros “hereges”, como Mestre Eckhart, durante a chamada crise da escolástica, a escolástica teve uma considerável sobrevida, sobretudo no meio acadêmico.

De acordo com o mito popular, o estilo escolástico de filosofia morreu de tergiversação por volta do final do século XIV. Apesar dessa falsa ideia difundida pelas histórias da filosofia, a verdade é que ele sobreviveu em muitas universidades até o final do século XVII. O que aconteceu foi, simplesmente, que as universidades e seus métodos deixaram de ser interessantes para os historiadores posteriores. Com a disseminação do livro impresso a partir de meados do século XV, além de outras razões, a vida intelectual se estendeu muito além dos limites das instituições educacionais. Em ciência e filosofia, particularmente, a maior parte dos inovadores trabalhavam fora da academia, atraindo sobre si os holofotes. Nenhum dos grandes filósofos pós-medievais até Kant, que morreu em 1804, tinha muito a ver com qualquer universidade (embora Locke tenha ensinado medicina em Oxford durante certo tempo). (GOTTLIEB, 2007: 431)

## 5. Conclusão

A sociedade medieval amparou-se durante seu longo período de cerca de mil anos em uma verdade que dominava praticamente todas as mentes como se fosse uma consciência coletiva durkheimiana, impondo-se às frágeis e oprimidas (pela verdade oficial) consciências individuais. Uma verdade de caráter metafísico, ou seja, uma verdade revelada, a qual tinha a fé como meio privilegiado de apreensão cognitiva. Essa verdade, revelada pela fé através dos textos ditos sagrados, passou a ser racionalizada com vistas a ser explicada e justificada pela teologia, a qual, primeiramente se serviu do platonismo, na fase patrística, e, posteriormente, do aristotelismo, na fase escolástica, que é a que interessa para este texto. Em ambas as fases, essa verdade só podia ser alcançada pelo entendimento dos universais, os quais na fase escolástica eram obtidos, predominantemente, pelo método abstracionista aristotélico. Isto implica dizer que não era o indivíduo que descobria, individualmente, a sua concepção e seus questionamentos sobre a verdade; pelo contrário, a teologia detinha a exclusividade de universalizar a verdade (e seus termos) para, a posteriori, fazê-la ser aceita pelos indivíduos. Vale ressaltar que até então, desde a Antiguidade, ainda não havia a ideia nem a figura real de sujeito cognitivo nem de indivíduo/individualismo.

John Duns Scot e Guilherme de Ockham, além de outros dissidentes da escolástica, foram condicionados por um novo mundo real que, naquele momento, passagem do século XIII para o XIV, apresentava



mudanças sócio-econômicas substantivas e diferenciadas em relação a períodos anteriores da sociedade medieval. Nesse novo mundo, aparecia um homem mais concreto do que abstrato, ligado mais diretamente à realidade concreta das cidades emergentes, portanto menos metafísico do que o homem medieval anterior. Um homem que se descobria não só pela “experiência” metafísica ditada pela Igreja, mas também pela sensibilidade concreta de suas atividades cotidianas mundanas. Ou seja, abria-se espaço para uma cultura individualista, singular e empírica, colocando em crise o coletivismo metafísico, os universais metafísicos e o racionalismo metafísico (que se apropriara do racionalismo naturalista de Aristóteles). Esse novo mundo concreto foi divisado e estudado pioneiristicamente pela Universidade de Oxford, que passou a se opor a então consagrada Universidade de Paris, onde o tomismo detinha a hegemonia sobre a explicação e a justificação da verdade baseada nos universais. Foi nesse caldo cultural que se desenvolveu a influência do individualismo sobre a verdade abstrativa, gerando a chamada crise da escolástica, que representou o fim da conciliação entre fé e razão, filosofia e teologia, abrindo as portas para a modernidade.

## 6. Referências Bibliográficas

- Apud BOEHRER; Philotheuser; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa.** Petrópolis: Vozes, 1970.
- BACON, Francis. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza.** São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- DEMPF, Alois. **Metafísica de la edad media.** Madrid: Biblioteca Hispanica de Filosofia, 1957.
- GILSON, Etienne. **History of Christiana Philosophy in the middles ages.** New York and London: Charles Scribner's Sons. 1955
- GOTTLIEB, Anthony. **O sonho da razão. Uma história da filosofia ocidental da Grécia ao Renascimento.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.
- MATTOS, Carlos Lopes de (Trad.). William de Ockham. Seleção de obras. Nota nº. 22. In: **Coleção Os Pensadores: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- OCKHAM, Guilherme de. Problemas epistemológicos. In: **Coleção Os Pensadores: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PÉPIN, Jean. Santo Tomás e a filosofia do século XIII. In: CHATELET, François. **História da Filosofia. Ideias, doutrinas.** Tomo 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- RUBENSTEIN, Richard E. **Herdeiros de Aristóteles.** Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- SCOT, John Duns. O conhecimento natural do homem a respeito de Deus. In: **Coleção Os Pensadores: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- SCOT, John Duns. A espiritualidade e imortalidade da alma humana. In: **Coleção Os Pensadores: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham.** São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.326.
- SKINNER, Quentin. **The foundations of modern political thought. The Renaissance.** Cambridge: Cam-

bridge University Press, 1978.

Santo Anselmo de Cantuária. Proslógio. In: Santo Anselmo. **Abelardo**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Santo Tomás de Aquino. Questões discutidas sobre a verdade. In: **Coleção Os Pensadores: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Santo Tomás de Aquino. Súmula contra os gentios. In: **Coleção Os Pensadores: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Revista Medievalis - Vol. 1 - 2012



ISSN: 2316-5642



Nielim

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Fdabe Média