

Vol. 3 - 2013



Medievalis



Nielim

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

MEDIEVALIS

2013/1

Ano 2

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média/UFRJ

MEDIEVALIS

2013/1

Ano 2

MEDIEVALIS 2013/1 – Ano 2

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor: Prof. Dr. Carlos Antônio Levi da Conceição

FACULDADE DE LETRAS – FL

Diretor: Prof^ª. Dr^ª. Eleonora Ziller Camenietzki

DEPARTAMENTO DE ANGLO-GERMÂNICAS

Chefe: Profa. Dra. Érica Schulde Wels

**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^ª. Dr^ª. 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^ª. Dr^ª. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Comissão Editorial

Prof^ª. Dr^ª. Angélica Varandas – Universidade de Lisboa

Prof^ª. Dr^ª. Adriana Maria de Souza Zierer – Universidade Estadual do Maranhão

Prof^ª. Dr^ª. Elisa Abrantes – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

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

Prof^ª. Dr^ª. Daniele Gallindo Gonçalves – Otto-Friedrich-Universität Bamberg

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

Profa. Dr^ª. Monica Amim – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Serviços Técnicos

Lygia de Carvalho Teixeira

SUMÁRIO

EDITORIAL.....	06
Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior	
DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA ACERCA DO MONACATO GALEGO NA IDADE MÉDIA CENTRAL - I SIEM.....	08
Andréa Reis Ferreira Torres	
OS ESTUDOS MEDIEVAIS NO BRASIL E O DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR - I SIEM	18
Prof ^ª . Dr ^ª . Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva	
A IMORTALIDADE DA ALMA EM “O SONHO” (1399)- I SIEM	33
Ariane Lucas Guimarães	
ENTRE O PECADO E A SALVAÇÃO: OS MISTÉRIOS DO ALÉM NO SONHO DE LANCELOTE <i>N’A DEMANDA DO SANTO GRAAL</i>	44
Bianca Trindade Messias	
O PENTATEUCO DE D. PEDRO II – I SIEM	64
Carlos Alberto Ribeiro de Araújo	
OS VIKINGS NO MEDIEVO – ALGUNS ASPECTOS CULTURAIS DOS HOMENS DO NORTE.....	87
Douglas Esteves Moutinho	
DUAS FORMAS DE AMAR NAS EXPRESSÕES DO MISTICISMO GERTRUDES VON HELFTA E MARGUERITE PORETE.....	102
Lygia de Carvalho Teixeira	
GUERRA, IGREJA E PODER - AS RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE OS REINOS IBÉRICOS NOS SÉCULOS XI E XII – I SIEM.....	125
Prof ^ª . Dr ^ª . Maria do Carmo Parente Santos	
OS SONHOS E A HISTÓRIA: <i>Lo somni</i> (1399) DE BERNAT METGE - I SIEM.....	139
Prof. Dr. Ricardo da Costa	

ORGULHO E TRAGÉDIA EM *A SAGA DE KORMAK*: UM BREVE ESTUDO – I
SIEM.....166

Prof. Ms.Tiago Quintana

VOZES DISSONANTES: AS REAÇÕES POÉTICAS À TERCEIRA CRUZADA NA
GERMÂNIA IMPERIAL – I SIEM.....178

Prof. Dr. Vinicius Cesar Dreger de Araujo



EDITORIAL

Álvaro Alfredo Bragança Júnior
Coordenador Geral do NIELIM

Chega-se ao terceiro número da Revista *Medievalis*, contrariando as próprias dificuldades na manutenção, organização e publicação da mesma, sabendo-se que o trabalho recai sobre os ombros e mãos dos membros do NIELIM. Contudo, cremos que estamos começando a consolidar o periódico, que, como afirmado anteriormente, privilegia os trabalhos de graduandos e pós-graduandos nas áreas de conhecimento que englobam os Estudos Medievais, talvez remando exatamente contra a maré de normas e prescrições das grandes agências de fomento de nosso país. Enfim, está é uma escolha e toda escolha traz riscos.

Todavia, neste nosso terceiro número apresentamos trabalhos de docentes - renomados pesquisadores -, pós-graduandos, graduandos e graduandos referentes ao **I Simpósio Interdisciplinar de Estudos do Medievo**, realizado na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro de 09 a 11 de abril de 2012. Inicia-se o presente volume com o artigo-conferência do professor Ricardo da Costa *Os sonhos e a História*, em que o autor trata da obra de Bernat Metge, *Le somni*, introdutora do Humanismo na Península Ibérica. A professora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva faz em seu artigo um balanço sobre *Os estudos medievais no Brasil e o diálogo interdisciplinar*, fazendo um levantamento crítico sobre o desenvolvimento de aspectos da Medievalística ao longo do século XX e atualmente. Já o professor Vinícius César Dreger de Araújo tematiza em seu ensaio o mundo germanófono, ao abordar *Vozes dissonantes: as reações poéticas à Terceira Cruzada na Germânia Imperial*, centrando-se no século XII e no imperador Frederico I. A professora Maria do Carmo Parentes Santos demonstra, por seu lado, em seu artigo *Guerra, igreja e poder – a relações políticas entre os reinos ibéricos nos séculos XI e XII*, a influência decisiva da invasão muçulmana à Península Ibérica no século VIII e da Igreja como fontes propiciadoras para a formação dos reinos cristãos ibéricos.

Carlos Alberto Ribeiro de Araújo trata em seu texto, *O Pentateuco de D. Pedro II*, de aspectos concernentes aos IX rolos de pergaminhos, mais especificamente o livro de Gênesis, que pertencem ao Museu Nacional e foram adquiridos por D. Pedro II, em que a variante textual massorética medieval tardia confere a medievalidade ao estudo. Andréa Reis Ferreira Torres, por sua vez, apresenta-nos uma *Discussão bibliográfica acerca do monacato galego na Idade Média Central*, parte substancial de sua

monografia de final de curso, em que problematiza na fonte *Vida e Milagres de São Rosendo* questões relativas à produção de hagiografias e o desenvolvimento da vida monástica na Galícia.

A contribuição de graduandos fez-se sentir qualitativamente no **I Simpósio** com o trabalho de Tiago Quintana, *Orgulho e tragédia em A saga de Kormak: um breve estudo*, onde o articulista, em perspectiva comparada, tenta demonstrar características da tragédia grega naquela saga nórdica. Ariane Lucas Guimarães fecha o ciclo de trabalhos com *A imortalidade da alma em O sonho (1399)*, onde remete à conferência do professor Ricardo da Costa, porém centrando sua atenção na questão da imortalidade da alma presente na obra de Bernat Metge.

Mais três artigos compõem este volume da Revista *Medievalis*. Bianca Trindade Messias, em *Entre o pecado e a salvação: os mistérios do além no sonho de Lancelote n'A Demanda do Santo Graal*, parte do episódio do sonho de Lancelot presente na narrativa para analisar os traços do Além nele constantes e considerá-lo como fato decisivo para a mudança de postura da personagem. O graduando Douglas Esteves Moutinho disponibiliza ao público parte de sua pesquisa de Iniciação Científica acerca do mundo viking com seu trabalho *Os vikings no medievo – alguns aspectos culturais dos homens do Norte*. A agora graduada Lygia de Carvalho Teixeira encerra o presente número com seu artigo *Duas formas de amar nas expressões do Misticismo – Gertrudes von Helfta e Marguerite Porete*, ilustrando o envolvimento feminino com a mística cristã dos séculos XIV e XV a partir de uma monja e de uma possível beguina.

Eis o(a)s articulistas e seus trabalhos. De ares professorais até os primeiros resultados de pesquisas de graduandos se faz esta revista, que concede a voz e a letra, brincando *Medievalisticamente* com Paul Zumthor!

Labor omnia vincit!



DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA ACERCA DO MONACATO GALEGO NA IDADE MÉDIA CENTRAL

Andréa Reis Ferreira Torres*

Resumo:

Este trabalho apresenta um recorte de minha monografia, que pretende apresentar os resultados da pesquisa individual desenvolvida durante o curso de Bacharel em História, no âmbito do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nossa proposta é estudar as relações existentes entre o desenvolvimento do monacato no noroeste peninsular e a produção hagiográfica dessa região no contexto do século XII. Partindo deste objetivo, analisaremos aqui o ideal monástico apresentado na *Vida e Milagres de São Rosendo*, buscando na narrativa de vida deste venerável, e articulando-a à história da fundação do Mosteiro de Celanova, reconhecer que elementos constituíam tal ideal na perspectiva do autor da obra.

Palavras-chave: Monacato, hagiografia, Península Ibérica

Abstract:

This paper presents part of the my monographic work, wich intends to present the individual research that was developed during the History graduation course, in the Programa de Estudos Medievais at the Universidade Federal do Rio de Janeiro. Our purpose is to study the relationship between the development of monasticism in the northwest of iberic peninsula and the hagiographic production of this region in the context of the twelfth century. Starting from this objective, we will analyze here the monastic ideal presented in the *Vida y Milagres de San Rosendo*, searching in the narrative of this saint's life, and articulating it to the history of the foundation of the Monastery of Celanova, to recognize what elements were ideal from the perspective of the hagiography's author .

* Bacharel em História pela UFRJ, colaboradora do Programa de Estudos Medievais - UFRJ. E-mail: andrearfortres@hotmail.com.

Keywords: Monasticism, hagiography, Iberic Peninsula

O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma das etapas da pesquisa individual que vem sendo desenvolvida como projeto de monografia de final de curso, no âmbito do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e que estuda as relações existentes entre o desenvolvimento do monacato no noroeste peninsular e a produção hagiográfica dessa região no contexto do século XII. Partindo deste objetivo, analisamos a *Vida e Milagres de São Rosendo*, bem como demais documentos relacionados à atuação monástica desse personagem e à história institucional do Mosteiro de Celanova, por ele fundado, lugar social de produção da obra, que acompanhou o processo de inserção da Regra Beneditina na região da Galiza, tornando-se oficialmente cluniacense por volta do último quarto do século XI, o que nos leva a acreditar que os documentos produzidos por seus monges podem trazer indícios preciosos para o estudo do monacato em nosso recorte espaço-temporal.

Nesse trabalho apresentaremos a discussão bibliográfica que vem sendo desenvolvida como forma de melhor investigar o estado da questão referente à inserção e às formas de difusão da Regra Beneditina na Galiza, sobretudo no que diz respeito ao recorte temporal que compreende os séculos X ao XII, referentes à época em que viveu São Rosendo e aquela em que sua hagiografia foi escrita.

A obra aqui analisada trata da biografia de São Rosendo, bispo de Mondonhedo e fundador do Mosteiro de Celanova, nascido em Salas, perto de Santo Tirso, cuja memória constituiu-se o dotando de um caráter de personagem histórico de grande importância para a história da Galiza, tendo sido protagonista de ações políticas, eclesiásticas e familiares que marcaram os séculos X a XIII.

Sua vida foi escrita ao final do século XII, pelo monge de Celanova Ordonho, a partir de obras e materiais recolhidos previamente por outro monge chamado Estevão, no qual se mesclam memórias documentadas de sua vida com tradições locais. Apesar de a obra trazer especificamente o nome do seu autor, Ordonho, os autores ainda não chegaram a um consenso a respeito do quanto Estevão teria participado, uma vez que seu nome aparece em edições anteriores, como nas *Acta Sanctorum* (HENSCHEN, 1668), na *España Sagrada* (FLOREZ, 1739: 106) e por Alexandre Herculano nos *Portugaliae Monumenta Historica* (HERCULANO, 1856: 33).

A partir de outros trabalhos realizados, percebemos que são muitas as possibilidades de encontrarmos traços em comum entre a *Vida e Milagres de São Rosendo* e a Regra Beneditina. Antes de tudo, é uma possibilidade de avaliar que elementos eram priorizados pelo autor ao constituir sua narrativa a respeito da vida do santo que já na época de produção da obra ocupava lugar de especial destaque, não apenas nos âmbitos monástico e episcopal, mas também político.

Tal eixo de análise nos permite aprofundar a pesquisa acerca dos ideais monásticos na Galiza do século XII, bem como suas representações na obra hagiográfica, o que acreditamos ser de grande importância para o estudo do desenvolvimento do monacato. Defendemos que o processo de beneditização deve ser compreendido para além daquilo que a documentação aponta a respeito da existência ou não do livro de regras em determinado mosteiro, dando maior relevância aos traços culturais que vão paulatinamente se modificando na concepção de vida monástica.

No intuito de traçar um panorama do que a historiografia vem produzindo de conhecimento acerca das formas de difusão da Regra Beneditina (RB) ao longo do tempo, vamos dar atenção a obras que apresentem as tendências mais clássicas a respeito de nosso objeto, partindo para aquelas que apresentaram alguma inovação no estudo da questão, para então, finalmente tratar das obras que abordam com maior especificidade o contexto da Galiza centro-medieval e do Mosteiro de Celanova.

Iniciamos, então, tratando da obra de Clifford Hugh Lawrence, intitulada *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, que traz uma análise ampla da evolução da vida monástica no Oriente, desde seus primórdios com as formas de vida dos chamados Padres do Deserto, seguindo por sua inserção no Ocidente, dando especial atenção à elaboração e difusão da RB até a criação das comunidades mendicantes, que apresentavam um nova forma de vida religiosa no século XIII.

A respeito da inserção da RB na Península Ibérica, Lawrence está de acordo com Linage Conde (1972) ao afirmar que tal processo se deu a partir de regiões como o norte de Aragão e, sobretudo, a Marca Hispânica, áreas mais próximas tanto territorial quanto culturalmente dos Reinos Francos. Para Lawrence, uma das formas de disseminação da RB se concretizou a partir do conhecimento da forma de vida dada a conhecer pela propagação do culto a São Bento, quando os *Diálogos* de Gregório Magno, com uma

parte dedicada à biografia do santo fundador, se tornou muito popular tanto nos reinos francos, como na Península Itálica, vindo, por conseguinte, a se tornar conhecida nas regiões peninsulares que mais contato tinham com a cultura carolíngia (LAWRENCE, 1999: 75).

Geraldo Coelho Dias também menciona a importância da obra hagiográfica de S. Gregório no que diz respeito à divulgação da RB. Ele diz que a obra do século VI tinha como objetivo enaltecer o valor da vida monástica utilizando-se das histórias de seus santos modelares, eleitos como exemplos de vivência cristã (DIAS, 2002: 16). O autor elabora um pequeno histórico dos primeiros passos em direção à adoção da RB como norma uniformizadora do monacato ocidental, apontando que tal tendência já se fazia sentir num concílio merovíngio do ano 614, seguido do de Autum, reunido entre 663 e 680, quando se fala pela primeira vez da imposição da regra. Carlomano, irmão de Carlos Magno, em 742 sugere ao bispo S. Bonifácio que presida um *Synodum Germanicum* decretando que monges e monjas vivam sob a RB. De forma mais definitiva, a imposição da RB se deu com Bento de Aniano (†812), em uma reunião em Aquizgrama, realizada em 616 ou 817, na qual foi apresentado o programa que resultou na *Capitulare Monasticum* para a reforma do monacato, apresentando as regras vigentes e fazendo paralelo com outras mais antigas, como a Regra do Mestre e a própria Regra de S. Bento (DIAS, 2002: 25).

No que diz respeito à Península Ibérica, o autor também cita a importância da inserção carolíngia a partir da Marca Hispânica, mas enfatiza que a RB foi se tornando bastante conhecida nos mosteiros peninsulares, como mostram os exemplos da doação de S. Rosendo ao mosteiro de S. João de Craveiro, na Galiza, em 936, e o testamento de Dona Mumadona Dias, em Guimarães, no ano de 959, mas que deve se levar em conta, para esses contextos, apenas seu valor como texto de espiritualidade, uma vez que a norma só tomou caráter jurídico normativo após o Concílio de Coyanza, na região de Leão, em 1055. Destaca ainda, seguindo os estudos de José Mattoso (MATTOSO, 1975: 731-742; 1982: 73-90), que os primeiros documentos a apontarem para plena observância da RB em Portugal datam de 1086, no Mosteiro de Vilela, e de 1087, em S. Romão do Neiva (DIAS, 2002: 32).

Antonio Linage Conde é talvez o escritor que mais contribuições fez ao estudo da beneditização da Península Ibérica. Dentre suas obras devemos citar *Los orígenes del*

monacato beneditino en la Peninsula Iberica, na qual desenvolve um extensíssimo exame da origem e da evolução da Ordem de S. Bento, traçando, desde o monacato pré-beneditino, as formas de difusão de inserção da RB nos mosteiros peninsulares. Sua análise dos manuscritos dos mosteiros, muitos deles inéditos, fez com que se pudesse perceber que a Regra foi conhecida de diversas maneiras e teve sua difusão impulsionada a partir de critérios específicos.

Uma das ideias mais interessantes que Linage Conde nos traz é a questão da adaptabilidade da RB, apontada por ele como a causa das dificuldades que temos de reconhecer algumas das evidências de sua experiência histórica (LINAGE CONDE, 1985: 60). Isso ficaria claro ao olharmos para as diferentes regiões da Península Ibérica, com suas diferentes conjunturas, o que teria levado a todas essas possibilidades de difusão da Regra e níveis de implantação de suas normas, assim como o tempo em que tal processo se deu.

No contexto mais específico da região da Galiza, temos a obra de Andrade Cernada, intitulada *El Monacato Benedictino y la Sociedad de la Galicia Medieval (Siglos X al XIII)*, como principal referência. O autor traça o desenvolvimento no monacato a partir da historiografia especializada e da análise de documentos produzidos por quatro mosteiros da Galiza,¹ considerados os mais importantes no processo de beneditização do monacato galego, por serem aqueles que mais relevância tiveram em suas relações políticas e econômicas no que concerne ao período centro-medieval. É justamente a partir desse viés, o do protagonismo social do monacato na Galiza, que o autor pensa seu trabalho, relegando menos importância à questão da vida interna nos mosteiros e da espiritualidade beneditina (ANDRADE CERNADAS, 1997: 7).

Uma das primeiras chaves de compreensão do texto é o conceito de beneditização elaborado pelo autor. Concordando com a maioria das tendências anteriormente apresentadas, afirma que apenas a parte da Península Ibérica mais afetada pela cultura carolíngia se beneditinizou com maior antecedência. No entanto, aqui ele apresenta uma inovação na interpretação histórica, sendo crítico, sobretudo, do trabalho de Linage Conde, uma vez que, ao contrário deste, pensa tal processo como uma profunda transformação nas formas de vida dos mosteiros e não a simples imposição

¹ A saber, San Julián de Samos, San Salvador de Celanova, San Paio de Antealtares e San Martín de Pinario.

jurídica de uma regra. Ou seja, para o autor, o processo de beneditização se daria quando da “adoção de um sistema de vida radicalmente distinto do preexistente, de uma cultura – entendida em sua acepção mais ampla – diferente” (ANDRADE CERNADAS, 1997: 25-26).

O autor tem, sobretudo, a intenção de chamar atenção para a peculiaridade do monacato galego em contrapartida àquele do resto da Península Ibérica, tão marcada por questões relativas à presença muçulmana e ao processo da chamada Reconquista. Nesse sentido, aponta para a história de dois santos galegos de demarcada importância para o desenvolvimento das formas de vida monástica na Galiza, S. Martinho de Dúmio e S. Frutuoso de Braga. Foi a partir do modelo de monacato criado por esses dois personagens que se assentaram as condições sobre as quais a RB foi adotada na região. “No século VII, o principal protagonista do monacato galaico, apesar de sua inegável veia anacoreta” (DIAZ Y DIAZ, 1995: 36), foi Frutuoso de Braga, quem em sua *Regula Monachorum* manteve o essencial da tradição de Martinho de Dumio (LINAGE CONDE, 1973: 247), conhecedora do modelo beneditino, mas alheia a ele no essencial. Algo semelhante poderia ser dito da *Regula Communis*, norma saída também do entorno frutuosiano, ainda que não atribuível diretamente com certeza ao santo bracarense (ALMEIDA MATOS, 1978: 192).² Esta *Regula Communis* seria usada como uma ordenação comum para todos os mosteiros da chamada federação cenobítica,³ que se documenta na Galiza do século VII e que foi de enorme importância para a conformação do monacato galego, tendo extensa duração, e sendo a base para o fenômeno que se conhece como monacato pactual. O modelo de pactualismo consiste na vinculação de cada monge individualmente e da comunidade de todos eles a um abade, formando um pacto bilateral entre um e outro, com o reconhecimento de direitos e obrigações mútuas, e não em uma entrega unilateral e incondicionada (ANDRADE CERNADAS, 1997: 27-28). Concordando com Juan Carlos Biskho, o autor afirma ainda que “temos de valorizar a herança pactual no monacato galego alto medieval e, por conseguinte, o conhecimento de determinadas passagens da RB graças a esse *codex*

² Conferir também Diaz Y Diaz, 1995: 40. Segundo este último trabalho, a RMC poderia encarnar as concepções monásticas de frutuoso nos últimos anos de sua vida.

³ “La tal Regula Communis no es una regla monástica, pese a su título... sino que cinsiste en un conjunto de normas vigentes con los monasterios de una certa federación cenobítica del Noroeste” (LINAGE CONDE, 1973: 36).

regularum que serve de conjunto normativo que se conforma com a regra do cenóbio”, uma vez que tal herança se fez sentir, com clara força, até pelo menos fins do século X e início do XI (BISHKO, 1982: 153).

Retomando a obra de Geraldo Coelho Dias, fazemos referência ao artigo em que o autor trata especificamente do monacato galego nos tempos de São Rosendo. Neste artigo, afirma como fica evidente pela documentação e historiografia, que Rosendo não poderia ter adotado a RB, uma vez que o contexto do monacato galego a sua época mostrava um adoção ainda muito sutil e de apenas alguns pontos da dita Regra. No entanto, aponta para alguns indícios de que Rosendo teria apresentado algumas inovações na forma de vida monástica de seu tempo, como querer que seus mosteiros fossem governados por abades eleitos pela comunidade, traço marcadamente beneditino, e que os monges se dedicassem à celebração da liturgia e do ofício divino. Além disso, fica claro o importante papel exercido por Rosendo como incentivador do monacato a partir de atitudes como a fundação de diversos cenóbios, dentre eles os de Vilanova, São João de Vieira e Santa Senhorinha de Basto, anteriores ao século XI. Senhorinha era prima de Rosendo e desenvolveu um movimento ascético na região de Portugal próxima à Galiza, mais precisamente em Santo Tirso, e teve suas ações incentivadas e promovidas por Rosendo (DIAS, 2007: 238).

Assim, Rosendo esteve no centro do processo de beneditização da Península Ibérica, que no século X já possuía cenóbios que documentavam a aceitação da RB, como, segundo Linage Conde, era o caso do Mosteiro de Santos Cosme e Damião de Abellar, em 905. Contudo, a resistência à implementação da Regra foi maior na região da Galiza por vários motivos, que incluem um maior apego à tradição visigótica e, sobretudo, ao modelo do *pactualismo*, que previa uma interação muito maior entre o monacato e o corpo eclesiástico que previa a RB.

Sendo assim, Geraldo Coelho Dias chama mais uma vez atenção para o Concílio de Coyanza e para o de Compostela, que o reafirmou. No entanto, ao tratar de um contexto no qual os limites entre Portugal e Espanha ainda não estavam definidos, um fator merece destaque: além do texto espanhol, foi redigido outro texto do Concílio de Coyanza em Portugal, no mosteiro de Vacariça, próximo à Coimbra. Enquanto o texto latino previa a imposição da RB, o português dava a possibilidade de manter a Regra de

São Isidoro (DIAS, 2007: 241). Com isso se matiza a importância que teve o dito Concílio na adesão mais definitiva da Regra.

Cerca de uma década depois, durante o reinado de Alfonso VI de Leão e Castela, foi que a beneditização ganhou maior força, uma vez que este monarca incentivou muito a observância a Regra de Cluny, fazendo doações para construção de sua igreja, oferecendo monges cluniacenses ao mosteiro castelhano de San Isidoro de Dueñas e se casando com a sobrinha do abade Hugo de Cluny, o que levou à reforma cluniacense a Sahagun em 1073 (DIAS, 2007: 241).

Podemos concluir, a partir das obras analisadas, que o processo de beneditização da Península Ibérica é ainda tema de discussões e que a historiografia produzida sobre ele é profusa e apresenta tendências variadas, sobretudo no que diz respeito à diversidade das formas de vida religiosa e da difusão da RB em cada reino peninsular.

No caso de nosso recorte espaço-temporal, podemos dizer que ainda temos muito que aprofundar para chegar a reflexões que esclareçam a problemática que nos concerne. Uma vez que percebemos que o processo de beneditização se estendeu até bem próximo ao período de produção da obra hagiográfica aqui estudada – com o primeiro documento que afirma a observância da RB em Celanova datando de 1139 e acreditando que a hagiografia tenha começado a ser escrita por volta de 1150 – vemos na análise de *Vida e Milagres de São Rosendo* uma possibilidade de criar um novo viés para compreender as formas de vida monástica adotadas na Galiza do século XII.

Bibliografia

ALMEIDA MATOS, A. “La *Regula Monastica Communis*, su origen y autoría”. *Analecta Sacra Tarraconensia*, n. 51, 1978.

BISHKO, C. J. *Spanish and Portuguese Monastic History (600-1300)*. Londres: Variorum Reprints, 1984.

DIAS, G. J. A. C. A Regra de S. Bento, norma de vida monástica: sua problemática moderna e edições em português. *Revista da Faculdade de Letras*, n. 3, 2002, pp. 9-48.

_____. Introducción de la Regla de San Benito en el territorio galaico-portugués. In: SINGUL, F. (Dir.). *Rudesindus: la cultura europea del siglo X*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2007. p. 228-247.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. El monacato fructuosiano y su desarrollo. In: _____. *El monacato en la Diócesis de Astorga durante la Edad Media*. Astorga: Ayuntamiento, 1995, pp. 31-48.

_____. El testamento monástico de San Rosendo. *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilha, n. 16, p. 47-102, 1989.

_____. Problemas de la cultura en los siglos XI-XII: la Escuela Episcopal de Santiago. *Compostellanum*, Santiago de Compostela, n. 16, p. 313-343, 1971.

_____. San Rosendo y su época. *Rudesindus*, Lugo, n. 2, p. 73-84, 2007.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.; GÓMEZ, María V. P.; PINTOS, Daria V. *Ordoño de Celanova: Vida y Milagros de San Rosendo*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

FLOREZ, Henrique. *España Sagrada. Theatro Geographico-Historico de Iglesia de España*. Madrid: Oficina de Pedro Marin, 1739. T. XVIII.

HENSCHEN, Godofredo. *Acta Santorum Martii a Ioanne Bollando S.I. colligi feliciter coepta*. T I, 1668.

HERCULANO, Alexandre. *Portugaliae Monumenta Historica*. In: _____. (org.). *Scriptores*. Lisboa: s.n., 1856, V. 1, pp. 33s.

LAWRENCE, C. H. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1999.

LINAGE CONDE, A. El monacato en Galicia de san Martín a la benedictinización: un problema. Coloquio Monacato galego. 1. Orense. *Actas...* Orense: Museo Arqueológico Provincial de Orense, 1986. p. 23-53.

_____. En torno a la benedictinización: la recepción de la Regla de San Benito en el monacato de la península ibérica a través de Leyre y aldeaños. *Príncipe de Viana*, Pamplona, v. 46, n. 74, 1985.

_____. La Benedictinización Monástica y los Caminos de Santiago en el Hacerse Histórico de Álava. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, Alicante, n. 4-5, p.257-270, 1986.

_____. *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*. León: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Centro de Estudios “San Isidoro”, 1973. 3v.

MATTOSO, José. *L'abbaye de Pendorada des origines à 1160*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade, 1962.

_____. San Rosendo e as correntes monásticas de sua época. *Do tempo e da História*, Lisboa, n. 5, p. 05-27, 1970.

MICCOLLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 33-54.

NUÑEZ RODRIGUEZ, M. *San Miguel de Celanova*. Santiago: Xunta de Galicia, 1989.

NÚRCIA, Bento. *Regra de São Bento – Latim-Português*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.



**OS ESTUDOS MEDIEVAIS NO BRASIL E O
DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR**

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva⁴

Nos últimos 20 anos houve um grande incremento dos estudos medievais no Brasil. Como é possível verificar pelos títulos listados na bibliografia, muitos especialistas já se dedicaram a refletir sobre a questão, com recortes e abordagens diversas. Neste artigo, apresento os principais aspectos que caracterizam esta expansão do medievalismo nacional, discutindo as razões deste crescimento, buscando sublinhar o papel das iniciativas de trabalho interdisciplinar neste processo. Não faço uma análise causal, ou seja, não pretendo encontrar as razões que impulsionaram este crescimento, mas busco destacar os diversos fatores que, em minha opinião, atuaram e, de certa forma, ainda atuam, na consolidação dos estudos medievais no Brasil. Não se trata, portanto, de um inventário de núcleos de pesquisa, teses, pesquisadores. Um ou outro trabalho, grupo de pesquisa ou profissional são citados, mas como exemplos da análise mais geral que se pretende apresentar. Finalizando o texto, traço um panorama do que

⁴ Professora do Instituto de História da UFRJ. Co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Pesquisadora do CNPq.

considero como as principais demandas atuais dos estudos medievais brasileiros que podem ser respondidas por meio do diálogo entre os diversos campos do saber.⁵

Quero destacar que o que apresento aqui é uma análise sobre o crescimento dos estudos medievais no Brasil nas últimas duas décadas, elaborada a partir da minha experiência pessoal, mas não a única possível. Primeiro como aluna de graduação nos anos oitenta, posteriormente, cursando a pós-graduação e ingressando na carreira docente, por meio de concurso em uma universidade pública, no início dos anos 90 e, por fim, como pesquisadora e orientadora de pós-graduação há mais de 15 anos, não só testemunhei esta expansão do medievalismo, como fui um dos sujeitos que a promoveram, ao lado de tantos outros colegas que, como eu, vêm trabalhando para a consolidação dos estudos medievais no Brasil.

Os estudos medievais no Brasil até fins dos anos 1980

Os estudos medievais foram introduzidos como disciplina acadêmica no Brasil desde o século passado, ainda que de forma desigual nos diferentes campos do conhecimento. Ou seja, por exemplo, se na primeira metade daquele século os estudos na área de Letras já ganhavam visibilidade por meio de publicações, no campo da música medieval ainda há poucos especialistas e centros acadêmicos que pesquisem sobre o tema, mesmo que existam vários grupos musicais, que, desde a década de 1980, se dedicam a resgatar e interpretar peças medievais, alguns ligados a universidades.⁶

⁵ Este texto retoma algumas ideias presentes na primeira parte do artigo *A península ibérica medieval no Programa de Estudos Medievais de UFRJ*, publicado no número 2 da **Revista Diálogos Mediterrânicos**.

⁶ Como o Grupo de Música Antiga da UFF e Festivitas - Grupo de Música Antiga da UEMG.

Montando um quadro mais geral dos estudos medievais, independentemente das particularidades disciplinares, até o fim da década de 1980, alguns aspectos podem ser destacados, que passo a apresentar.

Eram poucos os doutores que obtiveram seu título pesquisando sobre a Idade Média desde a graduação e, salvo em algumas poucas universidades, era muito raro encontrar um especialista atuando como docente na própria área.

Quanto ao material bibliográfico, as editoras brasileiras publicavam poucos títulos com temáticas relacionadas ao medievo; não existiam periódicos nacionais dedicados exclusivamente ao período, e as bibliotecas universitárias não possuíam em seus acervos muitos materiais sobre a Idade Média e, em muitos casos, quando disponíveis, eram obras importadas e muito antigas.⁷ Em muitos casos, os livros particulares dos professores tornavam-se públicos, sendo emprestados para os alunos fazerem consultas.⁸ Uma alternativa era a importação de livros e textos, o que só era acessível para uma minoria, já que o custo era muito alto, além de exigir um sistema complexo de pagamento e demorar meses para o material finalmente chegar ao Brasil.⁹

Grupos de pesquisa locais e/ou regionais sobre a Idade de medievalistas eram praticamente inexistentes e não havia uma associação acadêmica que agregasse, em nível nacional, os interessados no ensino e na pesquisa sobre a Idade Média. E como ainda eram poucos os que se dedicavam ao medievo, os eventos acadêmicos que

⁷ Uma anedota de meus tempos de graduação: para fazer frente ao problema de falta de livros na biblioteca, no início dos anos 1980, os alunos de graduação em História da UFRJ organizaram uma espécie de caixa escolar para a compra mensal de livros, mais recentes, publicados, sobretudo, por editoras portuguesas, que eram doados à biblioteca.

⁸ Vale destacar que a despeito da expansão dos estudos medievais, esta continua sendo uma prática ainda corrente.

⁹ Também vale acrescentar que, em muitos casos, a compra era feita somente a partir do nome do livro ou artigo que, muitas vezes só chegava a ser conhecido pela citação de um autor. Assim, em muitos casos, quando finalmente o material estava disponível, nem sempre correspondia às expectativas...

reuniam os especialistas nacionais eram praticamente inexistentes. Em muitos casos, os medievalistas participavam dos grandes eventos de suas áreas, como os encontros da Anpuh, SBPH ou Anpoll, os promovidos pela SBEC, ou nos congressos que uniam especialistas em História Antiga e Medieval, como os realizados na UFPA em 1983, na UFF em 1985, e em UFMG em 1988.

Se o diálogo entre os especialistas brasileiros já era difícil, pois não existiam periódicos especializados, uma associação acadêmica e até eventos sobre temáticas medievais, os contatos com os medievalistas de outros países era um verdadeiro desafio. O principal recurso eram as cartas, que na grande maioria das vezes eram enviadas por meio de editoras e universidades, já que o acesso a endereços particulares, sem um contato prévio, era extremamente difícil. Eventualmente, o contato poderia ser feito por ocasião de viagens de pesquisa ou intercâmbios acadêmicos, o que era financeiramente impossível para a grande maioria, sobretudo para os alunos.

Os anos 1990 e as profundas mudanças no medievalismo brasileiro

Sem dúvidas, as transformações processadas no campo dos estudos medievais estiveram ligadas às mudanças sociais, econômicas e políticas mais gerais do Brasil nos últimos anos. Dentre estas mudanças, destaco a popularização da internet, que possibilitou, sobretudo, a troca mais rápida e informal de dados entre especialistas das diversas áreas do conhecimento e estabelecidos em diferentes países e o acesso a edições de textos medievais e a materiais bibliográficos sobre o período que não se encontram disponíveis em bibliotecas brasileiras.

Outro aspecto deste conjunto de mudanças foram, incontestavelmente, as políticas públicas desenvolvidas pelo governo brasileiro nos campos da educação e do

desenvolvimento científico desde o fim da década de 1980. Uma delas foi voltada especificamente para os estudos na área de História Antiga e Medieval. Esta área, juntamente com a História da América, foi considerada carente pelos órgãos de fomento no fim dos anos de 1980.¹⁰ Assim, elas se tornaram prioritárias para a concessão de bolsas sanduiche. Neste período, vários jovens que cursavam o então mestrado puderam passar alguns meses no exterior, tendo contato com especialistas estrangeiros, participando de eventos e com uma bibliografia específica e atualizada que seria impossível, na ocasião, ter acesso no Brasil. Ao retornarem, estes mestrados não só tinham reunido um conjunto favorável de condições para realizar um trabalho de pesquisa de qualidade, bem como partilhavam com os demais as experiências e materiais adquiridos.

No decorrer dos anos 1990 e 2000 foi crescente o financiamento público no campo da docência e da pesquisa no Brasil, não se limitando somente às chamadas áreas carentes. A seguir, destaco as estratégias que considero mais significativas.

Relacionado à popularização da internet, há que sublinhar a política de criação e constante ampliação do Portal de Periódicos Capes (<http://www.periodicos.capes.gov.br/>). O portal reúne centenas de periódicos, muitos dos quais dedicados a temáticas relacionadas ao medieval, e apresenta diversos recursos de pesquisa. Vale realçar, contudo, que a grande maioria do material disponibilizado ainda provém de países de língua inglesa e é limitado a artigos, dissertações e teses e o acesso remoto é permitido a poucos.

¹⁰ Periodicamente, a Capes identifica áreas carentes e elabora programas específicos para suprir as demandas. Sobre o tema, ver CAPES, 1998 e FERREIRA e MOREIRA, 2002, em particular as páginas 111 a 117 e 295 a 311.

Outra política que deve ser destacado é o Programa de Iniciação Científica (PIBIC). Por meio deste programa, muitos alunos foram introduzidos ao estudo do medievo desde a graduação e preparados para o ingresso, em alguns casos sem intervalos, no mestrado, dando prosseguimento às reflexões iniciadas quando bolsistas.

Outra política foi a expansão do número de Programas de Pós-graduação, oficialmente reconhecidos pelo Ministério da Educação, com cursos em nível de mestrado e doutorado, com linhas de pesquisa que abarcam diferentes temas medievais. Relacionado à implantação dos cursos, foram concedidas bolsas de estudo para mestrandos e doutorandos, ainda que nem todos os candidatos tenham sido contemplados, sobretudo nos cursos de Ciências Humanas, em que muitos alunos já se encontram inseridos no mercado de trabalho. Também foram concedidas bolsas de curta (sanduiche) ou longa duração (doutorado pleno) no exterior.

Ampliou-se a oferta de editais públicos, especificamente na área das Ciências Humanas, para o desenvolvimento de pesquisas, organização de eventos, publicações de livros e periódicos, não só pela CAPES ou CNPq, mas também por meio das fundações de amparo à pesquisa dos estados da federação.

Com maiores financiamentos e a proliferação dos Programas de Pós-graduação, começaram a multiplicar-se as monografias de fim de curso, as dissertações e as teses, com análises sobre diferentes aspectos das sociedades medievais. Houve não só um crescimento quantitativo, mas também qualitativo dos trabalhos, face ao acesso por meio da internet aos materiais básicos de trabalho - textos medievais, estudos específicos e teóricos – e orientação de especialistas.

Também foram abertos concursos para docentes em instituições públicas de ensino superior localizadas em diversas cidades do país para atuarem em disciplinas

específicas relacionadas à Idade Média. Muitos que ingressaram na universidade neste período já possuíam o grau de doutor ou de mestre, e, neste último caso, posteriormente alcançaram o de doutor, dando continuidade à sua especialização na área. Este novo grupo de professores contribuiu para a consolidação do ensino e da pesquisa sobre o medievo em diversas áreas, como literatura, filologia, linguística, filosofia, história, arte, etc., em diversas universidades do país, com a criação, inclusive, de disciplinas específicas.

Com a consolidação da docência e da pesquisa sobre temas medievais nas universidades, houve uma maior demanda por livros, sobretudo para uso na graduação. Desta forma, multiplicaram-se as publicações de livros em português, tanto da autoria de pesquisadores nacionais quanto traduções de obras estrangeiras. Tratam-se de manuais, dicionários, edições críticas de fontes e obras sobre temas específicos, como a cavalaria, a morte, a hagiografia, os heróis, o monacato, da autoria de um único autor ou coletâneas. Também cresceu o número de artigos sobre a Idade Média publicados em periódicos nacionais, bem como surgiram revistas que divulgam unicamente trabalhos sobre temáticas medievais.

Ainda em relação direta com a consolidação das atividades de docência e pesquisa sobre o medievo nas universidades, destaca-se a organização grupos de pesquisa, reunindo professores e alunos de uma ou mais áreas de saber, de uma única universidade ou de várias, tanto localmente como em núcleos regionais. Tais grupos possibilitaram a consolidação de equipes de pesquisa com participantes em diversos níveis de formação – graduandos, pós-graduandos, doutores - e o desenvolvimento de atividades acadêmicas de extensão, como cursos, workshops, palestras de divulgação, etc.

Estes grupos, também denominados como Programas ou Laboratórios, começaram a surgir em fins da década de 1980, mas se multiplicaram nos últimos 10 anos. Atualmente, eles podem ser encontrados em diversas regiões, ainda que situados nos principais centros urbanos do Brasil, com grande concentração nas regiões sudeste e sul, e vinculados às universidades públicas, com exceção dos poucos núcleos das universidades confessionais.

Com a consolidação dos grupos locais ou regionais de pesquisa, ampliou-se consideravelmente o número de eventos dedicados unicamente aos estudos medievais, com abrangência local, regional, nacional e até internacional. Em sua grande maioria, são atividades de caráter interdisciplinar e realizadas periodicamente, como as Semanas de Estudos Medievais promovidas pelo Programa de Estudos Medievais da UFRJ, que já conta com nove edições. Tais eventos são uma oportunidade para apresentar resultados de pesquisa, suscitar debates acadêmicos, promover o intercâmbio entre pesquisadores em diversos níveis de formação e de instituições variadas.

A Abrem, Associação Brasileira de Estudos Medievais, criada em 1996, ocupou e tem ocupado um papel fundamental para a expansão dos estudos medievais no Brasil, ao agregar os medievalistas brasileiros de diferentes áreas do saber e interessados no período. Esta associação não está vinculada a nenhuma instituição, não possui uma sede fixa, é gerida por uma diretoria eleita a cada dois anos e é mantida financeiramente pelos sócios. Ela reúne atualmente cerca de 500 sócios nacionais e estrangeiros, das mais diversas áreas do conhecimento, como literatura, linguística, filosofia, direito, artes, música e história.

Com a meta de agregar os sócios, a Abrem promove grandes encontros bianuais, denominados como *Encontro Internacional de Estudos Medievais* (EIEM). Estes

eventos são organizados em parceria com as universidades que o sediam. Desde a sua fundação já foram organizados nove encontros, nas cidades de São Paulo, Porto Alegre, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Salvador, Londrina, Fortaleza, Vitória e Cuiabá.

Eventualmente, a Abrem coordena projetos coletivos, como o levantamento das fontes medievais escritas e impressas presentes em bibliotecas do país e das dissertações e teses defendidas no Brasil entre 1990-2002, que resultaram em publicações. Atualmente, em parceria com o Instituto de Estudos Medievais (IEM) da Universidade Nova de Lisboa (UNL), coordena o projeto “Biblioteca Online de Referências de Historiografia Medievalística Portuguesa”, que tem como meta o levantamento de referências bibliográficas de estudos sobre Portugal Medieval dos últimos 60 anos, em todas as áreas do medievalismo, incluindo todo o material publicado, bem como trabalhos de conclusão inéditos.

A Associação mantém um site (<http://www.abrem.org.br/>); uma lista de discussão acadêmica, (abremnews@yahoogrupos.com.br); uma publicação semestral, o *Jornal da Abrem*, um boletim informativo que noticia sobre o que é desenvolvido no Brasil na área dos estudos medievais, e a revista *Signum*, que foi o primeiro periódico nacional a dedicar-se exclusivamente ao medievalismo. Após dez edições, a revista passou a ser publicada em formato digital e está disponível em <http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/index>.

Em meio às transformações do medievalismo brasileiro, o diálogo interdisciplinar foi um elemento central. Ou seja, a ação conjunta dos especialistas permitiu alcançar metas que os incentivos públicos, sozinhos, não poderiam propiciar. Especialistas de diferentes áreas se uniram para a formação de núcleos locais e regionais de pesquisa; a criação da associação nacional, a Abrem; a promoção de diversos eventos

acadêmicos, relacionados à pesquisa e extensão; a organização de publicações, e atividades ligadas à pós-graduação, como co-orientações e participação em bancas.

E o futuro?

O trabalho interdisciplinar foi fundamental na consolidação do medievalismo brasileiro e continua imperativo para responder aos desafios que persistem. Em minha opinião, estes desafios relacionam-se, sobretudo, à formação técnica, que permita aos novos pesquisadores analisar, de forma original, os diferentes materiais que nos foram legados, a partir dos diversos campos do saber. Para dezenas de medievalistas brasileiros, esta formação foi fruto de esforços pessoais e do autodidatismo. Mas não será possível oferecer às novas gerações algo mais institucionalizado do que a boa vontade e a ação isolada de um ou outro grupo?

Desta forma, em primeiro lugar, quero destacar a importância de incluir na formação dos medievalistas, seja em cursos de graduação, pós-graduação ou como atividades extracurriculares promovidas pelos núcleos de pesquisa locais ou regionais, conhecimentos sobre epigrafia, paleografia, codicologia, filologia, numismática, etc. Ou seja, além da necessidade de contarmos com especialistas nestas áreas, é fundamental que o pesquisador sobre o medievo, independentemente de sua formação básica, tenha noções sobre cada um destes campos de estudo.

No mesmo sentido, é imprescindível o acesso ao conhecimento, ao menos instrumental, do latim e de outras línguas e dialetos empregados no medievo e nas quais muitos dos textos que foram transmitidos estão compostos. Não se trata de formar linguistas ou filólogos, mas leitores críticos, capazes de contrapor o texto de uma transcrição ao de uma tradução, por exemplo.

O diálogo interdisciplinar também é importante para o conhecimento de *topoi*, conceitos filosóficos, gêneros literários, toponímia, contextos sociais específicos, etc. relacionados ao medievo, imprescindíveis para a análise dos testemunhos. Como examinar um texto filosófico ignorando seu local social e geográfico de produção? Como ler historicamente um poema, sem conhecer as regras literárias que o fundamentam? Como verificar a originalidade de um tratado teológico, sem estar familiarizado com os conceitos filosóficos e os *topoi* que foram usados em sua composição?

No passado, o diálogo e o trabalho conjunto de estudiosos de diferentes áreas foram imprescindíveis, ao lado de outros esforços, para a expansão do medievalismo no Brasil. Neste sentido, de norte a sul e de leste a oeste do país é possível, hoje, encontrarmos docentes com formação específica na área, núcleos de pesquisa consolidados, vários eventos sendo realizados a cada mês, dezenas de alunos que dão prosseguimento à sua formação na área, etc. Contudo, ainda há muito a fazer para que o trabalho ganhe em qualidade e seja reconhecido internacionalmente. Para alcançar esta meta, a interdisciplinaridade é uma estratégia fundamental, ainda que não a única.

Bibliografia

AMARAL, Ronaldo. O medievalismo no Brasil. **História Unisinos**, São Leopoldo, v.15, n. 3, p. 446-452, setembro/Dezembro 2011.

ASFORA, V.C.; AUBERT, E.H.; CASTANHO, G.. Faire l’histoire du Moyen Age au Brésil: fondements, structures, développements. **Bulletin du Centre d’Études Médiévales d’Auxerre**, Auxerre, n.12, p. 125-144, 2008.

CAPES. Segundo Plano Nacional de Pós-Graduação — 1982–1985. **Infocapes. Boletim Informativo**, Brasília (DF), v. 6, n. 2, p. 20-27, 1998.

COELHO, Maria Filomena. Breves reflexões acerca da História Medieval no Brasil. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues. (Org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2005, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2006. p. 29- 33

DE BONI, Luis Alberto. O Ofício do Medievalista na Filosofia. In: BOVO, Cláudia Regina; RUST, Leandro Duarte; CRUZ, Marcus Silva da (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA ABREM, 9., 2011, Cuiabá. **Anais Eletrônicos...** Cuiabá: ABREM, 2011. p. 46-54.

FERREIRA, M. de M., MOREIRA, R. da L. (Org.). **Capes, 50 anos em depoimentos**. Brasília, DF: CAPES, 2002.

FRANCO JR., H., BASTOS, M. J. da M. L'histoire du Moyen Âge au Brésil. **Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre**, Auxerre, n. 7, p. 125-131, 2002-2003.

LEÃO, A. V. Os estudos medievais na atualidade brasileira: região sudeste. In: MALEVAL, M. A. T. (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3., 1999, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p. 138-145.

MACEDO, J. R. (Org.). **Os Estudos Medievais no Brasil**. Catálogo de dissertações e teses: Filosofia, História, Letras (1990-2002). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

MARTIN, M. S. A situação da pesquisa de História Geral no Brasil: História Medieval. In: WESTPHALEN, C. M. (Org.). REUNIÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PESQUISA HISTÓRICA, 11., 1991, São Paulo. **Anais...** Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 1992. p. 13-14.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. O Ofício de Medievalista na Área de Letras no Brasil. In: BOVO, Cláudia Regina; RUST, Leandro Duarte; CRUZ, Marcus Silva da(Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA ABREM, 9., 2011, Cuiabá. **Anais Eletrônicos...** Cuiabá: ABREM, 2011. p.64-73.

_____. Sobre os estudos medievais na área de Letras (no Brasil). In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues. (Org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2005, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2006. p.34 -42.

MELLO, J. R. de A. O pesquisador em História Medieval e o público brasileiro. In: RIBEIRO, M. E. de B. (Org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 2., 1994, Brasília. **Anais...** Brasília: UNB, 1994. p. 43-46.

MENDES, Lenora Pinto. Panorama da Música Medieval no Brasil In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues. (Org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2005, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2006. p. 43-47.

MONGELLI, M. L. de M. A quem se destinam os estudos medievais no Brasil? In: MALEVAL, M. A. T. (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS

MEDIEVAIS, 3., 1999, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p. 146-154.

MUNIZ, M. R. C. Os estudos de literatura medieval no Brasil. **Aedos. Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS**, Porto Alegre, v.2, p.203 - 212, 2009.

_____. O ofício do medievalista nas Letras: o contexto dos estudos de Literatura. In: BOVO, Cláudia Regina; RUST, Leandro Duarte; CRUZ, Marcus Silva da (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA ABREM, 9., 2011, Cuiabá. **Anais Eletrônicos...** Cuiabá: ABREM, 2011. p. 55-63.

NOGUEIRA, C. R.. Os estudos medievais no Brasil de hoje. **Medievalismo**, Madrid, n. 12, p. 291-297, 2002.

PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. Los estudios medievales en Brasil. **Medievalismo**, Madrid, v. 4, n. 4, p. 223-228, 1994.

RIBEIRO, M. E. de B. Os estudos medievais no Distrito Federal In: MALEVAL, M. A. T. (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3., 1999, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p. 155-158.

RUST, L. D., BASTOS, M. J. da M. Translatio Studii. A História medieval no Brasil. **Signum**, São Paulo, n. 10, p. 163-188, 2008.

SILVA, A. C. L. F. da. A península ibérica medieval no Programa de Estudos Medievais de UFRJ. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 2, p. 79-96, 2012.

Disponível em: www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/24. Acesso em abril de 2012.

_____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de história medieval no Brasil. In: JORNADAS DE HISTORIA DE LAS MUJERES, 8., CONGRESO IBEROAMERICANO DE ESTUDIOS DE GÊNERO, 3., 2006. Villa Giardino. Diferencia, desigualdad: construirnos en la diversidad. **Atas...** Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006.

_____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 11, n. 14, p. 87-107, 2004.

SILVA, M. C. da. Les études en Histoire médiévale au Brésil: bilan et perspectives. Disponível em <http://ciham.ish-lyon.cnrs.fr/Brazil.html>. Acesso em junho de 2012.



A IMORTALIDADE DA ALMA EM “O SONHO” (1399)¹¹

Ariane Lucas Guimarães¹²

Resumo:

Dois dos temas mais tradicionais das Filosofias Antiga e Medieval são os da transcendência e da imortalidade da alma, tópicos presentes na literatura ocidental pelo menos desde Platão. Bernat Metge dedica, em sua obra "Lo somni" (1399), todo o primeiro livro, quando, na prisão, o rei de Aragão D. João I (1350-1396) lhe aparece em sonho para consolá-lo e alertá-lo acerca dos acontecimentos vindouros, na melhor tradição boeciana da Consolação da Filosofia. É então que o tema é literariamente oferecido: o rei principia a prova da imortalidade da alma com uma exposição cronológica dos principais filósofos que se debruçaram nessa importante questão (desde Empédocles até os padres da Igreja). Proponho apresentar os principais aspectos que Metge desenvolve sobre a imortalidade da alma em seu Livro I.

Palavras-chave: Imortalidade da Alma – Medieval – Filosofia – Sonho – Bernat Metge.

Resumen:

Dos de los temas más tradicionales de las Filosofías Antigua y Medieval son la trascendencia y la inmortalidad del alma, asuntos presentes en la literatura occidental, al menos desde Platón. Bernat Metge dedicada, en su obra "Lo somni" (1399), todo el primer libro, cuando, en la cárcel, el rey de Aragón D. Juan I (1350-1396) se le aparece en sueños a consolarlo y le advierten sobre los acontecimientos venideros en la mejor

¹¹ Tema desenvolvido a partir do meu subprojeto: “*A imortalidade da alma na obra em O sonho (1399)*, desenvolvido no projeto de pesquisa intitulado “*As projeções oníricas na História: Lo Somni de Bernat Metge*” (1340-1413), orientado pelo professor Ricardo da Costa e subsidiado pela Universidade Federal do Espírito Santo. Projeto realizado em convênio com o IVITRA (*Instituto Virtual Internacional de Traducción*, www.ivitra.ua.es)

¹² Graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

tradição boeciana de la Consolación de la Filosofía. Es entonces que el tema se ofrece literalmente: el rey comienza la prueba de la inmortalidad del alma con una exhibición cronológica de los principales filósofos que se han ocupado de este tema tan importante (ya Empédocles a los Padres de la Iglesia). Me propongo presentar los principales aspectos que Metge desarrolla en la inmortalidad del alma en su Libro I.

Palabras-clave: Inmortalidad del Alma – Medieval – Filosofía – Sueño – Bernat Metge.

Introdução

Quando Bernat Metge escreveu “Lo Somni” ou “O sonho” (1399), marcou a inauguração do *humanismo* na Península Ibérica. Enquanto nas chancelarias italianas e nos núcleos universitários ingleses e franceses esse movimento já se encontrava a todo vapor.

Além do evidente caráter classicista da obra, Bernat introduziu um cariz religioso. É inegavelmente inspirado por grandes antecessores como Platão, que é visivelmente marcante em seu discurso sobre a alma. Essa influência clássica no humanismo é principalmente representada pelos trecentistas italianos, Dante (1265-1321), Boccaccio (1313-1375) e Petrarca (1304-1374), que não somente beberam do classicismo greco-latino, como absorveram e deram uma nova direção às necessidades anímicas.

Metge fazia parte da corte do rei Martin I, *o Eclesiástico* (1356-1410), monarca de mentalidade tradicional. Uma corte perseguidora e contrária as suas idéias, que pode ser observado no início do livro I e ao longo do livro II, onde Metge reclama do enalço de seus inimigos.

O rei que lhe aparece em sonho é João I de Aragão, *o Caçador* (1350-1396), rei de Aragão, Valência, Maiorca, Sardenha e Córsega, e conde de Barcelona, Rosilhão e Cerdanha. Filho de Pedro IV de Aragão, *o Cerimonioso* (1319-1387). *O Caçador*, como bem diz o nome, era amante da caça e grande incentivador das artes, assim como o seu pai, *o Cerimonioso*. E foi graças ao incentivo artístico que Bernat pode exercer o seu grande e refinado dom literário.

Neste artigo tratarei das primeiras impressões da alma imortal em “O sonho”, que é exposta no livro I da obra, quando Bernat, preso, é acometido por um pesado sono. Em sonho lhe aparece Dom João, Orfeu e Tirésias. Assustado com a aparição de seu

falecido rei, Metge inicia um grande e caloso debate sobre a imortalidade do espírito. Assim, a obra aborda de um lado, o ceticismo do autor, e do outro a “prova” da imortalidade, o próprio espírito do monarca.

A imortalidade da alma

Há muito tempo a alma imortal tem sido objeto de estudo. Platão deixou claro em seus escritos essa preocupação. Metge, assim como o filósofo, cria uma bela dialética através de seu diálogo com o Caçador.

O tema da alma imortal se inicia quando Bernat, em sonho, reencontra seu falecido monarca, Dom João I de Aragão.

“Ao ouvi-lo falar, reconheci-o imediatamente e, tremendo, disse: – Ó, senhor! Como vós estais aqui? Não haveis morrido outro dia?

– Não morri – disse ele – mas deixei a carne para a sua mãe e devolvi o espírito a Deus, que mo tinha dado.¹³

– Como o espírito? – perguntei – Não posso crer que o espírito, se é que existe, possa seguir outro caminho a não ser aquele da carne.¹⁴

– Mas então o que pensas que sou? – perguntou ele. – Não sabes que outro dia passei da vida corporal na qual me encontrava?”
(Tradução de Ricardo da Costa)¹⁵

Metge negou-se a acreditar que, após morte corporal, era o espírito do rei que se encontrava diante dele. Ao deparar-se com o ceticismo de seu cortesão o rei tomou como sua a missão de trazer a verdade diante dos olhos de Bernat Metge.

Segundo o próprio Bernat, sua incredulidade se apoiava no fato que pessoas mortas não falam, por isso era impossível que o rei estivesse morto. A resposta ao cortesão foi direta: Metge estava certo, pessoas mortas não falam, e sim o espírito que é imortal.

¹³ Alusão a *Eclesiastes*: “antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu” (12, 7).

¹⁴ CÍCERO, *Tusculanae* I, IX, 18.

¹⁵ Tradução generosamente cedida pelo Prof. Dr. Ricardo da Costa. *Lo Somni* será publicado em português pelo professor supra citado.

De acordo a filosofia platônica, o corpo serve como prisão da alma, que a permite viver o mundo sensível. Após a morte deste receptáculo, a Substância, agora livre, tem liberdade para ascender ao mundo das Ideias.

Na Idade Média a morte também expressa separação do corpo e da alma. O pó volta ao pó, e a alma volta a Deus, o seu Criador. Se esta alma não ascende diretamente aos Céus ou ao Inferno, é preciso que ela passe pela remissão do Purgatório (LE GOFF & SCHMITT, p. 256).

Ainda não convencido com a simplória explicação do rei, Metge expressa que o espírito não pode ser imortal. Pois sempre observava tanto a morte de animais quanto a de homens, e nunca viu nenhum espírito sair do corpo. Então o espírito ou a alma não passam do sangue ou calor natural do corpo, que morrem juntamente com este.

O rei não tarda com a resposta:

“– Estás muito enganado – disse ele – pois parece que não fazes diferença entre alento e espírito.
– Não faço nenhuma – disse eu – pois vejo todas as coisas animadas morrerem da mesma maneira”.
(Tradução de Ricardo da Costa)

Para alguns antigos filósofos a alma não passava do sangue ou ainda uma espécie de fogo, ou calor, natural do corpo. Logo, quando este perece leva consigo esse calor. De acordo com essa concepção, que é expressa por Metge, a alma é tão mortal quanto o corpo.

A verdade para Dom João é que Deus criou três espíritos vitais de maneiras distintas. Uns que tiveram princípio n’Ele, são os anjos, seres espirituais, e, conseqüentemente, imortais; outros são os animais brutos, criaturas cobertas por carne, que juntamente com ela morrem; e, entre ambos, os homens, seres cobertos por carne, que é habitação de um espírito imortal. O homem foi criado no meio para que tivesse a imortalidade do espírito, característica dos seres superiores, os anjos; e a mortalidade da carne, dos seres inferiores, os animais brutos.

Bernat, movido pela emoção, tenta achega-se ao rei, que o impede ao dizer:

“– Afasta-te – disse ele – pois este corpo que me vês coberto e fantástico, e não poderias, nem te és licito tocá-lo. Aquele a quem tu costumavas servir e fazer reverencia e honra se converteu em pó”.
(Tradução de Ricardo da Costa)

A alma de Dom João deixou a sua forma corporal para assumir a sua forma perfeita. Que não mais sofre pelas fraquezas, necessidades e imperfeições do corpo humano¹⁶. A impossibilidade de tocar esse maravilhoso corpo nos remete a Moisés, que em um diálogo com Deus, o pediu para lhe mostrar a Sua glória. Em resposta, Deus lhe disse que nenhum homem veria a Sua face e continuaria vivo¹⁷.

Mais tarde, questionado por Metge sobre o que é o espírito e como se dá a sua imortalidade, o rei não tarda em responder. No primeiro momento lhe responde que enquanto no corpo humano não há distinção entre alma e espírito. Mas de acordo com a atividade exercidas pela alma, esta pode ser nomeada.

“Quando vivifica o corpo e chamada de alma; quando deseja, coragem; quando sabe, pensamento; quando recorda, memória; quando julga retamente, razão, e quando inspira, espírito.”

(Tradução de Ricardo da Costa)

Mas a sua essência é simples e singular. Por não saberem nomear e identificar essa essência é que os filósofos e doutores da Igreja nomearam partes dessa substância, segundo Dom João. Como o monarca ainda não se encontrava nas regiões celestiais, também não pode decifrar esse código, aberto para aqueles que conhecerão a Verdade ao entrar no Reino de Deus.

Ainda curioso pelo que realmente é a alma, o cortesão pede ao *Caçador* que lhe explique o que disseram os filósofos e doutores da Igreja. Mesmo irado com a pergunta, Dom João discorre sobre este antigo debate, iniciando com os antigos filósofos de Nasica até Platão, e finalmente, Aristóteles, que para o rei, foi o que mais se aproximou da verdade, “disse que era enteléquia, vocábulo grego que quer dizer ‘movimento contínuo perdurável’”.

“Contudo, os doutores da Igreja de Deus, que mui profunda e acertadamente refletiram sobre isso, afirmam, apesar de o fazerem de diversas maneiras, que a alma do homem foi criada por Deus como uma substância espiritual, própria, vivificadora do seu corpo, racional e imortal, convertível em bem e em mal.”

¹⁶ Ver Apocalipse 21:4. I Co 13.

¹⁷ Ver Êxodo 33.

(Tradução de Ricardo da Costa)

Em continuidade com a definição da alma, o rei afirma que a alma é substância criada por Deus. Por ser substância só pode ter sido criada por Ele. Já uma coisa que tem substância não pode ser criadora, pois a substância é algo dado por Deus individualmente, por isso é criatura.

A alma é substância espiritual, pois constantemente busca as coisas celestiais e respostas para todas as coisas naturais, e busca descobrir amplas coisas do seu Criador.

A alma é substância própria, pois sente as emoções da carne, coisa que nenhum outro espírito pode fazer:

“Que seja substância própria está claro, pois nenhum outro espírito que receba a carne se lamenta ou se alegra com as suas paixões, que são: amor, ódio, desejo, abominação, deleite, tristeza, esperança, desespero, temor, audácia, ira e mansidão”.

(Tradução de Ricardo da Costa)

A alma é o que vivifica o corpo e ama a sua prisão, porque não pode ser livre. Sente as emoções e as dores corporais, teme a morte e sorte do corpo.

A alma deleita-se com os sentidos corporais e quando estes são tirados dela, sente grande tristeza. A vida do corpo, então, "é a presença da alma por ele recebida, e a morte a sua separação".

Enquanto vive no corpo, a alma se encontra em todas as suas partes. É ela que "lhe dá força vital e alimento competente". A permanência da alma no corpo está sujeita a vontade do Criador. Quando lhe ordena sair, todas as portas do corpo se abrem, quando ordena o contrário, se fecham:

“Tu podes ver isso todos os dias, pois há muitos homens terrivelmente feridos que não morrem; outros, por qualquer oportunidade, entregam seu espírito.”

(Tradução de Ricardo da Costa)

A alma é racional. Consegue compreender suas reflexões e ainda revelá-las com a língua. Move-se em si mesma, e ao adentrar-se, compreende-se melhor. É criativa, capaz de construir cidades, e fazer arte. "Imortal e, ainda mais, a alma racional, e não penso que duvides disso”.

Depois de todo o belo discurso de Dom João sobre das características da alma, Bernat Metge ainda não convencido, pede mais provas de sua imortalidade. O Caçador, então, não tarda a respondê-lo.

A alma racional é imortal porque é semelhante a Deus. É semelhante a Ele porque sente, lembra, vive e sabe. Lembra porque se recorda das coisas passadas (Platão), vive porque abraça o presente e sente porque prevê acontecimentos vindouros.

A alma racional é imortal porque é substância simples, assim como Deus e os anjos, e por ser simples e sem composição não pode ser corrompida. Como nenhuma forma pode ser corrompida se não for por ação de seu contrário, pela corrupção de seu sujeito ou por falta de uma causa (Aristóteles). A alma conforme o seu ser, não é uma forma dependente do seu sujeito, o corpo. Nem pode ser por ação de seu contrário já que a alma não possui contrários; e muito menos por falta de uma causa, pois a causa anímica é a eterna. Portanto, a alma é imortal.

É eterna porque move a si mesma. O movimento é princípio de tudo, porque sem ele não há vida. Se o movimento é princípio, e princípio não tem início nem fim e nem pode ser criado a partir de outra coisa; e a alma é movimento, logo, é imortal e geradora de outras coisas a partir de si mesma.

Em continuidade com a sua defesa da eternidade anímica, o Caçador recita o filósofo catalão Ramon Llull:

“Mais ainda: a alma racional foi criada para que sempre entenda, ame e recorde a Deus. Se fosse mortal, não faria sempiternamente aquilo pelo qual foi criada. Portanto, é imortal.”
(Tradução de Ricardo da Costa)

Para que se cumpra a justiça divina é necessário que a alma seja imortal. Já que é somente depois da morte corporal que a alma pode receber a sua recompensa ou a sua condenação. Se ela morresse juntamente com corpo, não receberia o que merece, assim, Deus não seria justo, o que é impossível.

Após toda essa conversa com Dom João, Bernat concordou com os argumentos que lhe foram apresentados, mas, como também restavam algumas dúvidas, o rei passou a utilizar personagens como exemplos da grande massa que acreditou na imortalidade

da alma. Os exemplos seguiram, em ordem, dos gentios para os judeus e por fim os cristãos.

Como primeiro exemplo o rei utiliza Jó, que após ter sua esperança renovada disse: “Pois eu sei que meu Redentor vive, e no último dia ressuscitarei da terra, e outra vez serei vestido pela minha pele e a minha carne vera a Deus, meu Salvador”¹⁸. Se tinha Jó esse desejo é porque cria na imortalidade da alma.

Outro exemplo gentio foi o relato de Ênio, antigo e famoso poeta, que disse que muitos sábios antigos acreditavam que quando morria o corpo a alma permanecia. “E entre outras coisas que os induziam a crer nisso havia uma: quando viram que os homens de grande engenho haviam ordenado o direito pontifical e as cerimônias das sepulturas.” Após analisarem isso, concluíram que a alma só pode ser imortal.

O homem naturalmente pensa na vida após a morte. Seja quando entrega a sua vida pela pátria, quando cria uma criança ou quando publica um livro com o seu nome. Se por natureza pensamos na continuidade da vida após a morte corporal logicamente acreditamos na imortalidade da alma.

Em continuidade com os seus exemplos, o rei citou Ferecides, antigo filósofo sírio “que inicialmente disse que as almas eram sempiternas”, idéia seguida por seu discípulo Pitágoras, Platão, Aristóteles e Diógenes, que dizia que as almas eram imortais e que só ascendiam aos Céus se agissem com virtude.

Após tomar conhecimento da morte de Públio Cornélio Cipião Africano, Lélío, seu amigo, disse que o seu consolo pela morte de Cipião é que este viveu uma vida virtuosa, e por crer na imortalidade da alma, tem esperanças de um dia encontrá-lo. Assim como seu amigo, Cipião também acreditava na imortalidade da alma. Como o fez enxergar com seus próprios olhos seu pai, que depois de morto lhe apareceu em sonho.

Em seu último dia de vida, Sócrates defendeu belamente a imortalidade da alma. Enquanto segurava em suas mãos o copo de veneno, disse que parecia que, ao invés de morrer subiria ao Céu, no Conselho dos deuses, pra onde se dirigiam os que viveram vidas virtuosas.

¹⁸ Jó 19.26

Antes de se matar, Catão, que já cria na imortalidade da alma, leu o livro de Platão sobre a alma imortal, para que renovasse sua coragem e se deleitasse o seu coração.

Marco Catão disse que a alma é imortal e celestial, e, enquanto vive em um corpo, vive oprimida. Mas foi colocada em um corpo para que os homens possam defender a terra, contemplem os céus e vivam de maneira reta.

Depois de citar os nomes de Virgílio, Seneca, Ovídio, Horácio, Lucano, Estácio e Juvenal, o monarca finda os exemplos dos gentios e passa então para os judeus.

O primeiro foi Moisés, que enquanto explicava a Criação, disse que Deus fez o homem segundo a Sua imagem e semelhança. Se o homem é semelhante a Deus, que é eterno, o homem só pode ser eterno. Se então é eterno, não pode ser o corpo a semelhança com o Criador, pois o corpo perece, então, é a alma a semelhança que traz consigo a imortalidade. Samuel após a morte aparece à Saul e lhe diz que no dia seguinte ele morreria, junto com os seus filhos, e assim se reencontrariam. E assim sucedeu. Elias ressuscitou um menino morto a pedido de sua mãe. O quarto livro de Reis relata que um homem ressuscitou depois que foi morto por ladrões, estes o enterraram no sepulcro de Eliseu. Ao tocar nos ossos de Eliseu o homem ressuscitou. Davi rogou a Deus mais de uma vez para que livrasse a sua alma do Inferno. E seu filho Salomão afirmou que a alma volta para Deus, que a deu. Ezequiel após se recuperar de uma grave doença proferiu que o Senhor livrou a sua alma de perecer no Inferno. Daniel profetizou a ressurreição do príncipe Miguel, e junto com Ele se levarão os mortos, que poderão ascender aos Céus ou sofrer o tormento eterno. Através de Sofonias, Deus disse para o povo esperar para encontrá-lo no dia da ressurreição.

Neste momento Metge interrompeu o rei e pediu para que passasse logo para os cristãos. Contente pelo pedido, o monarca assim o fez.

Começou por Jesus Cristo, que ensinava aos seus discípulos que um pobre chamado Lázaro ao morrer foi levado por anjos ao Seio de Abraão, enquanto o rico foi despejado no Inferno.

“– Em outro lugar, Ele disse aos seus discípulos: – Não desejais temer aqueles que matam o corpo e não podem matar a alma, mas temeis aquele que pode destruir a alma e o corpo no Inferno”.

(Tradução de Ricardo da Costa)

É notável a preocupação com o destino da alma após a morte do corpo. Se depois desta morte a alma ainda vai para algum lugar esta só pode ser imortal. Sendo que este destino pode ser a vida eterna, para os bons e o tormento para os maus. Os apóstolos professaram foram testemunhas dos milagres que Jesus realizou ao trazer vida aos mortos. E foi o próprio Jesus que ressuscitou, e depois ascendeu ao Pai.

Após toda essa explicação sobre a crença da imortalidade da alma, Bernat Metge finalmente enxerga isso como verdade, como ciência certa. Mas o rei ainda continuou expressando, por último a explicação da vida eterna no Alcorão.

“(…) mas ali contem expressamente que os mouros de Deus, após sua morte, irão para o Paraíso, onde encontrarão rios de água clara e limpa, leite cujo sabor nunca mudara, vinho muito deleitoso aos convivas e mel espesso. E em outro lugar descreve o Alcorão o Paraíso, e se explica que ha fontes, frutas, mulheres, tapetes de seda e muitas donzelas com as quais os mouros de Deus se deitarão e que apos perderem sua virgindade elas a recuperarão”.

(Tradução de Ricardo da Costa)

Por fim termina a brilhante demonstração da imortalidade da alma por Dom João.

Conclusão

O rei Dom João mostrou que negar a imortalidade do espírito para um cristão, é negar a própria religião. Porque Jesus, o filho de Deus se fez carne. Um espírito de um Deus habitou em um corpo humano. Após a sua morte ressuscitou, e ascendeu aos céus. Para preparar morada para todos aqueles que creram em Seu nome. Logo, para um cristão, a vida terrena é uma preparação para a vida eterna ao lado de Deus e seu Filho.

A preparação é a prática das virtudes, para os antigos filósofos; e da bondade, que é uma virtude em si. Tanto os antigos como os cristãos acreditam que uma alma justa terá a sua recompensa, e viverá eternamente em deleite. Enquanto a alma má, injusta terá uma tormenta eterna.

Então, se o destino da alma após a morte dependerá das práticas terrenas, a vida corporal é uma prova de resistência da bondade e retidão do justo.

Bibliografia

- PLATÃO. *As leis: incluindo Epinomis*. São Paulo: EDIPRO, 1999.
- _____. *Timeu*. Coleção Pensamento e Filosofia. Trad. Lisboa: Stória Editores, 2003.
- _____. *Diálogos: A República*. Rio de Janeiro: Globo, 1964.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente medieval I*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia - Vol. 1*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- GILSON, Etienne. *Filosofia na Idade Média*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1995.



ENTRE O PECADO E A SALVAÇÃO: OS MISTÉRIOS DO ALÉM NO SONHO DE LANCELOTE N'A DEMANDA DO SANTO GRAAL

Bianca Trindade Messias¹⁹

Resumo:

Amor, morte e aventura, são alguns temas presentes na literatura medieval que eram transmitidas oralmente retratando a sociedade medieval com objetivo de repassar uma lição moral aos que ouviam. A narrativa *A Demanda do Santo Graal* é uma obra do século XIII de autoria anônima que se espalhou por toda a Europa com seu conteúdo mítico e misterioso cujo tema principal é a busca do Graal pelos cavaleiros da tábua redonda e somente o cavaleiro puro poderia achá-lo e ser agraciado da salvação eterna. Além disso, a narrativa caracteriza o mundo da cavalaria, enfatizando a disputa entre cavaleiros cristãos e pecadores para achar o Santo Vaso, as suas condutas e os seus pecados. O cavaleiro Lancelote é o nosso personagem de análise por apresentar múltiplos significados ao longo da narrativa, visto como pecador por viver no amor carnal, mas que foi privilegiado durante um sonho ao presenciar o Além Medieval e mudar as suas atitudes de cavaleiro pecador para cristão. Assim, pretendemos compreender os significados dos elementos do Além presentes no sonho de Lancelote e a importância deste sonho para a conversão dos fieis e a conduta cristã de acordo com os princípios eclesiais.

Palavras chaves: Cavaleiro. Além. Sonho. Lancelote.

Abstract:

Love, death and adventure, some themes are present in medieval literature that were transmitted orally portraying medieval society with the goal of passing a moral

¹⁹ Graduada em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Membro do grupo de pesquisa *Mnemosyne* (Laboratório de História Antiga e Medieval). Docente no Programa Darcy Ribeiro, da Universidade Estadual do Maranhão.

lesson to those who listened. The narrative of *The Quest for the Holy Grail* is a work of the thirteenth century of anonymous authorship which spread throughout Europe with its contents mythical and mysterious whose main theme is the search for the Grail by knights of the round table, and only the pure knight could find it and be bestowed eternal salvation. Moreover, the narrative characterizes the world of chivalry, emphasizing the struggle between Christians and sinners knights to find the Holy Vessel, their conduct and their sins. The knight Lancelot is our main character analysis by presenting multiple meanings throughout the narrative, seen as sinful to live in carnal love, but that modified his conduct during a dream being privileged to witness the Medieval Beyond and change his attitudes from sinner to a perfect Christian knight. Thus, we intend to understand the meanings of the elements present in the Beyond dream of Lancelot and the importance of this dream for the conversion of the faithful and Christian conduct in accordance with the principles ecclesiastics.

Keywords: Knight. Beyond. Dream. Lancelot.

1. INTRODUÇÃO

Uma das belas formas para conhecer a Idade Média é por meio da literatura, através de suas narrativas que eram transmitidas oralmente transportavam os ouvintes para um lugar excepcional em que se exaltavam o amor, a aventura e a trama. Cada tema narrado tinha um protagonista importante da época, como o clero, o rei, o cavaleiro entre outros.

A cavalaria é o grupo muito presente nas narrativas literárias, ela assume uma posição de destaque na sociedade, é o estamento mais admirado nas narrativas cavaleirescas da época, em que se exaltavam as virtudes, coragem, força, glórias e pecados e impulsionavam os jovens guerreiros a seguirem a carreira militar em busca de aventuras e tornarem-se grandes heróis das histórias.

A literatura medieval é riquíssima em fontes literárias e artísticas que foram produzidas principalmente no período da Idade Média Central, essa documentação nos permite compreender diversos elementos presentes na sociedade medieval, como por exemplo, a organização social, os valores e normas de conduta dos medievos.

É importante destacarmos que a literatura possui uma relação de diálogo com a História, oferecendo um caminho para que os historiadores possam reconstruir o passado, por meio das análises das produções literárias produzidas podemos compreender os costumes e as relações sociais estabelecidas em um determinado período histórico.

As obras literárias nos proporcionam uma leitura apaixonada da realidade, dos personagens em que somos transportados para um universo imaginário por meio de seus conteúdos, formas e estilos literários. Mas afinal o que é literatura? Como ela contribui para a pesquisa histórica?

Inicialmente é necessário distinguirmos a História da literatura e de como os historiadores utilizam as fontes literárias como objeto de estudo na pesquisa histórica, pois o historiador não é um mero contador de história, mais sim um investigador do passado com o objetivo de analisar os acontecimentos de uma determinada época em seus múltiplos significados.

Aristóteles definiu a literatura como representação do mundo, mas o conceito e o uso desta palavra passaram por diversas modificações ao longo dos séculos. Primeiramente estava ligado com a arte literária e para os românticos do século XIX a literatura criava histórias utópicas que distorciam a realidade.

No século XIX os textos literários assim como outras fontes artísticas não eram considerados documentos fidedignos para atestar a verdade histórica (FERREIRA, 2009, p. 63). A literatura era interpretada como uma ficção em que suas narrativas, lendas ou mitos eram apenas imagens irrealis inseridas em um mundo fantasioso. Desta forma, esse tipo de documentação foi renegado pela História pelo fato de não serem fontes “autênticas” para estudar o passado.

Somente com a renovação da História e do próprio ofício do historiador, graças a Escola dos *Annales*, que as fontes literárias e artísticas ganharam vida nas pesquisas históricas, sendo abordadas pela História das Mentalidades e depois pela História do Imaginário. Segundo Le Goff sobre este tipo de História, ela possui “[...] os seus documentos privilegiados e, muito naturalmente, esses documentos são as produções do imaginário, as obras literárias e artísticas.” (LE GOFF, 1994, p. 13).

O imaginário é um dos elementos presentes na literatura, também segundo Sandra Pesavento, constituindo-se “como um sistema de idéias e imagens de

representação coletiva” (PESAVENTO, 1995, p. 9). O estudo do imaginário não se restringe apenas às imagens mentais, mas envolve as maneiras de pensar e agir de um grupo numa determinada época.

Analisar a sociedade medieval é observar os elementos materiais e imateriais que o sustentam como, por exemplo, sua organização, suas funções e características, ou seja, um conjunto de representações que, interligadas com o simbólico e o ideológico, permitem a compreensão dos rituais e das relações sociais em que são atribuídos significados divinos.

Entendemos por representação um conjunto de símbolos que são produto de reflexos dos interesses dos grupos que os forjam. As imagens são fundamentais para se construir o real, pois, segundo Chartier “[...] a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de reconstituí-lo em memória e de figurá-lo tal como ele é.” (CHARTIER, 1990, p. 20).

As imagens não são as únicas formas de tornar visível algo que é incomum da realidade, para além delas temos também, os discursos que articulando texto/contexto nos ajudam a compreender o irreal por meio da análise dos escritos que foram produzidos pelos sujeitos históricos.

As fontes literárias são múltiplas, como por exemplo, as lendas, os mitos, as crônicas entre outras, por meio delas podemos analisar as maneiras de pensar e agir dos indivíduos pertencentes a uma determinada coletividade, “que fazem parte de um campo de representação, e como expressão do pensamento se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade” (PESAVENTO, 1995, p. 15).

A literatura é uma forma de expressão da realidade seja pela escrita ou pela oralidade, que foi e continua sendo transmitida, compartilhada e/ou apropriada pelos diferentes grupos sócias das diversas épocas e sociedades. Essa escrita leve e apaixonada impulsiona os historiadores a indagarem a realidade e os personagens que foram construídos pela narrativa.

A escrita literária e a escrita da histórica nos aproximam do passado, os autores que escrevem carregam para os seus textos a sua subjetividade e os valores da realidade social em que estão inseridos. Porém, a literatura volta-se para idealizar o mundo em que vive ou para contestá-la, enquanto “o objeto primordial da História consiste em

conhecer o passado, com base em métodos academicamente legitimados, na qual o texto escrito pelo historiador estabelece as ilações que serão feitas pelo leitor” (COELHO, 2011, p. 278).

Ao analisarmos os textos literários estamos realizando uma análise da linguagem e de discurso. O discurso é muitas vezes efetivamente um produto da ordem social e não a ordem social um produto do discurso (ARÓSTEGUI, 2006, p. 220). Os discursos são construídos de acordo com as normas de conduta da sociedade e sofrem modificações de acordo com os interesses dos grupos sociais, pois os homens são atuantes na realidade histórica.

Os textos históricos diferenciam-se da literatura, pois são sustentados pela teoria e os métodos acadêmicos. Ao utilizarmos as fontes literárias em nossas pesquisas elas devem ser contextualizadas, interrogadas e confrontadas com outros documentos para que possamos ter múltiplos significados da realidade histórica.

Pretendemos estabelecer esse diálogo entre a História e a Literatura utilizando como fonte de estudo *A Demanda do Santo Graal* uma novela de cavalaria anônima que foi produzida no século XIII, proveniente da França e pertencente à *Matéria da Bretanha*, que narra as aventuras do rei Artur e dos cavaleiros da tábua redonda.

A Demanda do Santo Graal tem como tema principal a busca inalcançável do Graal, uma espécie de vaso em que José de Arimatéia recolheu o sangue de Jesus durante a crucificação e onde Jesus bebeu na Última Ceia. A narrativa retrata também o mundo da cavalaria, exaltando os cavaleiros cristãos em oposição aos pecadores que disputam para encontrar o Santo Vaso.

Assim, nosso objetivo consiste em compreender ações e atitudes que os cavaleiros exerciam na sociedade medieval e daremos destaque ao cavaleiro Lancelote, por viver no pecado da carne, teve uma visão do Além durante a busca pelo Graal, para que ele pudesse se arrepender e se converter à religião cristã.

2. O RITUAL D’A DEMANDA DO SANTO GRAAL.

A narrativa *A Demanda do Santo Graal* está inserida na *Matéria da Bretanha*, essa é dividida em dois ciclos, primeiramente “o ciclo da *Vulgata*, atribuído a Gautier Map e composto de cinco livros: *L’ estoire del Saint Graal*, *L’ estoire de Merlin*, *Le*

Livre de Lancelot del Lac (em três partes, escrito entre 1214- 1227), *La queste del saint graal* (1220-1221) e *La morte le roi Artu* (por volta de 1230-1235)”. (MONGELLI, 1992, p. 60).

O segundo ciclo corresponde ao da “*Post- Vulgata* é composta também por uma trilogia: a *História de Merlim* (igualmente conhecida por Huth Merlin) [...], o *José de Arimatéia* [...], e por fim *A demanda do santo graal*.” (MONGELLI, 1992, p. 61).

A Demanda do Santo Graal chegou a Portugal por volta de 1250 está localizada no códice português da Biblioteca Nacional de Viena, essa versão que iremos analisar, enfatizando as ações dos cavaleiros cristãos e pecadores durante a aventura para encontrar o Santo Vaso.

A busca do Graal é o tema de destaque da narrativa, e o objeto articulador que impulsiona os cavaleiros a se aventurarem nas terras distantes. Alcançar o Santo Vaso representava a salvação eterna, o repouso no Paraíso e o regresso das maravilhas e abundâncias no Reino de Logres.

Tudo começou na véspera de Pentecostes, cavaleiros de procedência variada chegam a Camelote, capital do Reino de Logres, para integrar a tábola redonda do rei Artur. (MEGALE, 2008, p. 11). Foi durante uma festa religiosa que os melhores cavaleiros do mundo se reuniram na corte do rei Artur, compondo a tábola redonda, dispostos a prestar serviços ao rei Artur. Participaram os melhores cavaleiros do mundo destacando-se a linhagem de do Rei Bam, da qual fazia parte Lancelote e o seu filho Galaaz, o cavaleiro perfeito.

A sociedade medieval estava organizada três ordens: *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Segundo Jean Flori (2005), cavaleiro deve ser de origem nobre e para participar da Ordem de Cavalaria deve passar pelo ritual de investidura em que um cavaleiro receberá seus armamentos e a legitimação da Igreja comprometendo-se em ser fiel a santa fé e ao seu rei. No meio da nobreza surgem os grandes guerreiros e a linhagem e perpetuada de pai para filho, como por exemplo, a linhagem do Rei Bam fazendo parte dela Lancelote e Galaaz.

A Demanda começa quando os cavaleiros apreciam o Graal que surge no meio da tábola redonda, em que todos ficam maravilhados ao vê-lo como está no explícito no fragmento a seguir:

[...] entrou no paço o santo Graal, coberto de um **veludo branco**; mas não houve um que visse quem o trazia. E assim que entrou, foi o paço todo **repleto de bom odor**, como se todos os perfumes do mundo lá estivessem. E ele foi para o meio do paço, de uma parte e da outra, ao redor das mesas. E por onde passava, logo todas as mesas ficavam repletas de tal manjar, qual em seu coração desejava cada um. (MEGALE, 2008, p. 38). (Grifos Nossos).

O Santo Graal é carregado de um simbolismo cristão, transmite uma luz, em que aparece sobre um veludo branco e de bom odor, alimentando a todos de forma material e espiritual ficando maravilhados com as revelações de Deus. “Porém após esta aparição, retira-se da corte devido aos pecados do rei e dos seus cavaleiros, só podendo ser encontrado pelo cavaleiro perfeito Galaaz.” (ZIERER, 2008, p. 312).

Essa aventura foi analisada por Lênia Mongelli como uma prática religiosa de peregrinação em que os cavaleiros andavam por terras distantes e ao longo de suas viagens deveriam jejuar, rezar e obedecer às regras cristãs. A narrativa possui um caráter místico, religioso e messiânico, pois os cavaleiros ao buscarem o Graal estavam purificando a sua alma para entrarem em contato com as maravilhas de Deus que seriam relevadas pelo Santo Vaso.

O objetivo da *Demanda do Santo Graal* é separar os bons dos maus cavaleiros. Cerca de cento e cinquenta cavaleiros são convocados para esta busca, porém muitos são pecadores, como o cavaleiro Galvão, e somente os cavaleiros puros de corpo e alma poderão alcançar o Graal, os eleitos Galaaz, Boorz e Persival (ZIERER, 2012, p. 37-47).

A Demanda do Santo Graal ajuda-nos a entender a dinâmica da cavalaria na Idade Média, em que eles exerciam o seu ofício como verdadeiros guerreiros nobres. Entretanto, alguns cavaleiros ultrapassavam as regras de cavalaria exercendo ações violentas que eram mal vistas pelos clérigos.

3. CAVALEIROS PECADORES N' A DEMANDA DO SANTO GRAAL.

Muitos cavaleiros provenientes de muitas linhagens importantes da sociedade medieval participaram da *Demanda do Santo Graal*, mas poucos foram os que conseguiram alcançar o Santo Vaso e ter a salvação eterna. Verificamos na narrativa as ações indisciplinadas dos cavaleiros, desobedecendo às regras da Ordem de Cavalaria, da santa Igreja e praticando os setes pecados capitais.

A arte de guerrear era uma atividade exclusivamente dos *bellatores* em que exerciam o seu ofício de proteger os indefesos e aqueles que não portavam armas. Entretanto, a cavalaria era vista como terror da época por praticar as guerras privadas, “esse grupo social representava a violência, o espírito de agressão e pilhagem da época, pois qualquer pretexto era motivo para esses homens turbulentos lançarem-se uns contra os outros” (COSTA, 2009, p. 240).

Uma das práticas violentas praticadas na narrativa foram os torneios em que participaram os cavaleiros Galvão, Lancelote, Galaaz e outros. Os torneios ocorriam em campos, bosques e pastagens uma área vasta, aberta e mal delimitada. O combate era dividido em duas áreas “os de dentro” colocados em oposição de ataque “aos de fora”. O objetivo não era matar o oponente, mas vencer o inimigo e apossar dos armamentos e cavalos dos vencidos.

A Igreja condenava severamente a prática dos torneios, vistos como jogos pagãos e por provocarem a desordem na sociedade. Além disso, reunia os sete pecados capitais que são: soberba, inveja, ódio, acídia, avareza, gula e luxúria. Sendo a luxúria o principal pecado presente na *Demanda do Santo Graal*, pois os cavaleiros ostentavam a sua posição social de serem nobres e de agradarem as damas, desviando-se da verdadeira aventura de achar o Graal.

Um dos principais cavaleiros pecadores na demanda foi o cavaleiro Galvão, esse após a aparição do Graal na Távola Redonda se comprometeu diante de todos a fazer parte desta missão:

Quanto em mim é, **prometo agora a Deus e a toda cavalaria** que, de manhã, se meu Deus quiser atender, entrarei na demanda do santo Graal, assim que a mantereí um ano e um dia, e porventura mais; e ainda mais digo: jamais voltarei à corte, por causa que aconteça, até que melhor e mais a meu prazer veja, o que ora vi; mas se não puder ser, voltarei então. (MEGALE, 2008, p. 39). (Grifos Nossos.)

O cavaleiro Galvão foi o primeiro a entrar na Demanda, se comprometendo diante de Deus e de toda cavalaria de resgatar o Santo Vaso, além disso, incita os companheiros a participarem de tal missão e partiu de manhã sem prestar o juramento que os demais fizeram perante o rei Artur.

Durante os preparativos da Demanda apareceu uma donzela feia na corte do rei Artur e essa lhes pediu que cada um empunhasse a espada, para que ela pudesse ver as

maravilhas que iriam acontecer com os cavaleiros e depois aconselhá-los sobre o que deveriam fazer para alcançarem o Graal.

Assim, rei Artur fez conforme o pedido da donzela, passou a espada de mão em mão e ao chegar às mãos de Galvão eis o que foi revelado: “E então a pegou Galvão, e logo que a sacou da bainha, **ficou toda coberta de sangue**, de uma parte e da outra, tão quente e tão vermelho, como se sacassem do corpo de homem ou de chaga.” (MEGALE, 2008, p. 42.) (Grifos Nossos.)

Vários sinais são revelados que Galvão iria trazer sofrimento para esta demanda, no caso do fragmento acima a espada que ficou coberta de sangue, revelando que Galvão iria matar vários de seus companheiros nesta Demanda. O rei Artur pelo amor que tinha pelo seu sobrinho pede-lhe para não ir, mas Galvão com todo seu orgulho ignora o pedido de seu tio, desrespeitando as ordens de seu rei e acima de tudo os sinais que foram revelados.

Assim, conforme os sinais foram revelados e com sede de vingança e de ódio o cavaleiro Galvão lutou contra os companheiros da própria tábua redonda matando-os sem dor e sem piedade. Agindo de forma contrária as regras da cavalaria e a de Deus, Galvão derramou sangue de vários companheiros como Patrides, Erec, Ivam, Rei Bandemaguz, Lamorante, Palamades entre outros.

Concebemos Galvão como um verdadeiro exemplo de cavaleiro pecador, “o que chama a atenção na sua personalidade é a facilidade com que ele resolve os conflitos, passando inescrupulosamente por cima dos obstáculos e tomando decisões sempre a favor do mal” (MONGELLI, 1995, p. 130).

Os cavaleiros tinha o pleno arbítrio em escolher o caminho do mal ou do bem, nos momentos de maior aflição os cavaleiros encontravam-se com os eremitas, que conhecia muito bem o ofício da cavalaria e esses a deixaram para viverem em plena contemplação a Deus. O papel dos eremitas eram ouvir a angustias dos cavaleiros e aconselhá-los de acordo com os ensinamentos cristãos para se arrependem de seus pecados e obtiver de forma pura o Graal.

Os cavaleiros desviaram-se da verdadeira missão em resgatar o Santo Vaso, como o cavaleiro Galvão, mas ao longo da narrativa verificamos que muitos cavaleiros foram colocados a prova de Deus e receberam mensagens divinas através dos sonhos

para que pudessem se redimir de seus pecados e poucos foram os que se converteram à religião cristã, como por exemplo, Lancelote.

4 OS MISTÉRIOS DO ALÉM MEDIEVAL NO SONHO DE LANCELOTE

Lancelote era o melhor cavaleiro do mundo era um exemplo de cavaleiro cortês da época, que exerciam suas ações de um bom homem pelo fato de cortejar uma dama casada e participar de torneios onde demonstrava a sua habilidade com as armas. Percebemos que Lancelote reunia as características de um cavaleiro mais próximo do “real” no século XIII.

A Demanda do Santo Graal difundiu o cavaleiro ideal cristão, aquele totalmente voltado para os interesses da Igreja Católica, porém Lancelote era um modelo de cavaleiro cortês.

A diferença básica entre o cavaleiro cortês e cristão e que o primeiro deve provar o seu valor através de uma série de aventuras e a aventura por si mesmo é capaz de enobrecê-lo. O cavaleiro cristão já é um modelo distinto. Num momento de centralização do poder régio muitas vezes com o apoio da Igreja Católica era importante o controle desta nobreza turbulenta que desde o fim do século XI a Igreja buscou dar uma atribuição divina, transformando-os em cavaleiros de Cristo através dos ideais das Cruzadas. (ZIERER, 2008, p. 316)

Lancelote vivia no pecado carnal por amar a mulher de seu rei, a rainha Genevra, além disso, ele traía a própria confiança que o rei Artur tinha por ele. Desta forma, Lancelote, assim como vários cavaleiros que participavam da Demanda era pecador e não alcançaria o Santo Vaso.

Entretanto, o destino não condenaria o bravo cavaleiro. Lancelote recebeu a graça divina durante um sonho. O sonho consiste em uma, “forma um conjunto que age pela união da visão e da palavra, da visão e da audição. As aparições oníricas falam e suas palavras claras ou obscuras, evidentemente fazem parte da mensagem.” (LE GOFF, 2002, p. 512)

Percebemos na citação acima que o sonho envolve todos os sentidos daquele que está sendo agraciado por receber uma revelação divina. Os sonhos são muito presentes na narrativa *A Demanda do Santo Graal*, em que alguns cavaleiros foram privilegiados

em ver a manifestação de Nosso Senhor, com a intenção de guiá-los para o caminho da salvação.

Durante as aventuras da Demanda em busca do Graal eis o que foi revelado à Lancelote durante um sonho

Parecia-lhe que chegava a **um rio o mais feio e o mais espantoso que nunca vira e que não poderia alguém entrar nele que não fosse morto. E ele olhava o rio e não ousava nele entrar, porque o via cheio de cobras e de vermes que não há quem quisesse beber**, que logo não fosse morto, tanto estava a água envenenada deles. E ele estava olhando o rio e persignava-se da maravilha via. Nisto, via sair **um homem que trazia mui rica coroa de ouro em sua cabeça e andava todo cercado de estrelas.** [...] Depois vira sair daí outro **magro e infeliz, pobre e cansado e que não tinha coroa, e tão mal vestido e tão mal trajado**, que se os outros que antes saíram do rio pareciam ricos, este parecia pobre e mal-aventurado e desejoso de todo bem. (MEGALE, 2008, p. 203-204) (Grifos Nossos).

Essa passagem citada acima traz as características do Purgatório, esse é um espaço transitório entre o Inferno e o Paraíso, segundo Le Goff, “o purgatório seria o gesto de suplício que permitiria distinguir os torturados do purgatório dos condenados do Inferno e as chamas do fogo temporário das chamas do fogo eterno.” (LE GOFF, 1994, p.152).

São perceptíveis no fragmento os elementos que compõem o Purgatório como a presença de um rio feio, espantoso ocupado por vermes e cobras no qual ninguém ousaria beber, sendo a punição para aqueles que se encontravam neste lugar, viver eternamente na sede, em que as almas sofreriam punições “leves”.

Após sofrer neste espaço a alma poderá ascender para o Paraíso como ocorre com o homem que trazia uma coroa mui rica de ouro em sua cabeça e andava cercado de anjos. A Idade Média é fortemente marcada pela devoção aos anjos, vistos “enquanto potência divina, guardião do povo cristão, combate contra o demônio e protetor do Império” (FAURE, 2002, p. 71).

Os anjos são inseparáveis das manifestações divinas, dois aspectos destacam-se nessa figura: o guardião combatente e o guia da alma. O guardião combatente está relacionado com a formação guerreira de São Miguel, o combate sem trégua entre anjos e demônios e o anjo guia ganha importância em razão da salvação pessoal.

Em contrapartida, um homem magro, infeliz ainda purgaria os seus pecados e o medo toma conta dele, de ser esquecido por aqueles que se encontravam no Paraíso.

Assim fica Lancelote ao ver o desespero do homem infeliz, de ninguém se lembrar da sua linhagem.

Após esta visão Lancelote vivenciou o precipício do Inferno

E ele olhava na cova e via uma grande **cadeira de fogo tão acesa, como se nela queimasse todo fogo no mundo**. E no meio daquele fogo havia uma cadeira em que sentava **a rainha Genevra toda nua** e suas mãos diante do peito, e estava descabelada e tinha língua puxada fora da boca, e queimava-lhe tão claramente como se fosse uma vela grossa, e tinha na cabeça uma coroa de espinhos que ardia à grande maravilha e ela mesma queimava em todo corpo ali onde sentava. (MEGALE, 2008, p. 205) (Grifos Nossos).

A principal característica do Inferno é a escuridão e a presença do fogo, que queimava as almas por estarem em pecado e encontravam-se nuas, assim, Lancelote vê a sua amada que sofre as punições por viver no pecado carnal.

Esse espaço é ocupado pelos demônios que atormentam as almas. Lancelote observa esses seres malignos que acompanham Morgana nesse lugar, representando toda a maldade que a Morgana exerceu na vida terrena, perpetuando-se no Inferno.

Segundo os textos bíblicos a mulher está mais predestinada ao mal do que o homem, devido ao pecado original de Adão e Eva, assim a mulher é vista como tentadora ao persuadir o homem a praticar o mal e associada a figura do diabo. Morgana é um verdadeiro exemplo de mulher pecadora na sociedade medieval que espalhou a maldade no mundo e encontrava-se no Inferno conforme a justiça divina.

Segundo Heitor Megale o Graal foi o elemento articulador que reuniu os melhores cavaleiros do mundo para alcançarem o Santo Vaso, mas existia também o elemento desarticulador que agia de forma contrária aos princípios cristãos e corrompia a Ordem de Cavalaria.

A principal força demolidora da Demanda foi a besta ladradora, ou seja, o diabo que desvia os cavaleiros da sua missão, sua forma era esta: “um homem mais negro que o pez, e seus olhos vermelhos como as brasas.” (MEGALE, 2008, p. 101).

Os relatos medievais estão cheios da presença do diabo, este aparece em várias formas, seja um animal, ou até mesmo uma mulher sedutora. O diabo é uma criatura que espera uma oportunidade para intervir na vida terreal e espiritual dos medievos, principalmente, quando eles estão fragilizados e predestinados a fazerem o mal.

Representado na literatura, na arte e no teatro, a figura desse ser maligno proporciona medo e terror, “ele é associado com certos lugares e a determinadas horas do dia. A direção dele é norte o domínio da escuridão e do frio penal [...]. O diabo prefere o meio dia e a meia noite, mas também gosta de crepúsculo.” (RUSSELL, 2003, p. 66-67).

Durante a busca do Graal vários sinais desse ser maligno vão surgindo, os cavaleiros seguiram-no com a certeza de essa ser a maior maravilha do mundo, porém sem sucesso, somente Palamades, um cavaleiro que era muçulmano, consegue matá-la após a sua conversão ao cristianismo, demonstrando que a força do Bem combate o Mal.

O mundo medieval é apresentado de forma dualista o bem versus o mal, Deus versus o diabo, essa dicotomia é presente na narrativa *A Demanda do Santo Graal* “[...] o padrão impõe, obviamente, o bem, Deus. O cavaleiro sempre se encontra diante de alternativas a provocar atitudes de acatamento ou de desvio do padrão.” (MEGALE, 1992, p. 63).

A descrição do Inferno provoca medo para quem ouvia o relato e para quem vivenciava os seus tormentos, como Lancelote, e os eclesiásticos dão ênfase nesse lugar ao longo dos seus sermões com o objetivo de lembrar aos fiéis a forma como eles devem se comportar no mundo terreno. Além disso, o discurso da Igreja fortalecia o seu poder sobre a ordem vigente, *oratores, belatores e laboratores*, “assentando a sua dominação sobre os cristãos e justificando a ordem do mundo pelo qual ela vela” (LE GOFF, 2002, p. 30).

Durante a sua visão Lancelote teve o privilégio de entrar numa horta,

[...] a mais famosa e a mais viçosa que nunca vira; e **via gente tão formosa e tão bem vestida, que maravilha era, e lhe parecia que estavam todos tão alegres e tão viçosos**, como se cada um tivesse o que pudesse pensar. E não havia ninguém que não tivesse coroa de ouro na cabeça, tão formosa e tão rica, que maravilha era como aparecia. (MEGALE, 2008, p. 206) (Grifos Nossos).

A citação acima nos mostra os elementos do Paraíso, marcado pela alegria, claridade e nesse lugar Lancelote viu Rei Bam de Benoic, seu pai, e Helena que foi Rainha de Benoic, sua mãe. Segundo Baschet “os mortos podem retornar aqui em embaixo ou, ao menos, aparecer para os vivos, geralmente para reclamar uma ajuda ou para advertir sobre o destino do além- túmulo.” (BASCHET, 2006, p. 389).

Assim, Lancelote se maravilha ao ver os seus pais e ambos o aconselham a se redimir de seu pecado com a rainha Genevra, pois se continuasse no pecado carnal a sua alma sofreria nas profundezas do Inferno devido o pecado do adultério.

Ao acordar Lancelote busca um eremita para decifrar o seu sonho. Os eremitas deixaram de viver entre os homens para contemplarem a Deus, eles são os verdadeiros aconselhadores dos cavaleiros ao longo da Demanda.

O eremita sabia que aquele que ia ao seu encontro era Lancelote do Lago, pois estava em aflição, por amar mais a rainha Genevra do que a si mesmo e encontrava-se na dualidade entre se redimir de seu pecado ou continuar no pecado carnal.

Quando Lancelote dormiu novamente teve outra visão e viu Ivã, o bastardo, Isolda e Tristão todos gemendo, gritando e envolvidos pelo fogo. Lancelote não acreditou que aquele fogo era do Inferno, então Isolda

[...] chegou a ele e deu-lhe com um dedo na coxa. E Lancelote despertou-se e deu um grito tão dolorido, que não foi senão maravilha, porque sentiu que lhe **doía a coxa tão violentamente e que o fogo era já tão forte**, que nunca sentiu aflição nem dor, nem nada tanto, que lhe não parecesse esta maior. (MEGALE, 2008, p. 213). (Grifos Nossos)

Percebemos a relação entre o corpo e a alma “a Cristandade concebia a relação entre corpo e alma de modo dialético que se justifica pela convicção da unidade da pessoa humana” (SCHMITT, 2002, p. 258). Segundo os clérigos para alcançar o Paraíso o homem medieval devia manter o corpo e alma puros que são expressos de acordo com os atos praticados na vida terrena.

Descrever o destino infernal reservado aos amantes parece profundamente coerente com a intenção doutrinário-pedagógica da Demanda. (MONGELLI, 1995, p. 124). Lancelote passa por um processo de transformação em que o seu arrependimento é o primeiro passo para alcançar a salvação.

Revelar o destino das almas após a morte era um dos objetivos da *Demanda do Santo Graal*, para que os cavaleiros conheçam as características do espaço infernal e paradisíaco e pudessem escolher o melhor caminho para exercerem o seu ofício de guerrear, obedecendo às regras da cavalaria e da Igreja.

Lancelote passou por um processo de transformação espiritual ao se arrepender de corpo e alma do seu pecado e se converteu à religião cristã. Como bom cristão o

cavaleiro se confessou diante de um eremita, praticou a penitência, jejuou, foi a Igreja e ele não entrou no lugar onde estava o Graal revelando o seu respeito e penitência diante do ambiente sagrado.

Assim, Lancelote é um cavaleiro que atende as perspectivas da narrativa, pois concebemos essa novela como um manual pedagógico que foi transmitido oralmente nas cortes para que os cavaleiros pudessem distinguir o bem e o mal e guerrear de forma justa, estabelecendo a paz na sociedade medieval.

CONCLUSÃO

Os mistérios do Além medieval sempre estiveram presentes no imaginário cristão, pois os medievos tinham as dúvidas do destino da alma após a morte se iriam para o Inferno, Purgatório ou Paraíso e de como eles deveriam se comportar na vida terrena para alcançarem o repouso eterno ao lado do Pai.

A literatura medieval é riquíssima ao descrever a sociedade medieval, as relações sociais e os elementos divinos que carregam significados simbólicos e eram transmitidas oralmente para um público específico com o objetivo de ensinar uma lição moral para que os medievos pudessem mudar suas condutas por meio dos exemplos dos personagens literários.

A Demanda do Santo Graal é uma obra que descreve o mundo da cavalaria e suas aventuras, essa narrativa foi transmitida oralmente nas cortes com o objetivo de impulsionar os jovens guerreiros a participarem da Ordem de Cavalaria para que pudessem encontrar as maravilhas ao longo de suas andanças como ocorreu com os cento e cinquenta cavaleiros da tábua redonda.

Revelar os perfis dos cavaleiros presentes na obra *A Demanda do Santo Graal* era uma estratégia da narrativa para que o público pudesse se identificar com esses homens e seguir os seus exemplos de conduta ou para mudar o seu comportamento nesta vida terrena para que não viesse a sofrer as punições dos cavaleiros pecadores.

Assim, destacamos três modelos de cavaleiros. Primeiramente o cristão era o mais idealizado pela Igreja, suas características definem-no como um guerreiro perfeito, que não peca em ato e nem em pensamento. O principal representante deste modelo ideal é o cavaleiro Galaaz, puro de corpo e alma e agindo conforme as regras de cavalaria e de Deus foi agraciado de achar o Graal, juntamente com Persival e Boorz.

Em oposição ao modelo de cavaleiro cristão temos o pecador, a sua atitude é sempre a favor do mal, ou melhor, do diabo, suas ações alegram-no por espalhar a maldade no mundo e fazer reinar o mal na humanidade.

Galvão é o exemplo de cavaleiro pecador, advindo da nobreza ele disputa com os membros da tábua redonda pelas conquistas de glórias, fama, ascensão social, para alcançar qualquer desejo. Ele foi traidor com o seu próprio rei que depositou a confiança nele, foi mentiroso perante o seu próximo, e acima de tudo matou aqueles que estavam agindo contra os seus interesses.

O último modelo a definir é o do cavaleiro Lancelote, esse encontrava-se em uma fase de transição espiritual e ao mesmo tempo estava interligado com o modelo cristão e pecador, pois ao se encontrar nessa mediação ele deve escolher entre continuar pecador ou alcançar o perfil cristão.

Lancelote, o melhor cavaleiro do mundo, encontrava-se na dualidade entre continuar com o seu amor com a rainha Genevra ou se arrepender para alcançar a salvação. Vivendo no pecado carnal, Lancelote ao ingressar n' *A Demanda do Santo Graal*, foi agraciado por Deus ao receber uma visão do Além durante um sonho, presenciando principalmente o Inferno, ao ver o sofrimento de sua amada.

Revelar o destino das almas após a morte era um dos objetivos da *Demanda do Santo Graal*, para que os cavaleiros conhecessem as características do espaço infernal e paradisíaco e pudessem escolher o melhor caminho para exercerem o seu ofício de guerrear obedecendo às regras da cavalaria e da Igreja.

O Paraíso é o lugar desejado por todos, mas para alcançá-lo o homem medieval deve enfrentar o campo de batalha entre os vícios e as virtudes. A imagem do diabo é sempre presente na sociedade que visa atormentar os homens para que eles caiam no pecado, porém os medievos não estão sozinhos nesta luta contam com a ajuda da Igreja “que visa liberar os homens do pecado, protegê-los do mal e mantê-los no correto caminho que leva à sociedade.” (BASCHET, 2009, p. 376).

Para alcançar o arrependimento o cavaleiro deve antes de tudo confessar a suas faltas para um sacerdote, esse conceberá a penitência que deve ser cumprida rigorosamente para obter o perdão. A fase mais difícil corresponde à conversão ao cristianismo, em que o cavaleiro deve se distanciar de todos os pecados mundanos e lutar para não cair na tentação.

Lancelote não era o modelo ideal de cavaleiro cristão como o seu filho Galaaz e nem pecador como o Galvão, porém é difícil definir o perfil dele devido ao seu amor carnal com a rainha Genevra, se ele alcançou o ideal cristão, ou voltou a ser pecador. Segundo Neila Souza (2011) Lancelote é um modelo oscilante, ou seja, um modelo possível de conversão ao cristianismo.

O cavaleiro Lancelote obteve a graça de conhecer o Além Medieval, com o objetivo de conhecer os lugares para onde as almas vão após a morte e transmitir a todos sobre as coisas vistas e sentidas, visando uma transformação comportamental e espiritual principalmente em relação à Igreja.

O objetivo do sonho era que Lancelote pudesse se redimir de seu pecado. Como prova de seu arrependimento, o cavaleiro se confessou diante de um eremita, jejuou e acima de tudo não entrou no ambiente em que se encontrava o Santo Vaso, pois somente os puros de corpo e alma poderiam receber as graças.

A Demanda do Santo Graal é um manual pedagógico em que se valorizam os princípios cristãos para que os cavaleiros pudessem se arrepender de seus pecados e seguirem uma vida justa baseada nos ensinamentos dos eclesiásticos. Descrever a força, coragem, o amor carnal presentes em Lancelote o aproximavam da realidade da cavalaria, pois muitos eram pecadores e encontravam-se na dualidade em arrepender-se de seus pecados ou continuar na vida mundana.

Observando o processo de conversão do cavaleiro Lancelote e temendo o destino infernal, muitos guerreiros passaram por um processo de disciplinarização ao mudar o seu comportamento diante da Igreja e da sociedade para que suas atitudes estivessem em equilíbrio, obedecendo aos clérigos e esforçando-se para não caírem nos pecados mundanos.

Portanto, *A Demanda do Santo Graal* expressa os modelos de cavaleiros pecadores em oposição aos cristãos. Poucos são os que alcançaram o Graal e se arrependeram de seus pecados, como o cavaleiro Lancelote que vivenciou o Além Medieval para salvar a sua alma tornando-se um exemplo de conduta para a cavalaria.

Bibliografia:

Fonte primária

MEGALE, Heitor. **A Demanda do Santo Graal. Rio de Janeiro:** Companhia de Bolso, 2008.

Obras teóricas

ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica:** teoria e método. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** entre práticas e representações. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COELHO, Maria Filomena. As Tramas da Narrativa: história e literatura. In. FEITOSA, Márcia Manir M., ZIERER, Adriana. (orgs.) **Literatura e História antiga e medieval.** São Luís: EDUFMA, 2010, p. 277- 298.

FERREIRA, Antonio Celso. A fonte fecunda. In. LUCA, Carla Tânia Regina de, PINSKI, Carla Bassanezi (orgs.). **O historiador e suas fontes.** BAURU, SP: Contexto, 2009, p. 61- 91.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval.** Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

PESAVENTO, Sandra. Em Busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário.

Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

Obras gerais

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

D' HAUCOURT, Geniève. **A vida na Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Obras específicas

COSTA, Ricardo da. O projeto civilizacional cristão para conter as pulsões agressivas e a violência da cavalaria medieval. In. BUSTAMANE, Regina Maria da Cunha, MOURA, José Francisco de. **Violência na História.** Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2009, p. 237- 248.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo (1978).** Tradução portuguesa. Lisboa: Estampa, 1982.

FAURE, Philippe. “Anjos”. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2002, v I, p.69-81.

FLORI Jean. **A cavalaria**. A origem dos nobres guerreiros da Idade Média, São Paulo: Madras, 2005.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2002, v I, p.21-33.

_____. Sonho. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2002, v I, p.511-520.

MEGALE, Heitor. **O jogo dos anteparos**. A demanda do Santo Graal: a estrutura ideológica e a construção da narrativa. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

MONGELLI, Lênia Marcia. **Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur**. Cotia, São Paulo: Íbis, 1995.

_____, Lênia Márcia. A novela de cavalaria: *A demanda do Santo Graal*. In: MONGELLI, Lênia Márcia; MALEVAL, Maria do Amparo e VIEIRA, Yara F. **A Literatura Portuguesa em perspectiva**. São Paulo: Atlas, 1992, p. 55- 78.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. 2º ed. São Paulo: EDUSC, 2002.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2002, v I, p.253-267.

SOUZA, Neila Matias de. *A Demanda do Santo Graal* e o melhor cavaleiro do mundo. In: ZIERER, Adriana (Org), com a colaboração de SOUZA, Neila e GOMES, Flávia Santos (Colabs). **Uma Viagem pela Idade Média**. Estudos interdisciplinares. São Luís, Ed. UEMA, 2010, p. 247-261.

_____. **Modelando a cavalaria: uma análise da Demanda do Santo Graal (século XIII)**. Dissertação de Mestrado em História. Niterói, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2011.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. O modelo de cavaleiro n' *A demanda do Santo Graal*. In. OLIVEIRA, Terezinha (org.). **Antiguidade e Medievo: Olhares Históricos. Filosóficos da Educação**: Maringá, Eduem, 2008, p. 311- 329.

_____. Virtudes e Vícios dos Cavaleiros n' *A Demanda do Santo Graal*. In: MONGELLI, Márcia (Org.). **De Cavaleiros e Cavalarias. Por terras de Europa e Américas**. São Paulo: Humanitas, 2012, p. 37-47. Disponível em: <http://editora.fflch.usp.br/sites/editora.fflch.usp.br/files/37-47.pdf>
Acesso em 30/01/2013.



O PENTATEUCO DE D. PEDRO II

Carlos Alberto Ribeiro de Araújo²⁰

Resumo:

A pesquisa tem como escopo a crítica textual do livro do Gênesis, transcrito em parte da coleção de IX rolos de pergaminhos pertencentes ao acervo do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, conhecidos como Pergaminhos Ivriim. Seu texto encontra-se como fragmentos de livros e livros completos da Torá, compilado em Hebraico consonântico quadrático, tendo sido comprados por D. Pedro II, Segundo Imperador Brasileiro, em sua segunda viagem à Europa, entre 1876 a 1877. A análise envolve a elucidação, segundo os princípios formulados por eruditos do Antigo Testamento, das características massoréticas, divisões e erros de transcrição presentes nos rolos I, II e III referente ao texto do Gênesis. Além disso, algumas questões foram especialmente apontadas, tais como, o critério utilizado para validar as variantes textuais, as razões para apontar a possível família textual e o período de sua transcrição. As conclusões foram obtidas a partir da confrontação textual entre o manuscrito do Gênesis e as transcrições de diferentes períodos do texto Hebraico: massorético primitivo, medieval tardio e contemporâneo. Estes foram relacionados entre si sob três diferentes níveis: a colação das variantes textuais, sua análise e a possível família textual da Torá do Museu Nacional.

Palavras-chave: Pergaminhos Ivriim. Museu Nacional. Torá. Pedro II. Crítica Textual.

²⁰ Carlos Alberto Ribeiro de Araújo é Doutorando em História Comparada pela UFRJ e Mestre em Teologia pela PUC-Rio. Seu projeto de tese de Doutorado apresenta como tema o “*Estudo Histórico Comparado e Crítico Textual nos Rolos dos Pergaminhos Ivriim*”, tendo como Orientadora Acadêmica a Prof^a. Dr^a. Gracilda Alves (IH-UFRJ), Coordenadora de Pós-Graduação em História Comparada pela UFRF. E-mail do autor: carlosalberto.net@hotmail.com.

Abstract:

The research has the objective textual criticism of the book of Genesis, transcribed in part IX of the collection of parchment scrolls belonging to the collection of the National Museum in Rio de Janeiro, known as Scrolls Ivriim. Its text is as fragments of books and complete books of the Torah, compiled in Hebrew consonantal quadratic, purchased by D. Pedro II, Second Emperor of Brazil, on his second trip to Europe, 1876-1877. The analysis involves the elucidation according to the principles formulated by scholars of the Old Testament, the characteristics massoréticas, divisions and transcription errors present in the rolls I, II and III for the text of Genesis. In addition, some questions mentioned, such as the criteria used to validate the textual variants, the reasons for possible pointing to textual family and the period of its transcription. The conclusions derived from the textual confrontation between the book of Genesis in the Torah of the National Museum with the transcripts of different periods of the Hebrew text: Masoretic primitive, late medieval and contemporary. Those related to each other in three different levels: the collation of textual variants, the analysis and the possible textual family of Torah National Museum.

Keywords: Ivriim Scrolls, Museu Nacional, Torah, Pedro II, Textual Criticism.

Este artigo descreve algumas das observações presentes na Dissertação de Mestrado em Teologia pela PUC-Rio, realizada por este autor,²¹ tendo como escopo a crítica textual realizada nos rolos I, II e III dos manuscritos do livro do Gênesis, um conjunto de nove rolos de pergaminhos compilados em hebraico consonantal, integrante do acervo da Coleção Egípcia do Museu Nacional-UFRJ, designados como *Pergaminhos Ivriim (do heb., significando Pergaminhos “Hebraicos”)*:

²¹ ARAÚJO, Carlos Alberto Ribeiro de. **Os Pergaminhos da Torá do Museu Nacional: crítica textual dos rolos referentes ao livro do Gênesis.** Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, 2006.



Ilustração 1: Pergaminhos Ivriim – texto da passagem pelo Mar Vermelho

ORIGEM DO ACERVO DOS PERGAMINHOS IVRIIM

Quanto à forma pela qual os *Pergaminhos Ivriim* passaram a integrar a coleção do Museu Nacional,²² os dados indicam que tenham sido adquiridos pelo Regente D. Pedro II para integrarem o acervo do Museu do Imperador.²³ Em sua segunda viagem à Europa e Oriente Médio, entre maio de 1876 e março de 1877, o regente brasileiro entrou em contato com entidades que vendiam manuscritos bíblicos. Comprou vários rolos com a transcrição dos cinco primeiros livros da Bíblia (denominados como Pentateuco ou Torá), registrando essa compra em seu Diário. Quanto ao local de sua confecção, infelizmente não há indicações precisas. Há apenas especulações a respeito de sua origem geográfica, como por exemplo, que teriam sido compilados na Ásia, no Norte da África, ou mesmo no Egito.

²² Relatório Técnico, PEREZ, Rhonides; CHERFAN, Andréia. *Estudo dos Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1997. 14p. Relatório de Atividades-1996.

²³ FERREIRA, Ebenézer Soares. O Imperador D. Pedro II e a Bíblia. In: *Revista da Bíblia*, Rio de Janeiro: JUERP, ano II, nº 03, p.02, jan. 1996.

- 1) Revista Veja. Pergaminho de 24 metros. 23 ago 1995. São Paulo: Editora Abril, 1995.

Breve nota, ilustrada com uma foto de caracteres Hebraicos, informa sobre a existência das “três mais antigas” compilações da Torá: uma no Museu de Israel, outra nos Estados Unidos e uma terceira no Brasil, no Museu Nacional-UFRJ. A nota cita o conjunto de pergaminhos de 24 metros de comprimento, dividido em nove rolos de 60 centímetros de altura, de cor avermelhado de novilho, escritos com pigmento vegetal. Afirma que o texto teria sido copiado por um escriba judeu que habitou o Egito entre os séculos I a IV d.C. A nota publicada na VEJA sugere a pergunta: *O manuscrito guardado no Museu Nacional seria o mesmo manuscrito apresentado ao monarca brasileiro na antiga sinagoga dos Samaritanos?*²⁴

- 2) MOURA, Pedro. Manuscritos da Torá no Brasil. In: Revista da Bíblia, Rio de Janeiro: JUERP, ano II, nº 03, p.13-15, jan. 1996.

Artigo de revista em que o autor apresenta o acervo arqueológico depositado no Museu Nacional-UFRJ como uma “*torá quase completa, cuja idade pode remontar aos tempos idos do uso do pergaminho*” (1996:13; o grifo é nosso). Cita que o acervo é composto por nove rolos em couro avermelhado de novilho, costurados com fio de linho, medindo entre 0,17 a 0,19 x 0,60 cm; a tinta sendo preta, e as letras, em sua quase totalidade, compiladas cuidadosamente (1996:14). Também cita que no couro ocorrem marcas de um estilete e a presença, segundo Moura, de “uma espécie de dagesh” (ponto) ao final dos versículos (o sinal é marcado com algum tipo de estilete, sem tinta); descreve a presença de reparos no couro (remendos) e as letras quadráticas (*ashurit*, i.é, assíria) sem sinais vocálicos (1996:14). Diversas fotos dos pergaminhos são divulgadas nesse artigo.

A matéria divulga os *Pergaminhos Ivriim* ao público. Uma observação deve ser ressaltada: o fio para costurar as páginas (fólios) é de origem vegetal; este fato está em desacordo com as regras consolidadas no séc. X d.C. pelos escribas massoréticos, pois deveria ser utilizado um fio de origem animal, ou melhor, de tendão (SCHACHTER-SHALOMI & SIEGEL, 2007). Outro fato é a cor avermelhada dos pergaminhos, ao

²⁴ Durante sua segunda viagem ao exterior, 1876-1877.

contrário do uso de couro com matizes para o creme, típico nos ofícios das sinagogas. Tais dados sugerem que os *Pergaminhos Ivriim* (a) não tenham sido confeccionados sob as rigorosas regras massoréticas, notórias desde o séc. X d.C. ou (b) que pertençam a um contexto histórico ou cultural diverso daquele que consolidou as regras massoréticas.

3) FAINGOLD, Reuven. D. Pedro II na Terra Santa: Diário de Viagem – 1876. Sefer: São Paulo, 1999.

A obra divulga a pesquisa acerca do texto original do Diário da Viagem do Imperador D. Pedro II à Palestina, em 1876 (Diários 18 e 19, maço 37v, doc. 1057), guardado no Museu Imperial de Petrópolis. Faingold cita dois episódios durante a viagem envolvendo manuscritos Hebraicos: a apresentação de uma Torá samaritana que interessou D. Pedro II e a visita à loja de antiguidades e manuscritos Hebraicos. (A) Foi sugerida a possibilidade de os *Pergaminhos Ivriim* serem a Torá samaritana (1999:30). Todavia, algumas dificuldades ocorrem: (a) O Diário de Viagem cita que o manuscrito é de pele de gazela, enquanto que o do Rio de Janeiro é de couro. (b) As letras da Torá samaritana examinada por D. Pedro II dificultavam a leitura, pois estavam bastante apagadas, enquanto os caracteres dos pergaminhos do Museu Nacional-UFRJ são legíveis. (c) A idade do manuscrito samaritano, segundo o Diário, data da época de Absche (Avishua) filho de Pinéias, o sacerdote mor do tempo de Josué ben Num, sucessor de Moisés, enquanto os *Pergaminhos Ivriim* poderiam ter sido copiados por um escriba que viveu no Egito entre os séculos I e IV d.C. (1999:31). (e) As letras dos escribas samaritanos são diferentes das letras utilizadas pelos “soferim”, ou escribas judeus: o Diário atesta que a Torá está escrita em letras fenícias ou cananeas usadas antes do cativeiro babilônico (1999:31), enquanto que o texto do Rio de Janeiro é, em sua maior parte, legível, e em Hebraico consonântico quadrático. (B) Quanto ao estabelecimento de antiguidades, o Diário de Viagem cita a visita do Imperador à loja Bric-à-Bric em Jerusalém, em 04 de dezembro de 1876, incluindo o encontro com Wilhelm Moses Shapira (1830-1884), comerciante de antiguidades e manuscritos Hebraicos – que havia vendido pergaminhos do Deuteronômio ao Museu Britânico pela quantia de um milhão de libras esterlinas (1999:143).

Essas considerações sugerem que a forma de aquisição e as datações atribuídas ao acervo dos *Pergaminhos Ivriim* ainda não encontraram confirmação acadêmica, pois apenas recebeu uma datação relativa, não sendo por comparação paleográfica ou métodos físicos. Também sua dependência textual e o local geográfico da compilação ainda não foram confirmados.

O conjunto dos *Pergaminhos Ivriim* está compilado em Hebraico consonantal, quadrático, composto ao todo por nove rolos em couro avermelhado, perfazendo um total de 194 colunas de texto transcrito. A crítica textual realizada em 2006 por este autor a fim de considerar a possível dependência textual dos *Pergaminhos Ivriim* abordou exclusivamente o texto referente ao livro do Gênesis presente nos rolos I, II e III, transcrito em 39 colunas, conforme a discriminação a seguir:

Rolo I	Rolo II	Rolo III	Rolo IV	Rolo V	Rolo IV	Rolo VII	Rolo VIII	Rolo IX
Gn 1,1 – 3,21	Gn 20,6 – 31,1	Gn 32,29 – Ex 12,26	Ex 12,27 – 21,25	Ex 21,26 – 36,2	Lv 4,22 – 17,6	Lv 20,22 – Nm 25,15	Nm 26,16 – Dt 26,4	Dt 26,5 – 34,12

Quadro 1: Texto dos IX rolos dos *Pergaminhos Ivriim*

A pesquisa teve como ponto de partida a análise das imagens dos IX rolos de pergaminhos em CD-ROM e a leitura dos relatórios entregues pela Coordenadoria do acervo dos *Pergaminhos Ivriim* descrevendo o trabalho decorrente das atividades de Curadoria do Setor de Arqueologia do Museu Nacional-UFRJ desenvolvidas a partir 1994²⁵ com a colaboração de uma equipe multidisciplinar de estudiosos.²⁶ Contudo, tais relatórios apresentam-se pouco detalhados quanto às análises crítico-textuais. Assim, os *Pergaminhos Ivriim* formam um acervo em parte desconhecido ao meio acadêmico, pois

²⁵ DA PAZ, Rhonedes; CHERFAN, Andréia. Estudo dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1994. p. 02. Relatório de Atividades.

²⁶ Diversos colaboradores foram convidados para integrar uma equipe multidisciplinar de especialistas, procedentes de diversas instituições, como por exemplo: Prof. Dr. Pr. Pedro Moura Almeida, Docente do STBSB e Diretor da Imprensa Bíblica Brasileira (IBB); Prof. Dr. Pr. Roberto Alves, Docente do STBSB e PUC-Rio; Prof.^a Dr.^a Rifka Berezin, Diretora do Centro de Estudos Judaicos/USP; Prof. Dr. Kenneth Kitchen, da Universidade de Liverpool/Londres, atuando como consultor na área arqueológica; Slomo Hizak, da Universidade Hebraica de Jerusalém, como consultor; Prof.^a Dr.^a Maria da Conceição Beltrão, responsável pela disciplina de Arqueologia do MN/UFRJ; Prof. Sérgio Guedes; Rabino Eliezer Stauber, da Sinagoga de Copacabana (RJ), indicado pelo Consulado de Israel. Cf. PEREZ, Rhonides; CHERFAN, Andréia. Estudo dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1997. p.02 et.seq. Relatório de Atividades-1996.

os relatórios do Museu Nacional não fornecem uma clara especificação: (a) quanto ao tipo da *Massorá* testemunhada, a região de origem de seu círculo de escribas e sua linha familiar; (b) a possíveis indicações quanto ao *scriptum* que serviu como base para sua confecção, assim como o escriba, o local ou a data da confecção; (c) a tradição textual preservada.

Os relatórios do Museu Nacional acerca dos *Pergaminhos Ivriim*²⁷ indicam que, possivelmente devido ao fato de as leis massoréticas terem sido consolidadas no séc. X d.C., determinadas peculiaridades textuais, paratextuais e da confecção pelo escriba poderiam indicar que esse acervo tenha sido confeccionado antes da consolidação das leis massoréticas, e assim, os mesmos teriam “pelo menos 1000 anos, sendo a Torá mais antiga do mundo”.²⁸

A COLEÇÃO DE EVIDÊNCIAS

Quanto às dimensões dos rolos I, II e III, foram obtidos²⁹ os seguintes dados:

	Rolo I: Gn 1,1 – 3,21	Rolo II: Gn 20,6 – 31,1	Rolo III: Gn 32,28 – Ex 12,26
Comprimento	0,66m	2,23 m	5,58 m
Altura	0,59 m	0,57 m	0,60 m
Coluna	0,15 m	0,15 m	0,16 m
Margem Superior	0,05 m	0,04 m	0,04 m
Margem Inferior	0,06 m	0,05 m	0,06 m
Margem Lateral	0,01 m	0,01 m	0,01 m
Peculiaridade	No início desse rolo há uma coluna livre, desprovida de texto, com 0,20 m de largura.	-	-

Quadro 2: Dimensão dos rolos I, II e III

Peculiaridades ortográficas

Os *Pergaminhos Ivriim* apresentam elevado grau de conservação, com a tinta utilizada pelo copista apresentando-se estável, sem descoloração, o que permite ótima

²⁷ PEREZ, Rhonides; CHERFAN, Andréia. Estudo dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1997. p.13 Relatório de Atividades-1996.

²⁸ PEREZ, Rhonides; CHERFAN, Andréia. Estudo dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1997. p.13 Relatório de Atividades-1996.

²⁹ CHERFAN, Andréia. Estudos dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1998. p.09 et. seq. Relatório de Atividades, novembro de 1997 a abril de 1998.

leitura na maior parte das colunas; há inclusive a possibilidade de serem percebidas, em alguns pontos da transcrição, porções da tinta que permitem distinguir, pelo tato, a silhueta das consoantes em alto relevo na superfície do couro utilizado como suporte da compilação.³⁰ Este fato permite argumentar que a confecção do livro do Gênesis nos *Pergaminhos Ivriim* possui elevada conservação. Há duas possibilidades para explicar esse estado: (1) Os manuscritos terem sido confeccionados para o uso litúrgico na Sinagoga, mas reprovados como *pasul*, e então enterrados numa Guenizá, onde teriam sido preservados do desgaste na superfície dos fólhos. (2) Os manuscritos terem sido confeccionados em período bastante recente.

Apesar da elevada conservação dos fólhos, há em algumas porções do livro de Gênesis determinados espaços danificados onde não é possível uma leitura adequada. São espaços cujo texto encontra-se em estado pouco legível, com restos de palavras ou expressões incompletas devido à ausência de porções de pergaminho ou desgaste do texto, decorrente possivelmente do processo físico de atrito. Por essa razão, esses textos ausentes ou ilegíveis terão sua leitura reconstituída por meio de comparação com textos paralelos presentes na BHS. Ou seja, serão conjecturas realizadas por esta pesquisa a fim de indicar o possível texto transcrito pelo copista dos *Pergaminhos Ivriim*.

Quanto à forma de grafia presente nos caracteres do texto do Gênesis nos *Pergaminhos Ivriim*, a seguinte ocorrência pode ser observada:

Forma comum impressa	כ	י	ט	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א
Forma comum nos Pergaminhos Ivriim											

Quadro 3: *Pergaminhos Ivriim* - as primeiras 11 consoantes do alfabeto Hebraico

Forma comum	ת	ש	ז	ר	ק	צ	פ	ע	ס	נ	מ	ל
-------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

³⁰ PEREZ, Rhonides. Entrevista concedida a este pesquisador no Museu Nacional. Rio de Janeiro, 08 dez. 2003.

impressa											
Forma comum nos Pergaminhos Ivriim											

Quadro 4: Pergaminhos Ivriim - as últimas 11 consoantes do alfabeto Hebraico

Forma final impressa	ץ	ף	ן	ם	ך
Forma final nos Pergaminhos Ivriim					

Quadro 5: Pergaminhos Ivriim - as formas consonantais finais

Também há no texto de Gn 49,23 uma correção *intencional*, na qual o copista dos Pergaminhos Ivriim reescreve sobre o texto que havia sido compilado equivocadamente, sem a tentativa de primeiramente *apagar* o termo escrito incorretamente para então reescrevê-lo com a ortografia correta:

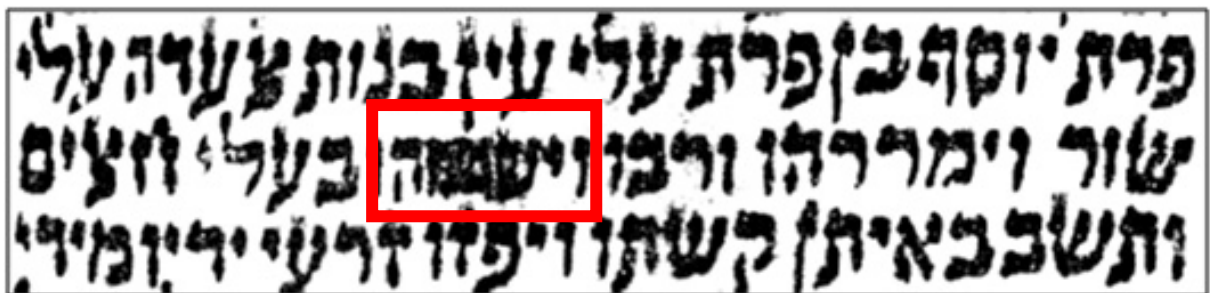




Ilustração 2: Pergaminhos Ivriim - correção em Gn 49,23






Ilustração 3: BHS - Gn 49,23

O vocábulo corrigido apresenta a seguinte localização nos Pergaminhos Ivriim:

Pergaminhos Ivriim						BHS
Rolo	Texto	Coluna	Linha	Posição	Texto Compilado	Texto Impresso
III	49.23	21	24	03		



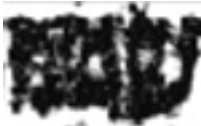
Quadro 6: Localização do erro corrigido pelo copista

É possível que durante o processo de compilação o copista tenha se esquecido de compilar uma das consoantes da terceira sílaba, *mêm* ou *țêt*, conforme presentes no vocábulo ו י ש ט מ ה ו (waîyštəmuhû):

Mêm	Têt	Śin
		

Quadro 7: As três letras originais da 3ª sílaba de waîyštəmuhû

A consoante esquecida durante a compilação pode ter sido a letra *țêt*, e ao tentar inseri-la, o copista aparentemente reduz a largura da consoante *śin* (שׁ), tentando inserir a consoante *țêt* reescrevendo por cima da haste esquerda da letra *śin* e sobre parte da letra *mêm*:

Silhueta do mêm original	Silhueta do śin original	Resultado
 <p>Pode ser observada a forma do <i>mêm</i> escrito originalmente.</p>	 <p>Pode ser observada a forma do antigo <i>śin</i> e a nova haste esquerda inserida junto à haste central menor.</p>	 <p>O borrão consequente da inserção do <i>țêt</i>.</p>

Quadro 8: O erro cometido pelo escriba

No Códice Leningradensis³¹ é possível observar porções do texto onde o escriba algumas vezes apagava palavras e compilava pontos a fim de indicar uma correção:



**Ilustração 4: Códice
Leningradensis – texto corrigido**

Também pode ser observado no Códice Leningradensis o apagamento parcial das letras:³²



Ilustração 5: Códice L - textos corrigidos

Segundo Hadary,³³ o *Sefer Torá* é um rolo de pergaminho compilado por um escriba judeu e se apenas uma letra estiver incorreta ou ilegível, o rolo é considerado *pasul*, devido ao fato de ser interpretado como a Palavra de Deus revelada em forma escrita e, portanto, impossibilitada de conter erros. Assim, o rolo é inutilizado pelo massoreta *douto* por ser considerado espúrio, e então enterrado na *Guenizá*.³⁴ Dessa

³¹ O Códice Leningradensis B19a data do ano 1008/9, sendo o manuscrito massorético mais antigo contendo toda a Bíblia Hebraica.



³² Disponível em <<http://www.rosetta.reltech.org>>. Acesso em: 29/01/2004.

³³ Hadary, A. S. Entrevista concedida a este pesquisador pelo Hazan da Associação Israelita do Rio de Janeiro (ARI). Rio de Janeiro, 14 jul. 2005.

³⁴ Na maioria das comunidades judaicas, a Guenizá fica localizada no cemitério judaico. Se alguém destruir alguma porção das Escrituras Sagradas, poderá ser punido com chicotadas,



forma, a existência do erro ortográfico no texto de Gn 49,23 *nos Pergaminhos Ivriim* teria provocado a rejeição do rolo por um escriba *douto*.

Outra peculiaridade na confecção do texto do Gênesis *nos Pergaminhos Ivriim* pode ser observada quanto à forma usual para a compilação da letra *Ḥêt*, a qual ocorre por meio da união entre duas consoantes distintas, a letra *záin* e a letra *waw*, conforme demonstrada a seguir:

Consoante <i>Ḥêt</i> compilada	União entre as letras <i>záin</i> e <i>waw</i>
	

Quadro 9: Pergaminhos Ivriim - a confecção da letra *Ḥêt*


Também pode ser observado *nos Pergaminhos Ivriim*, além da compilação da letra *Ḥêt* como o produto da soma das letras *záin* e *waw*, a presença de formas incomuns. Ao invés da compilação usual com dois traços em ângulo agudo acima da letra *Ḥêt* (\wedge), há a demarcação de um traço horizontal anexado sobre as letras *záin* e *waw*:

<i>Ḥêt</i> na forma usual	<i>Ḥêt</i> na forma incomum
	

Quadro 10: As duas formas manuscritas de *Ḥêt*

devido a sua insubordinação. Esta regra só se aplica às Escrituras compiladas por um judeu, consciente de seu caráter sagrado. Mas se um pergaminho da *Torá* tiver sido escrito por um judeu ateu, o manuscrito deve ser queimado como todos os Nomes do Divino Santíssimo nele contidos. A razão é que ele não acredita na santidade do Nome Divino e não o escreveu com intenção de santidade, mas o tem como qualquer outro escrito. Sendo esta a visão dos círculos judaicos, o Nome Divino que ele escreveu nunca se tornou santificado. Assim, é dever religioso queimá-lo de modo a não deixar registro de ateus ou de seus trabalhos. Mas se um não-judeu escreveu o Nome Divino, este será enterrado. Da mesma forma, as cópias do Escrito Sagrado que se tornaram gastas devem ser enterradas. Cf. **PEREZ, Rhonides & CHERFAN, Andréia. Estudo dos Pergaminhos Ivriim. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1997. Item 4.2. Relatório de Atividades-1996.**

A ocorrência da forma incomum de compilação da letra *Hêt* pode ser observada nos textos a seguir:

Texto	Rolo	Coluna	Linha	Posição no verso	Pergaminhos <i>Ivriim</i>	BHS
Gn 22,5	II	03	02	11		
Gn 25,2	II	07	11	08		
Gn 27,1	II	07	43	04		
Gn 29,24	II	13	02	05		
Gn 33,5	III	01	20	11		
Gn 46,12	III	17	33	16		

Quadro 11: Ocorrências da forma incomum da consoante *Hêt*

Quanto à sua presença na compilação, duas possibilidades podem ser consideradas: (a) erro no processo de compilação; (b) o texto compilado por mais de um copista. Devido ao fato de o texto integral *dos Pergaminhos Ivriim*, em seus IX rolos, já ter sido analisado por este pesquisador, é possível argumentar que sua transcrição tenha sido confeccionada com o mesmo tipo de grafia, pois apresenta as mesmas características peculiares de compilação das consoantes (incluindo-se o tamanho, inclinação, contornos e espaçamentos entre si) em todas as colunas. Dessa forma, é possível sugerir que tenha ocorrido um erro não intencional por falibilidade do copista na elaboração das formas peculiares da letra *Hêt* presentes no livro do Gênesis.

Segundo Hadary,³⁵ essa forma incomum de compilação não é aceita em manuscritos Hebraicos, sendo sua presença um fator de reprovação do pergaminho, tornando-o *pasul*.

Também ocorre por todo o texto do livro do Gênesis presente nos *Pergaminhos Ivriim* consoantes apresentando três diminutos traços:



Ilustração 6: Pergaminhos Ivriim - diminutos traços sobre as consoantes

Essas compilações são denominadas *taguim*³⁶ (heb.: “coroas”), e estão presentes em nove formas de oito consoantes, conforme ilustradas a seguir:

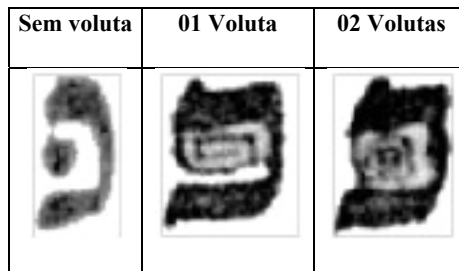
šin	śin	tsád		áin	num		țêt	záin	guímel
		final	inicial		final	inicial			

Quadro 12: Pergaminhos Ivriim - consoantes com taguim

³⁵ Hadary, A. S. Entrevista concedida a este pesquisador pelo Hazan da Associação Israelita do Rio de Janeiro (ARI) a este pesquisador. Rio de Janeiro, 14 jul. 2005.

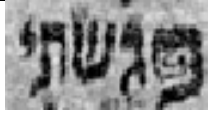
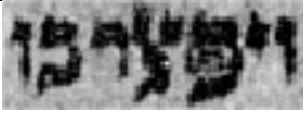

³⁶ CHERFAN, Andréia. *Estudos dos Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1998. Item 4.4.1 (f). Relatório de Atividades, novembro de 1997 a abril de 1998.

Segundo Hadary³⁷ a presença dos *taguim* é comum em textos Hebraicos compilados, possuindo a função estética de embelezamento. Quanto à letra *pê*, esta ocorre compilada no texto do Gênesis nos *Pergaminhos Ivriim*, sob três formas de grafia:

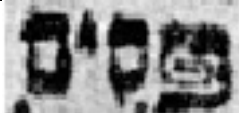

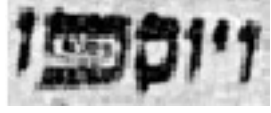








Quadro 13: *Pergaminhos Ivriim* – grafia da consoante pê

A grafia ornada com volutas em seu interior está presente no texto do Gênesis nos *Pergaminhos Ivriim* em treze vocábulos, nos quais em doze situações as letras estão ornadas com uma voluta, enquanto uma exceção apresenta duas volutas. A seguir, a descrição das letras *pês* presentes no rolo III concernente ao Gênesis:

<i>Pergaminhos Ivriim</i>					Nº de volutas
Texto	Coluna	Linha	Posição da palavra	Reprodução	
33,8	01	24	07		01
33,11	01	30	10		01
33,13	01	33	11		01




³⁷ Hadary, A. S. Entrevista concedida a este pesquisador pelo Hazan da Associação Israelita do Rio de Janeiro (ARI) a este pesquisador. Rio de Janeiro, 11 jul. 2005.

37,3	05	32	11		01
37,5	05	35	06		01
37,8	05	41	10		01
37,10	05	45	01		01
41,45	11	27	04		01
			05		01
		28	08		02
			09		01
		50,17	22	28	06
29	14				01

Quadro 14: Ocorrência das letras pêis com volutas

Três hipóteses foram consideradas: (a) significado cabalístico,³⁸ (b) uma forma de ornamento do texto; (c) assinatura do copista.

A hipótese cabalística considera o valor numérico da consoante *pê*, a qual representa o número 80; assim, argumenta a possibilidade de cada volta da voluta apresentar um número sucessivamente maior, isto é, 80, 800 ou 8000. Dessa forma, as compilações da letra apresentariam a seguinte interpretação cabalística:

Sem voluta	01 Voluta	02 Volutas
		
Valor = 80	Valor = 800	Valor = 8000

Quadro 15: Hipótese cabalística

Contudo, Hadary³⁹ considera que essas volutas no interior da letra *pê*, não apresentam um significado cabalístico ou de adorno, mas representam uma forma de *assinatura* do copista a fim de servir como identificação do trabalho de confecção dos pergaminhos por ele transcrito.

Nos *Pergaminhos Ivriim* ocorrem três e quatro colunas intercaladas por fôlio:⁴⁰



Ilustração 7: Três colunas por fôlio

³⁸ CHERFAN, Andréia. *Estudos dos Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1998. Item 4.4.1 (d). Relatório de Atividades, novembro de 1997 a abril de 1998.

³⁹ Hadary, A. S. Entrevista concedida a este pesquisador pelo Hazan da Associação Israelita do Rio de Janeiro (ARI) a este pesquisador. Rio de Janeiro, 11 jul. 2005.

⁴⁰ DA PAZ, Rhoneds. & CHERFAN, Andréia. *Estudo dos Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1994. Item 4.3 (3). Relatório de Atividades.



Ilustração 8: Quatro colunas por fôlio

Nos manuscritos massoréticos antigos é possível observar:

Códice	Datação	Colunas por fôlio	Observação
Aleppo	925/930	03 ⁴¹ (mas 02 colunas nos livros poéticos – Sl, Jó, Pv) ⁴²	Seu texto começa com a última palavra de Dt 28,17.
Or 4445 B	925/930	03 ⁴³	Abrange a Torá (faltam: Gn 1,1–39,19; Nm 7,46–73; 9,12-18; Dt 1,34ss)
Cairo dos Profetas C	895/896	03 ⁴⁴	Ms massorético mais antigo conhecido pelos eruditos.
Leningradensis B19a	1008/9	03 ⁴⁵ (mas 02 colunas nos livros poéticos – Sl, Jó, Pv)	É o ms massorético mais antigo contendo toda a Bíblia Hebraica.

Quadro 16: Colunas por fôlio em Textos Massoréticos antigos

Além disso, os fôlios de cada rolo estão costurados entre si por um fio de linho:⁴⁶

⁴¹ GINSBURG, C.D. *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*. London 1897. p. 242; WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995. p.36.

⁴² WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995. p.36.

⁴³ WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995. p.35.

⁴⁴ WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995. p.35.

⁴⁵ SCHENKER, Adrian et al. (eds.). *Biblia Hebraica Quinta*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1998. p. XIV; YEIVIN, Israel. *Introduction to the Tiberian Masorah*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1980. p. 19.

⁴⁶ PEREZ, Rhonides. Entrevista concedida a este pesquisador pela coordenadora do acervo dos Pergaminhos Ivriim a este pesquisador no Museu Nacional. Rio de Janeiro, 02 fev. 2004.



Ilustração 9: costura com fio de linho - colunas 04 e 05 - Rolo II

Segundo Hadary,⁴⁷ este fato não está de acordo com as tradições judaicas para a confecção da Torá, pois o fio utilizado para unir fôlios de um pergaminho bíblico deve ser constituído por material proveniente do tendão do animal sacrificado para obtenção do couro.

DIVISÕES TEXTUAIS

A divisão em parágrafos do texto Hebraico data provavelmente do período talmúdico. Todos os livros da Bíblia Hebraica, com exceção dos Salmos, foram divididos em dois tipos de parágrafos: (A) Parágrafos abertos simbolizados pelo símbolo **פ**, iniciando uma nova linha após uma linha vazia ou incompleta. (B) Parágrafos fechados, simbolizados pelo símbolo **פ**, separado do parágrafo precedente por um pequeno espaço dentro da linha (eventualmente, essa distinção é ignorada nas edições impressas do texto Hebraico, mas a prefixação **פ** ou **פ**, evidenciada por símbolos diminuídos em comparação com a consoante presente no texto bíblico,

⁴⁷ Hadary, A. S. Entrevista concedida a este pesquisador pelo Hazan da Associação Israelita do Rio de Janeiro (ARI) a este pesquisador. Rio de Janeiro, 14 jul. 2005.

continua a indicar a distinção). Em Qumran⁴⁸ uma divisão em ¶ também é observada, embora concorde apenas parcialmente com as divisões massoréticas. Oesch⁴⁹ considera que a redação da Torá seguiu o costume comum da antiguidade por meio do qual utilizava-se espaçamento a fim de distinguir unidades maiores e subdivisões no texto. A comparação dos Pergaminhos Ivriim com a BHS permite observar paralelos entre os parágrafos abertos (¶) e fechados (⓪) presentes no livro de Gênesis:

- a) Os parágrafos abertos (¶) nos Pergaminhos Ivriim assemelham-se aos do Texto Massorético:

- (i) *Iniciando nova linha após uma linha incompleta:*

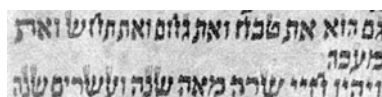


Ilustração 10: Parágrafo aberto em Gn 22,24–23,1a

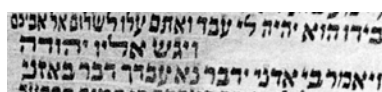


Ilustração 11: Parágrafo aberto em Gn 44,17b–18a

- (ii) *Ou iniciando nova linha após linha completamente vazia:*

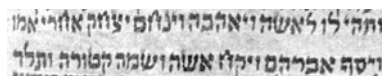


Ilustração 12: Parágrafo aberto em Gn 24,67b–25,1a

⁴⁸ WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. 2.ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995. p. 20.

⁴⁹ OESCH, J.M. *Petucha und Setuma* (OBO, 27), Göttingen, 1979. p. 20.

- b) Os parágrafos fechados (⓪) nos *Pergaminhos Ivriim* são também reconhecidos segundo as mesmas características daqueles presentes no Texto Massorético: *Sendo separado do parágrafo precedente por um pequeno espaço dentro da linha:*

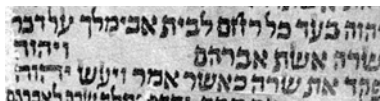


Ilustração 13: Parágrafo fechado em Gn 20,18-19

- Caracteriza-se por *iniciar uma nova linha após duas linhas incompletas e sucessivas entre si.*

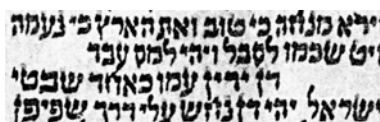


Ilustração 14: Forma peculiar de parágrafo em Gn 49,15-16

Assim, é possível observar no texto do Gênesis nos *Pergaminhos Ivriim* as divisões por parágrafos identificadas conforme a seguir:

Parágrafo	Características
פ	Iniciando nova linha após uma linha incompleta. Iniciando nova linha após linha completamente vazia.
⓪	Separado do parágrafo precedente por um pequeno espaço dentro da linha. Separado do parágrafo precedente por apresentar duas linhas incompletas e imediatamente sucessivas.

Quadro 17: Divisões em parágrafos

Quanto às divisões litúrgicas, o texto consonântico dos *Pergaminhos Ivriim* não apresenta a pontuação para a divisão das grandes divisões da Bíblia Hebraica, os *Sedarim* (ס) e *Parashot* (פרש), conforme transcritas na BHS.

O total de ocorrências de parágrafos no ms do Gênesis indica que o copista não utilizou parágrafos abertos e fechados com o intuito de sinalizar os *Sedarim* e *Parashot*: houve coincidência de apenas 25/107 situações, ou 23,4%, onde os parágrafos abertos/fechados coincidiram com os *Sedarim/Parashot*. Em contrapartida, há 82/107

ocasiões, ou 76,6%, onde os parágrafos não coincidem com as lições semanais. Este fato permite considerar que o copista não apontou para as tradições tiberiense ou babilônica para demarcar divisões litúrgicas.

Conclusão

Esta dissertação, realizando uma crítica textual no livro do Gênesis (rolos I, II e III) considerou a possibilidade de a transcrição ser testemunha do texto Hebraico medieval tardio. Sugeriu uma dependência textual da Recensão Autorizada de 1482 de *Yaaqob ben Hayyim ben Isaac ibn Adoniyah*⁵⁰ (1470-1538) preservada no Códice Or 2626-8.

Como a dissertação analisou os rolos de um texto, em parte, pouco legível, com diversos fólios desaparecidos, suas conclusões, imitadas a sugestões, indicaram as seguintes hipóteses:

QUESTÕES	HIPÓTESES
Massorá dos <i>Pergaminhos Ivriim</i>	Ocidental
Região de origem do círculo de escribas	Tiberíades
Linha familiar de escribas	Ben Asher
Manuscrito testemunhado pela Torá/MN	Códice Or 2626-8
Local e data de confecção do Códice Or 2626-8	Lisboa, 1482 d.C.
Escriba do Códice Or 2626-8	Yaaqob ben Hayyim
Ramo judaico	Sefardita

Bibliografia

⁵⁰ *Hayyim* foi um erudito especialista em notas textuais massoréticas na Bíblia Hebraica, além de editor. Nascido na Espanha deixou seu país natal e fugiu para Tunísia a fim de escapar das perseguições que eclodiu por volta do início do séc. XVI. Depois residiu em Roma e Florença, vindo a estabelecer-se em Veneza, onde foi contratado como revisor da imprensa hebraica de Daniel Bomberg. Mais tarde, abraçou o cristianismo. Foi o editor da Bíblia Rabínica (1524-1525), na qual ele organizou notas massoréticas e uma introdução que discute a Massorá e as discrepâncias entre os talmudistas e os massoretas.

ARAÚJO, Carlos Alberto Ribeiro de. Os Pergaminhos da Torá do Museu Nacional: crítica textual dos rolos referentes ao livro do Gênesis. Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

CHERFAN, Andréia. Estudos dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1998. Relatório de Atividades, novembro de 1997 a abril de 1998.

DA PAZ, Rhoneds. & CHERFAN, Andréia. Estudo dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1994. Relatório de Atividades.

FERREIRA, Ebenézer Soares. O Imperador D. Pedro II e a Bíblia. In: Revista da Bíblia, Rio de Janeiro: JUERP, ano II, nº 03, jan. 1996.

GINSBURG, C.D. Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible. London 1897.

OESCH, J.M. Petucha und Setuma (OBO, 27), Göttingen, 1979.

PEREZ, Rhonides; CHERFAN, Andréia. Estudo dos *Pergaminhos Ivriim*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1997. Relatório de Atividades-1996.

SCHENKER, Adrian et al. (eds.). Biblia Hebraica Quinta. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1998.

WÜRTHWEIN, Ernst. The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

YEIVIN, Israel. Introduction to the Tiberian Masorah. Missoula, Montana: Scholars Press, 1980.



OS VIKINGS NO MEDIEVO – ALGUNS ASPECTOS CULTURAIS DOS HOMENS DO NORTE

Douglas Esteves Moutinho⁵¹

Resumo:

O espaço cronológico entre o saque ao Mosteiro de Lindisfarne na região da Northumbria e a morte do rei Harald Hardrada é tratado na história como a Era Viking, e como o próprio nome sugere, a predominância dos povos do norte europeu era evidente. Como objetivo desse artigo, apresentaremos características acerca dos antigos escandinavos, destacando a sua importância e influência para a história e apontando aspectos culturais muitas vezes ausentes na cultura moderna.

Palavras-chaves: Era Viking, Harald Hardrada, escandinavo, povos nórdicos, sagas.

Abstract:

The chronologic space between the plunder of the Lindisfarne's Monastery, in Northumbria's region, and Harald Hardrada's death is considered the Viking Age, and as the name suggests, the predominance of people from the north was evident. In this paper, we describe features related to the old Scandinavian people, contrasting their importance and influence to History and pointing cultural aspects which are often absent in modern culture.

Keywords: Viking Age, Harald Hardrada, Scandinavian, Nordic Folk, sagas.

Os primeiros povos escandinavos datam do período *Mesolítico*⁵², dependendo da caça, pesca e colheita de plantas silvestres para sua sobrevivência, tendo como modelo

⁵¹ Graduando em português-Alemão do Curso de Letras e Bolsista de Iniciação Científica da Universidade Federal do Rio de Janeiro

de vida o *nomadismo*⁵³. Como nômades, seus acampamentos eram temporários, deixando assim poucos vestígios de sua existência, exceto pelas ferramentas e armas feitas de sílex⁵⁴ e algumas sepulturas.

No período que a arqueologia denomina *Neolítico*⁵⁵, um novo modelo intervém do sul, afetando os costumes da Escandinávia. A agricultura fez com que os povos nômades se estabelecessem por um período mais longo em suas casas, cultivando as terras adjacentes às suas. Formaram-se então pequenas aldeias. No entanto, essas aldeias (ou colônias) ainda eram semipermanentes⁵⁶, uma vez que a utilização frequente da terra e a falta de adubo tornariam gradativamente as terras improdutivas, levando a migração destas comunidades para regiões ainda não cultivadas.

Embora essas diversas aldeias espalhadas pela Escandinávia (principalmente na Escandinávia Meridional⁵⁷) não mantivessem um amplo contato umas com as outras, suas características culturais eram bastante convergentes. Notamos isso prioritariamente pela presença de *túmulos megalíticos*⁵⁸, que detinham a mesma arquitetura e, segundo fontes arqueológicas, as mesmas características fúnebres, como a permanência de objetos dos falecidos e a presença de sacrifícios (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p.22).

Por volta de 1.800 a.C. teve início a Idade do Bronze na região da Dinamarca. Nessa época, os povos escandinavos abriram-se ao âmbito comercial, negociando produtos com outras regiões da Europa. No entanto, foi na Idade do Ferro que a Escandinávia mais se desenvolveu no âmbito da forja de ferramentas e armas, tendo tal

⁵² Período marcado por existência migratória e disseminada na Europa, tendo seu início em aproximadamente 8000 a.C. até 4000 a.C. (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p.22).

⁵³ Referente à nômade. Tribos sem habitação fixa (*Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, 11ª ed. s/a).

⁵⁴ Mistura de calcedônio e sílica hidratada.

⁵⁵ Época posterior à Mesolítica, caracterizada pela adoção do sistema agrícola na Europa (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p.22).

⁵⁶ Característica de povos nômades que se estabeleciam em uma terra por um longo tempo, migrando, assim, com menos frequência do que as tribos genuinamente nômades.

⁵⁷ Região da Escandinávia que englobava a atual Dinamarca, o sul da Suécia e o sudeste da Noruega (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p.22).

⁵⁸ Monumentos tumulares construídos com grandes pedras, conhecidas como megálitos (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p.22).

época durado cerca de 1500 anos, e dividindo-se em várias fases cronológicas: a Idade do Ferro Primitiva⁵⁹, a Idade do Ferro Romana⁶⁰, cuja data também serve para identificar a época das grandes migrações⁶¹ do leste, nos séculos V e VI e o Período de Vendel⁶², sendo esta época a anterior ao advento da cultura viking, que deixou marcas profundas na história “inglesa” a partir do século VIII. O caso do mosteiro de Lindisfarne⁶³ é emblemático nesse sentido.

O mosteiro, fundado a pedido do rei Oswald⁶⁴ em meados de 635 d.C. pelo irlandês Aidan de Lindisfarne, foi até o século VIII um espaço voltado para a conversão, considerado um dos lugares de peregrinação mais sagrados da Inglaterra. O próprio rei prestara-se a serviços de tradução em favor do cristianismo, mantendo-se tal tradição por mais de um século.

Com uma restauração no século XII, em meio aos escombros, foi encontrada uma pedra. Nessa pedra, estavam registrados indícios acerca de acontecimentos em relação ao mosteiro. Em um dos lados foram gravados símbolos sagrados do cristianismo, e do outro lado homens enfileirados, carregando lanças e machados de guerra. Segundo a arqueologia, a pedra em questão fora esculpida por algum monge anglo-saxão que teria presenciado o acontecimento que os historiadores considerariam como o início da Era Viking.

"AD. 793. This year came dreadful fore-warnings over the land of the Northumbrians, terrifying the people most woefully: these were immense sheets of light rushing through the air, and whirlwinds, and fiery dragons flying across the firmament. These tremendous tokens were soon followed by a great famine: and not long after, on the sixth day before the ides of January in the same year, the harrowing inroads

⁵⁹ Ou Idade do Ferro Celta ou Pré-romana, datando dos primeiros 500 anos da Idade do Ferro.

⁶⁰ Fase em que o Império Romano dominava a maior parte do continente europeu, mais especificamente do século I a IV.

⁶¹ Acontecimento relacionado as diversas migrações entre os anos 300 e 800 (Migrações dos Povos Bárbaros; In: www.wikipedia.org, acesso em 31/05/2013).

⁶² Último período da Idade do Ferro na Escandinávia, respectivo aos séculos VII e VIII. Para mais informações cf. GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p.24-35.

⁶³ Lindisfarne, ou em inglês Holy Land, é uma ilha ligada por terra fina a Northumbria, Inglaterra

⁶⁴ (604 a 642) Foi rei da região da Northumbria após da Batalha de Havenfield (Santo Oswaldo de Northumbria; In: <http://www.portalangels.com>, acesso em 09/06/2013).

of heathen men made lamentable havoc in the church of God in Holy-island, by rapine and slaughter." (ANÔNIMO, Entry for the Year A.D. 793 in the Anglo Saxon Chronicle⁶⁵)

No ano de 793, mais precisamente em 8 de junho de 793, foi relatada a tomada da ilha e a destruição do mosteiro. Esse foi o primeiro registro histórico acerca das invasões vikings. A Era Viking frequentemente é estabelecida dessa data até 1042, quando o último rei escandinavo na Inglaterra (o filho do rei anterior, Canuto II) é assassinado por Eduardo, o Confessor⁶⁶ (MOOSBURGER, 2009, p.13). No entanto, a maioria concorda que o fim do período data do ano de 1066, assim como o início da Baixa Idade Média, data essa marcada pela morte de Harald III (Harald Hardrada), da Noruega (uma vez chefe da guarda varengiana⁶⁷) na região de York na Inglaterra, na famosa batalha de Stamford Bridge, após uma campanha de sucesso nas terras inglesas, em que vencera em Fulford. Ambas as batalhas foram travadas contra as forças anglo-saxônicas sob comando de Harold Godwinesson, morto no mesmo ano pela invasão normanda, liderada pelo Duque Willian da Normandia (BRONDSTED, 2004, p.31 à 33).

Após essas considerações preliminares, teceremos alguns comentários acerca da definição etimológica da palavra *viking*, ressaltando, contudo, que não há um consenso acerca da origem da mesma, e embora todas as teorias sejam meramente hipóteses, vinculam-se a um só sentido válido. Vale a pena notar que não há registros da utilização da palavra *vikingr* em fontes contemporâneas não escandinavas. Como exemplificação dessa informação vemos que os anais francos utilizam a palavra *Normanni*, os anglo-saxões utilizam *Dani*, nas crônicas germânicas aparece *Ascomanni* (homens de madeira), os irlandeses os denominam *Gall*, os bizantinos e árabes *Rus* e na região da Espanha eram chamados de *Madjus*.

⁶⁵ *Anglo Saxon Chronicle*: compilada por ordem do rei Alfredo O Grande, em aproximadamente 890 d.C., é um importante documento que relata acontecimentos decisivos relativos aos anglo-saxões em fins da Antiguidade e na Idade Média. Foi originalmente escrito em *Old English*, porém contém entradas posteriores em Middle-English (*Anglo Saxon Chronicles*; www.britannia.com; acesso em 09/06/2012).

⁶⁶ Eduardo O Confessor: rei saxão na Inglaterra, que fugiu para a Normandia após a invasão dinamarquesa de 1013 (MOOSBURGER, 2009, p.13).

⁶⁷ Guarda Varegue: grupo de guerreiros vikings responsáveis pela guarda do imperador de Bizâncio. A palavra varego significa “homem jurado”, vindo do escandinavo “varar” (*Barsa Enciclopédia*, 1992, nº 15, p.335).

O termo *viking* pode ter sido originado do escandinavo “vig”, que significa “batalha”, ou, da mesma origem “vik”, “riacho”. Pode ter sua origem também ligada ao inglês antigo “wic”, nome para “acampamento”. Outra teoria, porém menos aceita, é a sua origem a partir do latim “vicus”, “cidade”, associada a uma suposta mudança posterior para “pirata”. Ainda há diversas outras explicações associadas à palavra “vikja” (mover) ou “wikan” (foca), porém tais opiniões são pouco defendidas. Em suma, na maioria das hipóteses sugeridas, há a associação ao mar, levando-nos a diversos nomes que nos remetem a “pirata”, que independentemente da origem, é certamente o significado mais aceito dentre todos os oferecidas (BRONDSTED, 2004, p.31-33).

Como vimos, os guerreiros vikings, assim como os dados etimológicos sugerem, são associados à pirataria, atividade que os fez conhecidos e temidos ao longo de sua Era. No entanto, ainda não é consenso a razão que levou os povos do Norte a se aventurarem a terras estrangeiras por mais de dois séculos. Existem diversas teorias acerca dessas incursões. Uma dessas teorias, defendida por Johannes Steenstrup, é a teoria da superlotação, vinculada a fontes literárias, em que são apresentados relatos que mostram a extensão dos exércitos vikings, ou seja, uma teoria baseada em uma literatura com características bélicas. Contudo, essa literatura não nos remete a números exatos, e supondo que grande parte do povo escandinavo seja guerreira, não sobraria um número significativamente maior de fazendeiros e pescadores entre a população viking. Ou seja, não é viável ou preciso deduzir o tamanho populacional de um povo baseando-se apenas em uma determinada classe (no caso a classe guerreira), sem saber qual percentual ela representaria dentro da população geral. Outra teoria aponta para um grande número de catástrofes climáticas, porém tal teoria apresenta também uma discrepância. Os saqueadores, inúmeras vezes, não estabeleciam colônias nas regiões “conquistadas”, em oposição a isso, voltavam com seus espólios de guerra, incluindo joias, armas e escravos. Outras teorias, porém menos significativas, estariam ligadas a pressões externas (como a que acarretou as Grandes Migrações poucos séculos antes), diferenças sociais e divergências internas (BRONDSTED, 2004, p.21). Todavia, todas essas hipóteses parecem-nos equivocadas se pensarmos no próprio temperamento e nos valores desses habitantes do norte. De acordo com Fritz Askeberg (**apud** LANGER, 2007, p.4), existem motivos mais plausíveis para esses ataques, entre eles expedições políticas, aventuras colonizadoras e penetração comercial. Todas as classificações apresentadas

têm como referência algum acontecimento histórico como o saque do Mosteiro de Lindisfarne (ataques piratas), a conquista da Frísia de Carlos Magno pelo Rei Godofredo (expedições políticas), mas de fato foram motivos colonizadores os que mais são presentes ao longo da Era Viking.

O território pertencente aos povos escandinavos originalmente correspondia à região das atuais “Noruega”, “Dinamarca” e “Suécia”, dividindo assim as tribos escandinavas em três grandes grupos, os quais possuíam seus costumes, características e leis levemente diferentes entre eles. Os daneses estabeleceram um reinado que incluía a atual Dinamarca, parte da Alemanha e províncias de Skåne e Halland, a Noruega mantinha-se dividida em pequenos reinos, enquanto os **svíar** viviam na Suécia e na região báltica, os **götar**.

Na primeira Era Viking, os saques e as incursões eram mais comuns, porém houve colonizações como no caso da Islândia e do principado de Kiev⁶⁸ (em 860). A segunda Era Viking, portanto, é marcada por conquistas, como a da Inglaterra por Cnut⁶⁹, que consolida um império efêmero em todo o Mar do Norte. Nesse período também houve a colonização de regiões da Groelândia e do Canadá (LANGER, 2009, p. 171).

No tocante às expansões e invasões pode-se resumir um quadro comparativo da seguinte forma: os daneses dominaram várias ilhas britânicas, os noruegueses colonizaram as ilhas Faroer, Islândia e Groelândia, e chegaram também ao continente americano por volta do ano 1000 (Canadá). Os suecos voltaram-se para o leste, com ênfase na expansão no Báltico, no início do séc. XIII, e posteriormente, com sua influência mercantil, continuaram sua penetração na Rússia, em direção à Arábia e Bizâncio (BRONDSTED, 2004, p. 25 a 27).

Em suma, podemos afirmar também pelas descobertas em Uppland e Gotland, que os vikings suecos eram os mais avançados, demonstrando várias semelhanças estilísticas com a atual “Suécia” (BRONDSTED, 2004, p. 19). Segundo um relato feito por Adam de Bremen, outra característica dos suecos foi a forma pacífica de encarar os

⁶⁸ Região eslava, atual Bielorrússia, parte da Rússia e Ucrânia. In: <http://historiadarussia.blogspot.com.br>, acesso em 11/06/2013).

⁶⁹ Rei da Dinamarca e Noruega. Assumiu o controle da Inglaterra após a morte de seu pai, Sweyn, em 1014. In: <http://www.britroyals.com>; acesso em 11/06/2013.

outros grupos étnicos, dando grande valor a hospitalidade e considerando os bens materiais como menos significativos perante outros grupos vikings. No tocante a justiça, as únicas acusações que levavam a pena de morte era pilhar um vizinho, manter relações sexuais com a mulher de outro ou estuprar uma virgem (BRONDSTED, 2004, p.209).

Os daneses, por sua vez, segundo Adam de Bremen, destacavam-se na pirataria e pilhagem, adquirindo muitos bens dessa forma, sendo mais apegados a bens materiais do que os outros povos escandinavos, odiando o choro, muitas vezes voltando-se contra seus compatriotas e tendo uma visão radical de justiça, apenas vendo como castigo a escravidão e a morte.

Assim como os suecos, os noruegueses admiravam a simplicidade, e viviam geralmente em harmonia entre si e com os suecos, embora tivessem sido algumas vezes atacados pelos dinamarqueses. Destacavam-se por conseguir viver quase que completamente do gado, utilizando-o como fonte de bebida, comida e vestimenta (BRONDSTED, 2004, p.123).

Para as informações acerca desses fatos (e outros) se mostrarem coerentes foi necessária a busca de vestígios acerca dessas sociedades, e no tocante a isso destacamos a descoberta da antiga cidade de Hedeby, localizada na Dinamarca e destruída pelos eslavos em 1066. A cidade manteve a estrutura das construções, levando os pesquisadores a estabelecerem modelos habitacionais baseados nas evidências. Em resumo, as pesquisas levaram a conclusão de que as moradias escandinavas eram construídas com madeira, algumas com aduelas (pranchas verticais unidas), outras com armações com painéis de taipa, e outras ainda construídas como cabanas de toros. As casas mantinham suas aberturas para a rua, mantendo os celeiros para trás e muitas vezes contavam com lareiras em seu centro. A área de maior frequência do estabelecimento das cidades era a litorânea, uma vez que era favorável ao comércio (BRONDSTED, 2004, p. 102).

Para retratar a cultura e os costumes vikings, é necessário destacar seu transporte, um dos fatores colaboradores na formação do estereótipo viking em suas representações modernas. O transporte viking dá-se em grande parte no mar, salvo no inverno, em que a locomoção terrestre era mais apropriada, para tal sendo utilizados trenós e esquis. Contudo, o meio de transporte que de fato mais caracteriza os vikings são os navios.

Existiam dois tipos de navios: o **Drakkar**, utilizado frequentemente para fins bélicos, por seu formato longo e fino, permitindo navegação em águas rasas. O termo **drakkar** origina-se do antigo nórdico “drakar” (dragão). Em oposição a ele havia o **Knorr**, que era uma embarcação mais utilizada para exploração e comércio, graças ao formato curto e largo. Ambos os navios eram frequentemente ornados com uma réplica da serpente **Jormungand**⁷⁰ na proa (BRONDSTED, 2004, p. 121). Outro transporte viking, que vinha a ser mais do que um simples meio para se deslocar, é o cavalo. O camponês e o guerreiro viking muito o apreciavam, era seu animal favorito dentre todos, sendo muitas vezes enterrado junto a seu dono, como exemplificado na *Egil Saga*⁷¹, quando o protagonista enterra seu pai com seus instrumentos profissionais, armas e seu cavalo.

Quanto à economia, o sistema era baseado em troca. A moeda dos escandinavos não tinha uma real importância para sua economia, era apenas um símbolo de riqueza e, por isso, possuía apenas um valor simbólico. Essa moeda tinha dois padrões, ambos seguindo o modelo da cunhagem de Dorestad⁷², de Carlos Magno (BRONDSTED, 2004, p. 167).

No âmbito da escrita, eram utilizadas as runas. Pode-se afirmar que o sistema rúnico era bastante limitado, mas não deixa de ser valorizado graças a ser o único meio de escrita que traz aos dias atuais informações acerca da cultura viking escrita. O mais antigo alfabeto rúnico germânico registrado é o **Futhark**, criado em meados do ano 200 sob influência romana (direta ou indiretamente), e sendo baseado em um ou dois alfabetos da Europa Meridional, composto de 24 caracteres, com o tempo passando a 16 (número de caracteres existentes durante a Era Viking). Tanto os germanos continentais quanto os vikings acreditavam em uma força mítica nas runas, e graças a isso eram grafadas inscrições em armas, sepulturas e também em ocasiões comemorativas. Outra característica importante é que essas pedras rúnicas eram frequentemente “assinadas” e sempre continham o nome da pessoa a quem a pedra fosse dedicada. Com o passar dos

⁷⁰ Serpente filha do deus Loki com a gigante Angrboda.

⁷¹ *Egil Saga* é uma saga islandesa centrada na vida de Egil Skallagrimsson, o maior de todos os escaldos conhecidos na Escandinávia (BRONDSTED, 2004, P.282).

⁷² Moeda datada do início do séc. IX, antes da destruição da cidade que lhe deu o nome (Cidade de Dorestad). A moeda era bem conhecida e valorizada nas rotas de comércio entre a Frísia e o Norte. Nela estavam grafados “caro dor” e “lus stat” – *carolus dorstat* - (BRONDSTED, 2004, p. 167).

anos e a expansão do cristianismo, várias pedras passavam a apresentar influência cristã (BRONDSTED, 2004, p.188).

A respeito da morte havia dois tipos de funeral: a cremação e a inumação, esta última mais frequente na Dinamarca e em Gotland. Esse rito funerário continha variantes no quesito sofisticação de acordo com a classe do morto. Com a entrada do cristianismo na Escandinávia, o funeral com sacrifícios e acompanhamento de objetos deixou de existir (LANGER, 2009, p. 45).

Mesmo os escandinavos sendo conhecidos prioritariamente pela guerra, o centro da vida nórdica era a família, fazendo com que as decisões de maior importância acerca de um indivíduo fossem tomadas por ela. As turbulências interfamiliares frequentemente eram resolvidas através das **things** (assembléias) como também com duelos combinados, muitas vezes levados até a morte, pagamento de uma multa pela parte culpada quitada em público ou o ordálio (prova por meio de dor física). A família também era responsável por todo o suporte dos membros, como crianças, idosos e doentes, assim como também era encarregada de vingança a favor de qualquer membro familiar. A educação formal era desconhecida, porém os **skalds** eram encarregados de ensinar as antigas narrativas às crianças, que, além disso, brincavam com bola, espadas de madeira e com jogo de tabuleiro. Elas também eram, desde pequenas, encarregadas de diversos tipos de trabalhos domésticos, que gradativamente aumentavam de acordo com a idade e o sexo. Na aristocracia, por exemplo, o menino aos 13 anos era chamado para atuar na política ou na guerra. No caso da mulher, após o casamento ela deixava para trás as relações diretas com a antiga família, passando então a cuidar das crianças, doentes e idosos, assim como se tornava também responsável pela arrumação e limpeza do novo lar, e perante a ausência do marido, a esposa era a encarregada da ordem e autoridade doméstica (o símbolo para isso era um molho de chaves preso ao cinto). As mulheres vikings podiam inclusive trabalhar na defesa da casa, mas diferentemente das mulheres celtas, elas não batalhavam, salvo no caso citado.

O casamento era arranjado pelos pais dos noivos, porém poderia haver a negação por ambas as partes. O processo, assim como hoje, é dividido em dois momentos: o noivado e o casamento. Durante o noivado, a guarda jurídica da mulher ficava com o irmão ou com o pai, passando então, após o casamento, para o marido, que tinha uma grande autoridade perante a esposa, podendo matá-la, se ela praticasse adultério (como

também o amante), e inclusive matar o bebê, que tinha seu destino totalmente dependente do pai, levando em consideração que, na época pagã, o pai tinha direito perante a lei a forçar o aborto ou abandonar o bebê em bosques. Contudo, a esposa tinha o direito de solicitar divórcio, ter propriedades e bens legais, e perante a morte do marido podia tornar-se poderosa através da herança adquirida (LANGER, 2009, p. 173-177).

Quanto à classificação social escandinava, tem-se como uma das principais fontes de estudo o poema *A Canção de Rig*⁷³, segundo a qual haveria três grupos sociais, sendo eles o servo, o camponês e o nobre. Acima de todos estava o chefe/rei (**konungr**), o chefe militar, religioso e administrativo. Anteriormente, o rei era escolhido por votação entre os nobres, mas com uma crescente importância da monarquia o título começou a ser passado hereditariamente (BRONDSTED, 2004, p. 223). Logo abaixo do rei havia os outros nobres, e os únicos que votavam na escolha do representante eram os aristocratas (**jarls**), com seus cargos passados hierarquicamente. Entre os nobres havia os chefes locais (**lendrmaðr e godhar** – esse último título utilizado apenas na Islândia). Logo abaixo estavam os homens livres, fazendeiros, comerciantes, pescadores, etc. (**karls**). Dentre as demais responsabilidades, além do trabalho, estes consistiam também em reservas para combate. O lugar mais baixo da pirâmide era ocupado pelos escravos (**thrall**). Os escravos na Escandinávia não possuíam nenhum tipo de direito, nem o direito sobre suas vidas, sendo mortos por qualquer motivo pelos donos. Mesmo havendo esse quadro quanto à divisão das classes, juridicamente existiam somente duas: os homens livres, que eram os que podiam participar das **things** e os não livres, que se resumem aos escravos. Contudo, a estrutura social não era rígida, podendo haver mobilidade. Havia casos de escravos tornarem-se livres e fazendeiros passarem a aristocratas (LANGER, 2009, p.171-173). Na *Saga de Egil*, assim como em outras sagas, a profissão de ferreiro destaca-se entre os **karls**. Em uma passagem, quando o pai do protagonista morre, é enterrado com seus instrumentos de trabalho, que, de acordo com descobertas na Noruega, seriam martelos leves e pesados, tenazes com cabeça curta ou retas, limas, cinzel, tesouras e bigornas (BRONDSTED, 2004, p. 102-103).

⁷³ *Rígsþul: A Canção de Rig, texto pertencente à Edda Poética.*

Quanto à classe dos guerreiros, havia duas de destaque, que formavam a elite. Eram elas os **berserkers** e **velheidnar**⁷⁴. Na *Ynglinga Saga*, Snorri fala dos guerreiros vikings sendo inspirados pela fúria de Odin e sendo agressivos, enquanto a **berserker ganger** (comportamento frenético dos bersekers) estava com eles:

“Odin podia ocasionar que em batalha seus inimigos fossem acometidos de cegueira, surdez ou terror, a ponto de suas armas não cortarem melhor do que varas; enquanto que seus homens recusavam-se a usar armaduras de malha e lutavam como cães loucos ou lobos, batendo seus escudos; eles tinham a força de ursos ou touros. Matavam o inimigo enquanto que nem fogo e nem ferro os impressionavam” (BRONDSTED, 2004, p. 101).

Os **berserkers** foram essenciais para o sucesso dos vikings nos embates durante a Idade Média, e muito antes da Era Viking, um cronista chamado Tácito já mencionava guerreiros entre os germanos com tais características. Vários estudos já foram realizados para explicar a razão do comportamento dessa elite guerreira, associando-o a utilização de alucinógenos, ao culto a Odin e ao êxtase associado à metamorfose xamânica em animais (LANGER, 2007, p.45).

“os homens de Odin avançam para as frentes sem armaduras, onde tão loucos como cachorros ou lobos, mordem seus escudos, e são tão fortes quanto ursos ou bois selvagens e matam pessoas com um golpe, mas nem o ferro nem o fogo os detêm” (Saga dos Ynglingos, séc. XIII; **apud**: LANGER, 2007; In: *Desvendando a História* 3, p. 45)

Como valorização do guerreiro, muito valorizado na sociedade viking, podemos por em destaque a complexibilidade do ritual funerário (ritual da **náb jagir**) narrado pelo cronista árabe Ibn Fadlan⁷⁵: os olhos, bocas e narinas são fechados por uma mulher idosa denominada “anjo da morte”, que lavava o morto e vestia seus trajes fúnebres. O corpo já arrumado era posto num navio com riquezas e neste havia sacrifícios. Os

⁷⁴ **Berserkers** e **Velheidnar**: Também chamados de peles de urso e peles de lobo, respectivamente, caracterizavam-se por lutarem agressiva e ofensivamente sem proteção. Acredita-se que esse estado fosse alcançado através de alucinógenos e bebidas alcoólicas. Tanto os **Berserkers** quanto os **Velheidnar** eram fanáticos adoradores de Odin. Nas sagas são vistos como portadores de poderes sobrenaturais. (LANGER, 2009, p. 180).

⁷⁵ Ibn Fadlan: explorador árabe, conhecido por narrar os ritos funerários do chefe dos Rus (vikings da área do Volga, atual Rússia), em 922 (LANGER, 2009, p. 47).

escravos eram perguntados se gostariam de se juntar ao morto. O cronista narra que presencia uma voluntária que aceita o convite. Essa haveria de ter relações sexuais com vários guerreiros numa espécie de “festa de despedida” do morto. Depois dessa “festa”, a escrava era assassinada no navio pelo “anjo da morte”. Finalmente, um parente do morto atea fogo em todo o conjunto fúnebre (LANGER, 2009, p. 47).

Quanto ao seu armamento, qualquer homem livre poderia usá-lo, porém apenas os **jarls** recebiam o devido treinamento, sendo instruídos no manejo das armas desde crianças.

A espada era o principal instrumento bélico utilizado pelos escandinavos. Além da utilização constante no combate, ela é símbolo de poder e da classe social a qual seu dono pertencia (LANGER, 2009, p. 178). Outro instrumento utilizado pelos vikings eram as facas curtas de combate, não apenas sendo usadas como armas, mas também tendo uso frequente no dia a dia, empregadas para pequenos afazeres domésticos. Eram constituídas por apenas um lado cortante e o cabo de madeira, sendo utilizadas inclusive por mulheres (BRONDSTED, 2004, p. 100). A lança é outro exemplo de arma usada pelos escandinavos, utilizada mais frequentemente para arremesso, porém anteriormente como arma de suporte. Embora marginalizados pela literatura, o arco e flecha foram decisivos em algumas batalhas, sendo em sua maioria marítimas. Graças a associações modernas, a arma mais associada ao guerreiro viking é o machado, porém seu uso é mais frequente na pirataria à frente de batalha. Era muito usado na 1ª Era Viking por ter seu custo baixo e servir também para agricultura. (LANGER, 2009, p. 179). Uma razão apontada por Brondsted para o machado ser o item bélico de maior associação aos vikings é o fato de outras armas já caracterizarem outros povos europeus (BRONDSTED, 2004, p. 99).

Quanto à defesa, destaca-se o elmo, diferente dos apresentados normalmente na modernidade. Em oposição a isso, eram básicos e sem chifres. O escudo era feito com madeira e com uma saliência de metal no centro, medindo cerca de 1 metro de diâmetro (LANGER, 2009, p. 180).

Embora os vikings sejam considerados piratas e bárbaros, eles possuíam a sua disposição uma organizada e calculada noção estratégica, sendo posta em prática nos momentos que antecederiam as batalhas, dando-lhes assim vantagens em momentos decisivos em meio aos prélios.

As marchas de incursões eram divididas em três partes: o contingente mais numeroso localizava-se na retaguarda; diversas tropas nas laterais eram encarregadas da procura de meios de sobrevivência (tais como alimentos, água e dinheiro); e na frente iam os líderes que guiavam a marcha (LANGER, 2009, p. 183).

A utilização do fogo para levar abaixo fortalezas e acampamentos inimigos era frequente dentre os nórdicos, desnorteando e desorientando assim os adversários. Existia também outra artimanha dos povos escandinavos que era semelhante à infiltração: um pequeno grupo distanciava-se da sua terra de origem e já fixado em um território ocupado, pilharia e destruiria com ação rápida e precisa. Havia a ocorrência de infiltração, porém voltado para influências na política, o que muitas vezes se dava em formas de casamentos e união de casas. Contudo, o modelo padrão era a guerra aberta: o rei enviava diplomatas para fazerem acordos e ao mesmo tempo trabalharem como espões. Com seu retorno, eram decididas e estudadas as estratégias de acordo com as informações trazidas, como o tipo de território e organização social do inimigo. Basicamente havia uma ordem a ser seguida: assumir o território inimigo, queimar a capital, dispersar o exército, modificar o governo, efetuar uma rendição e executar publicamente o rei inimigo. Com isso, vemos a existência de um modelo estratégico oposto ao estereótipo “bárbaro”, que visa à brutalidade e à força (LANGER, 2009, p. 180-182).

Para os guerreiros nórdicos, o culto a Odin ou a Thor era essencial, fundindo assim as qualidades marciais com as do deus da guerra, morte e poesia. Eram guiados pela força e coragem excessiva inspirada pelos deuses (*übermuot*). Tinham uma estratégia calculada, evitando combate com exércitos mais poderosos. Defensivamente, utilizavam o “testudo” (semelhante a “tartaruga” dos romanos), que se baseava em vários escudos unidos, concretizando assim uma sólida defesa, para isso, lançando mão de formações circulares e múltiplas. Em início de batalha, as lanças eram atiradas, assim como também flechas, vindo depois os guerreiros de assalto, com espadas e machados (LANGER, 2009, p. 183-184).

Embora a história nos apresente vários fatos sobre os vikings, outra valiosa fonte de informações são as sagas. Define-se saga como um gênero literário, caracterizado como narrativas em prosa, geralmente com origem islandesa, transcritas a partir do século XII. Narravam-se nelas história de antigos reis, heróis lendários e dos primeiros

colonizadores, mantidos oralmente ou em alguns escassos registros escritos, como no caso de *O Livro dos Islandeses*⁷⁶ e *O Livro das Tomadas de Terra*⁷⁷.

As sagas destacam-se atualmente como umas das mais valiosas fontes para os estudos acerca da cultura nórdica, pois em seu **corpus** registram-se importantes aspectos culturais e religiosos. Frequentemente, essas narrativas são contadas em uma linha tênue entre a história e a ficção, muitas vezes provocando confusões. A etimologia da palavra refere-se a “o que se diz”, vindo do gótico “saega”, ou também vindo do islandês “segja” (dizer, contar) (MOOSBURGER, 2009, p.20).

Esses textos em caráter épico, contendo uma narrativa factual e rápida, descrevem atos relacionados a um personagem central, valorizando sua honra e coragem. Assim como as epopeias gregas, as sagas originalmente eram transmitidas oralmente, e também narravam um passado heroico de fundo unitário, fundador e espelho para a constituição de uma identidade cultural. As sagas em prosa, como já dito, provavelmente foram inspiradas nesses poemas mais antigos de base oral e que serviram como uma fonte literária para os autores dessas obras (hoje todos desconhecidos), os quais se preocupavam não apenas com o fato histórico, como também com o entretenimento e a capacidade de comover.

No tocante ao carácter temático das obras, não eram apenas os islandeses a serem tratados. Havia um grande grupo de sagas de reis, sagas que contam histórias de santos, bispos e também sagas de cavaleiros (**Riddarasögur**), mostrando um contexto europeu e bretão, muitas vezes importadas e traduzidas. Um estilo de saga que merece o mesmo destaque são as sagas míticas e lendárias (**Fornaldarsögur nordurlanda**, as sagas dos tempos antigos da terra do norte), em que se encaixa a *Volsunga Saga* (MOOSBURGER, 2009, p. 21 e 22),

Como podemos constatar, o ideal bélico mantinha-se sempre presente na cultura escandinava, como exemplificados na história, etimologia e religiosidade. No entanto, a cultura que se estendeu no norte da Europa conta com uma vasta produção narrativa, artística e religiosa, formadora de uma identidade cultural una entre as diferentes tribos

⁷⁶ Escrito por Ari Thorgilsson no séc. XII.

⁷⁷ **Landnámabók**, de autor anônimo, juntamente com *O Livro dos Islandeses*, é uma valiosa fonte para o estudo da história da colonização islandesa e ambos sinalizaram o início da tradição literária das sagas.

vikings. O modelo de guerra organizado, sua estratégia e a valorização do espírito guerreiro proporcionaram sucesso em várias batalhas durante o medievo, desmentindo a concepção moderna, disseminadora de equívocos acerca desse povo, associando-o à desordem e falta de estratégia e liderança, além de outras falaciosas concepções, assimilando-os à barbárie e ausência de produção artística. O trabalho interdisciplinar, que aqui sucintamente se encerra, demonstra exatamente isto.

Bibliografia

ANÔNIMO Séc. XIII. *Saga dos Volsungos*. Tradução de Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Hedra, 2009.

BRONDSTED, Johannes. *Os vikings: História de uma fascinante civilização*. Tradução de Mercedes Frigolla & Claudete Água de Melo São Paulo: Hemus, s/d.

GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Vikings*. Tradução de Carlos Nougé. Barcelona: Folio, 2006.

LANGER, Johnni. *Deuses, monstros e heróis: Ensaio de mitologia e religião viking*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2009.

_____. *História e Sociedade nas Sagas Islandesas: Perspectivas Metodológicas*. Alétheia - Revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo. Vol. 1, 2009

_____. Erfi: *As Práticas Funerárias na Escandinávia Vikings e Suas Representações*. Brathair - Revista de Estudos Celtas e Germânicos, Vol. 5, No 1, 2005.



DUAS FORMAS DE AMAR NAS EXPRESSÕES DO MISTICISMO GERTRUDES VON HELFTA E MARGUERITE PORETE

Lygia de Carvalho Teixeira⁷⁸

Resumo:

Durante os séculos XIII e XIV encontram-se elementos sócio-históricos que permitem uma melhor compreensão dos papéis atribuídos a mulher dentro de uma ótica eclesiástica. No tocante a uma postura religiosa, a relação com Deus poderia ser alcançada através do hábito de monja ou da atitude laica de uma beguina. Essa pesquisa procurará tratar, a partir de uma perspectiva da História Comparada (THEML & BUSTAMANTE, 2004), baseada nos textos literários, de um aspecto das vivências espirituais de Gertrudes von Helfta (monja, século XIII) e Marguerite Porete (beguina, século XIV) com foco na **unio mystica**, conceito norteador do misticismo em terras germanófonas, em que a procura por Deus unia duas formas de experiências pessoais com o sagrado.

Palavras-chaves: misticismo – unio mystica – mulheres religiosas

Abstract:

During the thirteenth and fourteenth centuries there are socio-historical elements that permit a better understanding of the roles assigned to women within an ecclesiastical perspective. With regard to a religious stance, the relationship with God could be achieved through either the habit of a nun or a secular attitude of a Beguine. This research, which is in its initial stage, seeks to address, from the perspective of the Comparative History (theml & BUSTAMANTE, 2004), based on literary texts, one aspect of the spiritual experiences of Gertrude von Helfta (nun, thirteenth century) and Marguerite Porete (beguine, XIV century) with a focus on the unio mystica, guiding concept of mysticism in German-speaking lands, where the search for God united two forms of personal experiences with the sacred.

Keywords: mysticism – unio mystica – religious women

⁷⁸ Aluna do oitavo período de Letras Português-Alemão pela UFRJ. Membro do NIELIM (Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média).

1. INTRODUÇÃO: A ESPIRITUALIDADE MÍSTICA NA BAIXA IDADE MÉDIA

O século XIII foi um período bastante difícil para a população europeia, devido à pobreza considerável existente nas cidades e a má distribuição do dinheiro, concentrado na mão de poucos,

É certo que o século XIII foi um período de transformações sociais. Todavia, o desenvolvimento econômico não trouxe apenas benefícios; nesse período observamos o aumento do número de pobres. Nas cidades, inúmeros eram os que não conseguiam trabalho, bem como os que não obtinham recursos suficientes para se manter. (NASCIMENTO, 2004, p. 81).

No caso do Sacro-Império, este passava por um período sem um imperador reconhecido pela Igreja, uma figura centralizadora, sendo o poder então dividido entre reis, príncipes e nobres feudais, causando um clima de instabilidade e insegurança nos territórios a ele pertencentes. Agravando ainda mais o problema, a Europa passava por um período de ameaça com a manutenção do reino muçulmano na região da atual Espanha. Havia em toda Europa ocidental um clima de pessimismo no ar.

A população européia, de uma forma geral, encontrou refúgio na religião, pois a Igreja tornara-se um polo centralizador da vida de então. No século XIII, surge um movimento que se estende durante toda esta centúria, desdobrando-se até o início do século XIV, o misticismo⁷⁹.

No entanto, como aponta Vauchez (VAUCHEZ, 1995, p.149), “um dos aspectos mais originais da espiritualidade ocidental no século XIII é, com certeza, o lugar ocupado pelas mulheres, o que constitui uma novidade”. Muitas mulheres viram na religião na busca do encontro com o Divino, na união com Jesus, uma forma de expressar sua palavra, já que viviam socialmente sob o controle do homem e da Igreja.

2. AS ORDENS FEMININAS NO SÉCULO XIII

De um modo generalizante, as mulheres estavam divididas em polos opostos de exemplos: de um lado Maria, mãe de Jesus, símbolo de pureza e virgindade, e por outro

⁷⁹ Misticismo (do grego *μυστικός*, transliterado *mystikos*, "um iniciado em uma religião de mistérios") é a busca da comunhão com uma derradeira realidade, divindade, verdade espiritual ou Deus através da experiência direta ou intuitiva. (In: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Misticismo>, acesso em 8 de agosto de 2012)

lado, um exemplo negativo, Eva, a mulher pecadora que lançou o pecado no mundo. No século XIII, podemos ver que uma figura intermediária surge e insere dentro da sociedade outro exemplo, de uma mulher arrependida, pecadora, que encontra ao lado de Jesus o perdão, Maria Madalena. As mulheres casadas, viúvas, ou até mesmo prostitutas veem essa mulher como uma “igual”, pois embora pecadora, encontra perdão e conforto ao lado de Cristo, como aponta o trecho a seguir:

Através dessa figura transgressora em tantos aspectos, ficava derrotado o tema, tradicional na espiritualidade monástica, da assimilação entre virgindade e perfeição: Madalena não mostrava, com seu exemplo, que a integridade física tinha menos importância, na perspectiva da santificação, do que a virgindade espiritual reconquistada pela prática da penitência? (VAUCHEZ, 1995, p. 150)

Em um postulado feminista, que defende uma nova perspectiva de uma mulher arrependida que segue Jesus Cristo como uma verdadeira apóstola, Chris Schenk defende que Maria Madalena foi “uma líder feminina que entendeu a missão de Jesus melhor do que os discípulos homens”.⁸⁰

Por conseguinte, devido a entrada desse novo modelo a ser seguido, as mulheres que não tinham os hábitos de ordens passaram a se identificar mais com os preceitos do cristianismo e sua atuação cresceu muito em toda Europa, principalmente na região renana, pertencente ou não ao Sacro-Império e na atual França. Durante o século XIII, a eclosão desse movimento foi controlada, já que grande parte das mulheres vivia em mosteiros femininos, sob a ordem de algum bispo, ou seja, sob o controle masculino. No entanto, no século XIV, a participação feminina toma proporções que saem do controle da Igreja, com a entrada de leigos e pessoas que não estavam associados a nenhuma ordem.

Apesar do movimento beguinal⁸¹ também estar presente no século XIII, só realmente no século XIV este último toma forma e começa a ameaçar a hegemonia hierárquica da Igreja católica. Era necessário reprimir o movimento beguinal, o qual

⁸⁰

In: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505130-mariademagdalagrandeapostoladosapostolosentrevistaespecialcomchrisshenk>, acesso em 7 de outubro de 2012

⁸¹ O movimento beguinal também teve a participação de homens, chamados de begardos. Pela definição de Schwartz, beguinhas “não eram nem monjas nem seculares. Viviam em residências privadas chamadas **beguinages** e levavam uma vida de pobreza e contemplação, embora não fizessem votos formais e eram livres para abandonar sua condição” (In: SELLS (2001) **apud** SCHWARTZ, 2008, p.18).

contava com a participação de homens e mulheres (begardos e begunas)⁸². Portanto, é necessário estabelecer uma diferença entre as mulheres que seguiam uma ordem e as mulheres que viviam numa vida “semi-religiosa”, chamadas usualmente de begunas. Na definição de Vauchez (1995, p. 153), “as begunas não pronunciavam votos, deslocavam-se livremente e podiam voltar ao mundo a qualquer momento, quando quisessem.” Ou seja, as begunas eram livres da obediência a uma ordem monástica, podendo ser viúvas ou escolher a vida solitária e reclusa fora dos mosteiros femininos da época. Algumas begunas viviam em casas também conhecidas como begunarias, praticando a caridade, humildade, auxílio e conforto espiritual para as camadas populares. O ponto crucial na diferenciação entre begunas e monjas reside no fato de que as monjas, uma vez dentro de uma ordem, não podiam sair a menos que fossem expulsas, conforme corrobora Vauchez, ao afirmar que “uma vez admitidos em uma Fraternidade, não podiam sair, exceto para entrar no convento ou no mosteiro, a menos que fossem expulsos por má conduta”. (Vauchez, 1995, p. 153)

Era melhor para a Igreja a restrição desse movimento feminino que acabou por eclodir em regiões da Europa, já que este tomara tal proporção que algumas mulheres possuíam maior entendimento da Bíblia que os homens e outras liam e escreviam nas línguas vernáculas e não no latim, possibilitando assim um maior acesso de leigos aos “mistérios” do Cristianismo, o que propiciaria novas releituras do sagrado cristão, prejudicando assim a influência dominante da Igreja sobre a população.

Com vistas à eliminação desse perigo foi necessária a repressão ao movimento. Essa repressão ocorreu mais fortemente no século XIV:

A despeito da aceitação e crescimento da espiritualidade das leigas no período por nós estudado, verificamos que esta realidade será alterada a partir do século XIV, quando cresceu a polêmica sobre tais práticas. Este questionamento foi deflagrado na medida em que tais mulheres intensificaram suas práticas proselitistas, bem como seu envolvimento com questões teológicas. Assim, paralelamente à permissão de novas manifestações religiosas, vemos surgir um movimento de controle da religiosidade feminina por parte da Igreja. (In: NASCIMENTO, 2004, p.146)

⁸² A origem do termo beguina é imprecisa. Saskia Murk-Jansen [1998, p. 26], por exemplo, afirma que o termo pode ter vindo dos albigenses e que a palavra era empregada tanto para designar as ortodoxas quanto as mulheres heréticas que tinham uma vida similar. Já Alcuin Mens [1944, p. 409-427] defende que o nome beguina seria derivado da roupa cinza que elas geralmente usavam. André Vauchez [1995, p.121] e Jacques Le Goff [2001, p. 30] afirmam que a palavra está associada ao padre Lambert le Bègue (1177) da província belga de Brabante, que incentivou mulheres leigas a viverem na caridade, ascetismo, pobreza voluntária e castidade. (In: NASCIMENTO, 2004, p. 3)

No entanto, temos já no fim do século XIII uma prévia da repressão forte ao movimento beguinal que ocorreria no século XIV. Um primeiro caso de um processo inquisitório iniciou-se em 1290 com a publicação do livro *Le miroir des âmes simples et anienties et qui seulement demeurent em vouloir et desir d'amour*” (O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor) de autoria de Marguerite Porete, que sofreu processo inquisitório. O conteúdo do livro e a publicação do mesmo em língua vulgar e não em latim também fizeram parte do libelo acusatório contra ela. Foi a primeira mulher a ser queimada por heresia⁸³, apesar de seu texto não conter tantas ideias inovadoras e subversivas⁸⁴. A lírica de Porete é influenciada pela teologia negativa e por autores como Dionísio Aeropagita e Agostinho.

É importante apontar que Marguerite Porete foi uma das primeiras mulheres místicas a escrever em língua vernácula, possibilitando assim um maior entendimento não apenas dos eruditos sobre a *unio mystica*, como também dos leigos. Podemos começar, a partir do acima exposto, a entender um dos motivos da sua condenação por um grupo de homens e mulheres eruditos que seguiam uma ordem, embora o movimento não representasse uma ameaça a soberania da Igreja Católica. No entanto, quando Porete abre o espaço para um entendimento maior laico sobre o conceito que ela defendia, a própria *unio mystica* e por consequência, a teologia negativa⁸⁵, sua atitude incomodou a instituição eclesiástica, porque atacava os dogmas da Igreja.

Porete foi levada a fogueira em 1310 junto com sua obra, tendo sido o primeiro caso de uma mulher “beguina”⁸⁶ levada a Inquisição.

⁸³ De acordo com Schwartz (2011, p. 63) é o primeiro caso de condenação por heresia na França.

⁸⁴ É considerada subversiva pela Igreja, no entanto “a obra de Marguerite Porete está apoiada na tradição do neoplatonismo cristão cuja referência é Agostinho.” (In: MARIANI, 2011, p. 61)

⁸⁵ Teologia negativa é uma teologia que tenta descrever Deus, o Divino Bem, pela negação, para falar apenas em termos daquilo que não pode ser dito sobre o ser perfeito que é Deus. (In: http://pt.wikipedia.org/wiki/Teologia_negativa, acesso em 26 de julho de 2013)

⁸⁶ É discutível afirmar Marguerite Porete como sendo uma beguina, pois de acordo com Silvia Schwartz, “não há como afirmar com certeza que a autora tenha sido uma beguina, no sentido clássico do termo, mas é correto dizer que ela manteve ao longo da vida um ‘estilo de vida beguine, de mendicância e errância’.” (SCHWARTZ, 2008, p.30)

3. MISTICISMO: PEQUENA DEFINIÇÃO

O misticismo cristão teve como principal difusor Mestre Eckhart, a partir disso é preciso fazer uma breve introdução⁸⁷ sobre sua vida e como sua obra afeta diretamente a *unio mystica* e as místicas analisadas neste trabalho.

Nasce Mestre Eckhart na Turíngia em Tambach em 1260 e ingressa na ordem dominicana em 1274 em Erfurt, exercendo inúmeros cargos eclesiásticos na “Alemanha”⁸⁸. Em 1300 recebe um cargo importante como vigário da província de Turíngia. No entanto, decide pregar seus sermões em sua língua vernácula, o alemão, e não em latim. Vive uma época em Paris morando na mesma casa que o inquisidor de Marguerite Porete, “beguina” analisada neste trabalho, sendo influenciado por sua obra a partir de evidências e semelhanças entre as obras.

Em 1326, inicia-se um processo contra Eckhart, acusado de heresia e por propagar sua mensagem no idioma alemão.

O próprio Eckhart possui as características que Bergson⁸⁹ considera plenas para um místico. A temática da mística eckhartiniana é a ação, e sua vida foi coerente com o que pregava. O período que o mestre morou na Alemanha, foi um dos períodos mais turbulentos da história daquele país. Ocorriam terremotos, peste negra, enfim, crises religiosas, políticas e ideológicas. Porém Eckhart não se abalava, pois sua mística era dinâmica⁹⁰ e livre para atuar no mundo. O mestre foi um dos primeiros difusores da língua alemã. Além de seus sermões serem realizados em latim como era de costume, também eram feitos na língua alemã e direcionados às classes inferiores. Exerceu vários cargos como professor, vigário, prior e assumiu funções administrativas diversas. Sempre viajou por longas distâncias e fundou vários conventos de irmãos e irmãs. (SEVERINO, 2006, p.3)

Com a grande influência exercida por Mestre Eckhart no misticismo, temos um exemplo de como ele acredita que a experiência mística não é apenas de contemplação. Ela precisa estar presente no mundo em que vive, pois só assim estará vazio de si e aberto para Deus.

⁸⁷ Todas as informações sobre a vida de Eckhart foram retiradas do resumo “Vida sem porquê em Mestre Eckhart: Desprendimento e cotidiano” de Amanda Viana de Sousa (apud McGINN, 2011, p. 14)

⁸⁸ Não se pode denominar a região em que viveu Mestre Eckhart de Alemanha, já que era ainda “Sacro Império Romano-Germânico”.

⁸⁹ Bergson foi um filósofo francês que considera o misticismo uma oposição ao cientificismo, evolucionismo, materialismo e pragmatismo. (In: SEVERINO, 2006, p. 1)

⁹⁰ Religião dinâmica diz respeito a dois tipos de estruturas de religião defendidas por Bergson, a religião estática e a dinâmica. A segunda opção seria o próprio misticismo. (In: SEVERINO, 2006, p. 2)

A mística que foi vivida por Eckhart não era aquela que expressa a experiência de êxtase, embora concorde que possa ocorrer, mas é uma mística dinâmica, cujo objetivo é a libertação dos oprimidos e o encontro com Deus em todos os momentos e ocasiões deste mundo. Eckhart acredita que este encontro com Deus se dá não somente quando estamos voltados para Deus, pois aí existe nossa vontade, e para que Deus se faça presente devemos estar vazios de nosso querer. O cotidiano é o que mais nos coloca próximos de Deus, pois enquanto estamos ocupados com nossos afazeres deixamos nossa alma vazia e disponível para que Deus entre. (SEVERINO, 2006, p. 4)

Foi influenciado pela teologia negativa de Dionísio de Aeropagita e também pela mística renana⁹¹, do mesmo modo que por Marguerite Porete. Na passagem: “*Quem não entender este discurso, não se preocupe em seu coração. Enquanto o homem não estiver à altura dessa verdade, não entenderá o discurso. Mas não deixa de ser uma verdade desvelada que veio imediatamente do seio de Deus*” (GRAM **apud** SOUSA, 2011, p. 18), podem ser depreendidas relações com as palavras de Porete, quando esta diz que apenas aqueles com brasão de nobreza poderão entender seu texto.

A *unio mystica* é o próprio encontro da alma individual com o Divino, Deus, conforme citado por Nascimento (2004, p.3):

Caroline Bynum, por exemplo, afirma que a união mística era o principal elemento da espiritualidade das beguinhas, na medida em que legitimava tal religiosidade e enfatizava Deus como acessível em íntima união e compreensível em imagens humanas.

A mística cristã é caracterizada pelo encontro, a união com Deus, e através disso pode-se perceber pontos comuns entre as místicas como Gertrudes von Helfta, Marguerite Porete e Hildegard von Bingen. Ceci Baptista (**apud** MARIANI, 2011) acredita que a mística é marcada por uma imediatez mediada⁹². A autora caracteriza três momentos da mística, a saber,⁹³ o primeiro é de ruptura com o mundo material, o

⁹¹ Movimento místico que teve maior presença na região do Reno, por isso o nome “renana”

⁹² “Não é a substância de Deus que toma o lugar da nossa substância, mas em Cristo, a nós é comunicado um dinamismo, uma faculdade de ação, mas somos nós que agimos.” (**apud** MARIANI, 2011, p.58)

⁹³ “A tradição mística vai descrever esse processo distinguindo nele primeiramente um momento de ruptura, no qual o místico, atendendo ao chamado para transcendência, fascinado pela visão do Absoluto, começa a despojar-se de tudo que o segura atado à imanência, de tudo que nesse mundo parece oferecer segurança, de todos os seus amores e apegos, tudo se dissolve em nada. No bojo desse processo, um segundo momento é o do encontro. Esse é o momento em que se tem, testemunham as narrativas, uma espécie de sentimento de toda a realidade, a percepção de tudo em relação a esse Absoluto amoroso de onde tudo vem e para onde tudo vai. Outro momento é o da reconciliação universal, quando tudo o que se dissolveu em nada é devolvido e o místico, de posse da liberdade perfeita adquirida nesse processo, pode

segundo momento é o encontro no qual há os relatos e narrativas e o último momento é o da reconciliação universal.

Uma outra forma de se falar de Deus nesta fase da Idade Média é decorrente da poesia trovadoresca, já que há elementos em comum entre ambas. Pode-se observar que há uma ligação entre o caminho encontrado para falar de Deus e a poesia trovadoresca, pois é um amor que não consegue ser saciado, um amor tão profundo e incondicional. A própria Marguerite Porete em seu *Mirouer* possui uma personagem, Amor Cortês. Encontramos outras mulheres trovadoras do sagrado, como aponta Ceci Batipsta [IHU Online(2011 (ANO XI, nº385): p. 59 19/12/2011)]: “*Mulheres trovadoras de Deus: Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Beatriz von Nazareth, Hadewijch de Antuérpia, Marguerite Porete.*” Essas mulheres, não encontrando outros meios de expressar em narrativas seus encontros, acabam por fazê-lo através da literatura e da música, como, no caso da música, Hildegard von Bingen com 77 peças, como *Symphonia armonie celestium revelationum, Ordo virtutum, Litterae ignotae, Língua ignota*⁹⁴.

4. GERTRUDES VON HELFTA

Gertrudes von Helfta⁹⁵, mais conhecida como **Die Grosse** (A Grande), nasceu na Turíngia em 6 de janeiro de 1256, tendo sido acolhida no mosteiro de Helfta em Eisleben pela Abadessa de Hackeborn. Lá recebe os ensinamentos da palavra de Deus e também uma formação literária, filosófica e musical, porém nenhum cargo relevante. No ano de 1281, a monja tem a primeira experiência mística, um encontro com Jesus. A partir daí desenvolve suas experiências ao lado de outras mulheres místicas que viveram no mosteiro, como Mechthild von Magdeburg e Mechthild von Hackeborn.

Pode-se encontrar a experiência e as visões da monja no livro *Legatus divinae pietatis*⁹⁶, escrito pela própria e com o auxílio de Mechthild von Hackeborn. O *Legatus*

amar o mundo com amor incondicionado, absolutamente gratuito, amar o mundo como ele foi amado pelo Verbo Encarnado.” (apud MARIANI, 2011, p.58)

⁹⁴ In: http://pt.wikipedia.org/wiki/Hildegarda_de_Bingen, acesso em 23 de julho de 2013

⁹⁵ Manteremos em nosso artigo a forma original em médio-alto-alemão do nome da monja, Gertrudes von Helfta.

⁹⁶ Em inglês, *Herald of Divine Love* (Arauto do Amor Divino), tradução própria.

é composto por cinco livros que se referem ao processo de libertação do corpo humano, ou seja, do egoísmo, da miséria, de todas as coisas que prendem o homem ao mundo e, a partir da libertação, a transformação da alma para se unificar com o Divino. Na obra de Gertrudes, o livro I descreve instruções para o encontro místico, composto de orações e rituais a serem seguidos:

Renovareis em seguida o sinal da cruz sobre vossa fronte e vosso peito e direis: Em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo. Ó meu Amor crucificado, dulcíssimo Jesus! Fazei o sinal de vossa cruz sobre minha fronte e sobre meu coração a fim de que eu viva eternamente sob vossa proteção. Dai-me uma fé viva no cumprimento dos preceitos celestes; dilatai meu coração para que corra na estrada de vossos mandamentos; fazei que meu procedimento seja tal, que mereça tornar-me templo de Deus e morada do Espírito Santo. Amém. (HELFTA, 2003, p.122)⁹⁷

No livro II é relatada a sua experiência de se entregar a Deus, sendo o capítulo composto por orações e responsos, e o tratamento de Jesus como esposo⁹⁸.

Ó Amor sincero, uni-me a vós; ofereço-vos novamente minha castidade, a vós, todo encanto e doçura. Esposo cuja convivência é cheia de consolações. A vós renovo o voto de obediência; pois vosso amor paterno me seduz, vossa bondade e suavidade me atraem. (HELFTA, 2003, p. 135)

No trecho encontramos características do amor cortês presente na poesia trovadoresca⁹⁹.

O livro III é marcado pela consagração virginal (WÖRRIGEN, 2003, p. 66), composto de ladainhas, orações, responsos, hinos e o convite de Jesus (amor) à alma: “*Se queres pertencer-me, minha querida pomba, é preciso que tu me ames com ternura, com sabedoria e força; provarás então as consolações que te prometo.*” (HELFTA, 2003, p. 140).

O livro IV é marcado pela profissão monástica, conhecido como a consagração virginal. Gertrudes renova sua profissão religiosa, afirmando:

⁹⁷ Tradução de Úrsula Wörrigen.

⁹⁸ Observa-se nas místicas o tratamento de Cristo como um esposo celestial, e a partir de Bernardo Claraval o tema “matrimônio espiritual” torna-se quase obrigatório nas místicas. (In: MARIANI, 2011, p. 58). E essas mulheres, para fugir de um esposo terrestre que lhes era imposto, preferiam um esposo celestial, não aconselhado aos leigos. (VAUCHEZ, 1993, p. 154)

⁹⁹ Na poesia trovadoresca, há a presença de um amor idealizado e inalcançável, pelo qual a pessoa se põe em serviço do amado, como um vassalo, como se pode bem observar nas cantigas de amigo. No caso, há o amor idealizado do homem pela dama idealizado. Nas obras das místicas, encontramos Jesus como a figura idealizada e almejada. (In: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Trovadorismo>, acesso em 8 de novembro de 2012.)

Quando desejardes renovar em espírito a vossa profissão, ou realizar o desejo de um grande fervor, oferecei-vos inteiramente a Deus como um sacrifício de suave fragrância,... (HELFTA, 2003, p. 159)

No livro V há a presença do exercício do amor divino, caracterizado por Úrsula Wörrigen (2003, p. 184), pois “*Não se prende a um ritual como nos exercícios anteriores. Sem dúvida, ‘A união mística’ bem poderia ser o título deste Exercício*”. Nas próprias palavras de Gertrudes:

Quando vos quiserdes ocupar com o Exercício do amor, desapegai primeiramente vosso coração de toda afeição desordenada; afastai os obstáculos e as imagens vãs. Escolhei para isto o dia e o tempo oportuno, a saber: ao menos três horas que repartireis entre a manhã, ao meio dia e a tarde. (HELFTA, 2003, p. 185).

Junto com o livro V, o livro VI tem o objetivo de ser um “mapa”, um guia do caminho para os céus:

Apresentai-vos, primeiramente, em espírito de humildade, ante a face do vosso Deus, para que vos mostre a beleza de seu rosto, e dizei: Falarei ao meu senhor, ainda que eu seja pó e cinza (Gn 18, 27). Ó meu Deus, vós cuja grandeza é infinita, e que abaixas os vossos olhos sobre o que há de mais humilde! (HELFTA, 2003, p. 209)

O último livro, VII, é formado pelas horas do dia, em laudes, prima, terça, sexta, noa, vésperas e completas. Há a preparação para a morte e o desejo de unir-se ao Divino:

Quando desejardes celebrar o dia da reparação, recolhei-vos inteiramente em vós mesmas em cada uma das sete horas desse dia. O essencial do Exercício consistirá em entreter-vos com o divino amor. Encarregá-lo-eis de ser vosso embaixador junto ao Pai das misericórdias, para aplacar a sua justiça e obter dele que se digne haurir no tesouro da Paixão de seu Filho o valor suficiente para regastar todas as vossas dívidas, até a vossa última falta por negligência. Por este meio, obtereis uma confiança tranquila sobre a maneira pela qual se realizará vosso fim, esperando que todos os vossos pecados serão plenamente perdoados. (HELFTA, 2003, p. 245).

A saúde de Gertudes von Helfta só piora conforme o passar do tempo, vindo a falecer em 17 de novembro do ano de 1301/02.

4.1. Gertrudes von Helfta: contexto e exemplos

A partir da breve demonstração e divisão dos Exercícios presentes no livro de Gertrudes von Helfta, pode-se agora sucintamente exemplificar sua relação com o Divino.

A monja não só escreve um caminho para seguir o Cristo, como também se dedica a cuidar das atividades agrícolas, uma tarefa das monjas, ajudar os necessitados e

também praticar a leitura “saboreada” mais conhecida como *lectio divina*¹⁰⁰, dos ensinamentos de Deus, como se vê aqui:

Não se limitava a ler, meditar, aprofundar e saborear a Palavra de Deus. Gertrudes se esforçava por familiarizar com ela quantas pessoas lhe fosse possível atrair com sua palavra e exemplo: Todos os ensinamentos que encontrava na Escritura e que lhe pareciam serem úteis às inteligências mais fracas, traduzia-os do latim em um estilo mais simples, para que fossem melhor aproveitados pelo leitor. (WÖRRINGEN *apud* HELFTA, 2003, p. 34).

Uma das características importantes também é a humildade. Gertrudes sempre apresenta-se estando abaixo de Jesus, Todo Poderoso, e pede que ele a guie, ilumine e dela cuide, por isso precisa ser humilde de coração. Devido a isso, esta mulher sempre agradece e pede a proteção e o conforto de Jesus.

Inscrevei-me entre vosso povo adotivo como um recém-nascido, a fim de que, sendo admitida no número dos filhos da promessa, eu me sinta feliz por ter recebido pela graça o que não tinha por natureza. Tornai-me firme na fé, alegre na esperança, paciente em minhas tribulações, achando minhas delícias no vosso louvor, cheia de fervor do espírito, afeiçoada com fidelidade ao vosso serviço e a vós que sois meu Senhor, meu Deus e meu verdadeiro Rei, enfim perseverante convosco e atenta até o último dia de minha vida. (In: HELFTA, 2003, p. 129)

Nesse trecho, percebe-se que essa mulher entrega-se a Deus e quer permanecer sempre em seu serviço e abraço divinos, com o que Ele pode torná-la mais paciente, mais fiel ao Seu serviço.

5. VIDA E OBRA DE MARGUERITE PORETE

Torna-se necessário lembrar o ambiente em que viveu Marguerite Porete. No século XIII eclodia o movimento beguinal que lançou por toda a Europa uma nova espiritualidade, liderada principalmente pelas mulheres. Essas mulheres começaram a organizar-se em casas, comumente chamadas de *béguinages*¹⁰¹. Acredita-se, como anteriormente citado, que o movimento espalhou-se primeiramente nos Países Baixos, na Alemanha, Flandres, Reno e o nordeste da França.

A maioria das béguines eram mulheres de origem nobre ou de classe média que haviam renunciado aos bens e prazeres do mundo, ao casamento, e à família para

¹⁰⁰ “*Lectio divina* no sentido mais genuíno da expressão: a leitura meditada e saboreada da Sagrada Escritura.” (WÖRRINGEN *apud* HELFTA, 2003, p. 32)

¹⁰¹ SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e al-Shaykh* – Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’Arabi. Juiz de Fora: UFJF/Departamento de Ciência da Religião, mar./2005, p. 23 [Tese de Doutorado]

levar uma vida de humildade, pobreza e castidade, ainda não que fossem recebidas como freiras em alguma ordem, mas gradualmente os béguinages se tornaram um lugar de refúgio para as mulheres pobres. (SCHWARTZ, 2005, p. 24)

Era o momento também em que as línguas vernáculas estavam se estabelecendo. A obra da beguina Mechthild von Magdeburg, *Das Fließende Licht der Gottheit*, foi a primeira obra religiosa, relatando as visões de Mechthild, em prosa na língua vernácula¹⁰², assim como a obra de Porete foi a primeira obra mística feminina escrita em francês.

Esse era, portanto, o clima vigente ao final do século XIII: ações hostis ao movimento das “mulheres religiosas pobres”, artigos contra certas béguines que, invadindo um domínio reservado ao clero, haviam traduzido a Bíblia para o francês e que, além do mais, estavam lendo comentários nas línguas vernáculas em praças públicas. A tudo isso se somava um crescente zelo contra as heresias antinomianas. (SCHWARTZ, 2005, p. 2)

Sabe-se pouco sobre sua origem. Nasceu no condado de Hainaut, norte da França. Entre 1296 e janeiro de 1306¹⁰³ escreveu o *Le mirouer des âmes simples et anienties et qui seulement demereurent em vouloir et desir d’amour* (O espelho das almas simples e aniquiladas que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor), queimado juntamente com ela. Marguerite sofrera uma advertência do bispo de Cambrai em 1306, contudo Porete continuou a espalhar seu livro, previamente aprovado por três autoridades eclesiásticas¹⁰⁴, embora com ressalvas¹⁰⁵ ao texto.

Porete vê-se como um “*mediant creature*”¹⁰⁶, apesar de algumas fontes a chamarem de *béguine*, pois possui durante sua vida um estilo de mendicância e errância. De acordo com Schwartz, Porete diferencia-se das outras mulheres místicas como Mechthild von

¹⁰² **Idem, ibidem**, p. 25

¹⁰³ **Idem, ibidem**, p. 31

¹⁰⁴ **Idem, ibidem**, p. 35

¹⁰⁵ “Sua preocupação dizia respeito à leitura do livro por almas mais fracas que, tentando alcançar o nível da perfeição, poderiam ser enganadas. Para o filósofo, de acordo com Porete, tais práticas só poderiam ser alcançadas por espíritos fortes e destemidos.” **In:** SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e al-Shaykh* – Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’Arabi. Juiz de Fora: UFJF/Departamento de Ciência da Religião, mar./2005, p. 35 [Tese de Doutorado]

¹⁰⁶ SCHWARTZ: 1.2, p. 30

Magdeburg e Hildegard von Bingen¹⁰⁷, pois não é uma mulher fraca, escolhida por Deus por causa de sua fraqueza. “*Além disso, em nenhum momento Marguerite Porete se desculpa por ser mulher e dá à sua obra a autoridade de uma nova forma de evangelho.*” (SCHWARTZ, 2005, p. 31).

Apesar de escassas informações sobre a vida de Porete, supõe-se que tenha possuído um alto grau de instrução¹⁰⁸, por isso teria pertencido aos estamentos sociais mais nobres. No ano de 1308¹⁰⁹, é levada a Paris sob a custódia do inquisidor dominicano Guillaume Humbert. Em Paris, Porete fica presa durante um ano e meio. Nesse período, é questionada a modificar seu texto, mas de acordo com relatos, recusa-se a cooperar. Apesar das poucas informações em torno do seu processo inquisitorial, constam algumas informações provenientes de um monge beneditino que a descreve como *pseudomulier*,

“Em torno da festa de Pentecostes aconteceu que em Paris uma certa *pseudomulier* de Hainut, Marguerite por nome, chamada de Porete, compôs um certo livro, que, pelo julgamento de todos os teólogos que cuidadosamente o examinaram, continha muitos erros e heresias, entre outros, o de que a alma aniquilada no amor de seu criador pode e deve dar à natureza o que quer que ela queira e deseje, sem culpa ou remorso de consciência – o que soa manifestamente herético.” (SELLS **apud** SCHWARTZ, 2005, 36).

Em 3 de abril de 1310¹¹⁰, apresenta-se a primeira deliberação contra Porete, que é entregue a autoridade secular e seu texto encaminhado para avaliação, na qual é considerado herético. Após esse evento, em 9 de maio¹¹¹, é apresentada outra deliberação contra Porete, a qual, no entanto, se recusou a prestar juramento e a

¹⁰⁷ Prefere-se deixar o nome com sua forma original germânica.

¹⁰⁸ “Diz McGinn que qualquer um que leia seu capítulo sobre a Trindade não pode deixar de apreciar o quão profundamente a autora estava fundamentada na teologia latina tradicional, especialmente em Santo Agostinho, nos cistercienses (Bernard e Guillaume) e em Richard de Saint-Victor. (MCGINN **apud** SCHWARTZ, 2005, p. 30)

¹⁰⁹ SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e al-Shaykh* – Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete Ibn’Arabi. Juiz de Fora: UFJF/Departamento de Ciência da Religião, mar./2005, p. 35 [Tese de Doutorado]

¹¹⁰ **Idem, ibidem**, p. 35

¹¹¹ SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e al-Shaykh* – Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete Ibn’Arabi. Juiz de Fora: UFJF/Departamento de Ciência da Religião, mar./2005, p. 36 [Tese de Doutorado] As demais citações da tese de Sílvia Schwarz virão abreviadas no texto por SCHWARTZ, o número do capítulo e a página.

responder ao inquisidor. Durante o processo inquisitório, ela não mudou em nenhum momento sua opinião, seguindo fielmente o que estava escrito no *Mirouer*. No dia 1º de julho é executada a sentença de morte na fogueira, tendo sido condenada como herege relapsa¹¹².

A recusa de Porete a modificar sua obra está diretamente ligada ao que defendia e escreveu no *Mirouer*:

Essa Alma, diz Amor, é livre, mais que livre, libérrima, abundantemente livre, em sua raiz, em seu tronco, em todos os seus ramos e em todos os frutos de seus ramos. A herança dessa Alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas partes tem o seu brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém a menos que queira, se ele não é de sua linhagem; pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou o convida ao campo de batalha. Portanto, quem chama uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta. (PORETE, 2008, p. 148).

Quando o Amor diz que essa “Alma” tem linhagem nobre, seu “brasão de nobreza” não trata de uma questão social, e sim de uma aristocracia espiritual¹¹³. Nas próprias palavras de Schwartz: “Essa noção de uma elite ou hierarquia espiritual nada tem a ver com qualquer posição social.” (SCHWARTZ, 2005, p. 148).

Pode-se entender melhor o trecho acima quando a personagem, Razão pede que o Amor esclareça porque apenas as almas de linhagem nobre podem entender seu texto. Apenas Deus e as Almas já tocadas verdadeiramente pelo seu Amor podem compreender e entender as palavras do *Mirouer*.

“Eu vos direi qual é, diz Razão. Este livro diz que ninguém conhece essas Almas. Também dissestes antes que ninguém conhece essas Almas senão Deus, que está dentro de tais Almas. Também dissestes antes que ninguém pode encontrá-las ou conhecê-las, exceto aqueles que o Amor Cortês chama, mas quem quer que ache tais Almas dirá a verdade sobre isso. Assim disse esse livro anteriormente. Portanto, parece que aquelas que assim são conhecem aquelas que também são isso, se elas foram, ou se são.” (PORETE, 2008, p. 63)

Para Porete existiam “Almas nobres” que foram encaminhadas para sofrer o processo de libertação e aniquilação. No entanto, estudaremos esses temas da *béguine* mais a frente.

Apesar de toda repressão sofrida as ideias subversivas existentes no *Mirouer*, reaparecem anos mais tarde, com Mestre Eckhart, o qual apresenta as mesmas ideias defendidas por Porete no *Mirouer*.

¹¹² SCHWARTZ: 1.2.1, p. 36

¹¹³ In: PONDÉ (2004) **apud** SCHWARTZ, 2005, p. 148.

Alguns anos depois, os 28 artigos de Eckhart, postumamente condenados na bula In Agro Dominico de 1329, pelo papa João XXII, podem ser compreendidos (ou mal-compreendidos), da mesma forma, como uma heresia do livre espírito. Suas doutrinas do “puro nada” das criaturas que por Deus “abandonam” as virtudes e as boas obras dificilmente soam diferentes das proposições extraídas para a condenação do livro de Porete.” (In: GRUNDMANN (2002) **apud** SCHWARTZ, 2005, p. 39

5.1 A LÍRICA DE PORETE NO *MIROUER*

No tocante à lírica do *Mirouer*, há três personagens principais, Amor, Alma e Razão. É importante lembrar que todas as personagens são femininas. O Amor é a representação feminina de Deus, no latim **Caritas**¹¹⁴.

O livro descreve como a Alma deve passar por um processo de aniquilação e somente a partir desse processo de aniquilação a Alma poderá encontrar-se livre no Amor. Sua assertiva fundamenta-se na teologia negativa¹¹⁵, segundo a qual que não é possível falar de Deus, porque não se pode comparar ou ao mesmo chegar perto de sua grandeza, porque Deus ultrapassa as palavras. “A Alma admite que foi tola e que se aventurou em algo que “não se pode fazer, nem dizer, nem pensar” (PORETE **apud** SCHWARTZ, 2005, p. 33.)

Outra característica forte na obra de Porete é a presença do Amor Cortês assim como nas obras de outras místicas como Gertrudes von Helfta e Mechthild von Magdeburg. Nas palavras de Schwartz (2005, p. 103):

Ainda assim, em seu diálogo duplo com a literatura sagrada e profana, Porete mistura a exegese dos textos sagrados com uma reapropriação original dos principais elementos da tradição cortês, utilizando o canto e o romance cortês para ilustrar sua definição do Amor, cuja supremacia no *Mirouer* é incontestável.

Porete inicia o livro contando a história – e pede que o conteúdo desse amor seja transferido para o Amor Divino - de uma donzela que se apaixona por um Rei, no entanto, o Rei está muito longe e distante dela, mas mesmo assim a donzela o ama.

Era uma vez uma donzela, filha de um rei de grande e nobre coração, e nobre coragem também, que vivia num reino distante. Aconteceu que essa donzela ouviu falar da grande cortesia e nobreza do rei Alexandre e logo passou a amá-lo em virtude do grande renome de sua gentileza. Contudo, essa donzela estava tão distante de seu grande senhor, em quem fixou seu amor, que não o podia ver ou ter. Estava tão inconsolável, pois nenhum amor exceto esse a satisfaria. Quando viu que esse amor longínquo, tão próximo dentro dela, estava tão distante externamente, a donzela pensou consigo mesma que poderia confortar sua melancolia imaginando

¹¹⁴ “Tantos os trovadores quanto os autores místicos do século XII escolhiam personificar o amor como uma figura feminina, Caritas, com base no texto bíblico ‘Deus caritas est’ (1 João 4:8)” (**apud** SCHWARTZ, 2005, p. 101).

alguma figura de seu amor, que continuamente teria em seu coração. Ela mandou pintar uma imagem que representava o semblante do rei que amava, a mais próxima possível daquela que se apresentava a ela em seu amor por ele e no afeto amoroso que a havia capturado. E por meio dessa imagem e de outros artificios, ela sonhava com o rei. (PORETE, 2008, p. 31)

Vós, filhos da Santa Igreja, para vos ajudar fiz este livro, a fim de que ouçais para melhor valorizar a perfeição da vida e o estado de paz ao qual a criatura pode chegar pela virtude e a caridade perfeita, a criatura a quem esse dom é dado pela Trindade toda; escutareis esse dom exposto nesse livro pelo Entendimento do Amor que responderá às perguntas da Razão. (PORETE, 2008, p. 33)

Após um primeiro momento no qual há uma explicação para a existência do livro e, assim, uma explicação do que é o Amor Divino com base no Amor Cortês, começa um longo processo em seis estágios da aniquilação da Alma.

Nessa aniquilação ontológica, a alma cai na certeza de nada saber e nada querer, de viver sem um porquê. Nesse abismo de humildade, a alma verdadeiramente aniquilada, nobre e livre perde sua própria natureza enquanto algo criado por meio da dádiva do amor divino, retornando ao abismo do ser primordial, onde não há mediação ou diferença entre ela e Deus. (SCHWARTZ, 2005, p. 32)

O primeiro estágio é uma observação dos mandamentos de Deus em sua vida. Nas palavras de Porete, “*É aquele no qual a Alma tocada por Deus por meio da graça e despojada de pecar, tem a intenção de observar em sua vida, isto é, mesmo que tenha que morrer, os mandamentos de Deus, por Ele ordenados na Lei.*” (PORETE, 2008, p. 188). ”.

No segundo estágio, a Alma considera tudo e vai além dos pedidos de Deus.

Assim a criatura se abandona e se força por agir sob todos os conselhos dos homens, na obra de mortificação da natureza, desprezando as riquezas, as delícias e as honras, para realizar a perfeição do conselho do Evangelho, do qual Jesus Cristo é o exemplo.” (PORETE, 2008, p. 189)

O terceiro estágio é oferecer tudo ao Amado, “pois no amor não é valorizado outro dom, senão o de dar ao amado a coisa mais amada” (PORETE, 2008, p. 189). A Alma diz que este é o mais difícil dentre os primeiros estágios, já que é mais difícil derrotar, aniquilar as vontades do espírito do que derrotar as do corpo, “*Portanto, é necessário pulverizar-se, rompendo-se e suprimindo-se, para alargar o lugar onde Amor gostaria de estar, e aprisionar-se em vários estados, para liberar-se de si mesmo e alcançar seu estado.*” (PORETE, 2008, p. 190)

No quarto estágio, Porete diz que a Alma está absorvida e elevada pelo Amor, por isso encontra-se enganada pelo brilho do amor perfeito. Porete acredita que muitas místicas de seu tempo chegaram a esse grau e estagnaram, pois não percebiam que não

estavam completamente aniquiladas e libertas no Amor. Destarte, diz que, após esse estágio de conforto da Alma, existem mais dois estágios a serem buscados:

Ah, não é surpreendente que tal Alma esteja enlevada, pois Gracioso Amor a torna completamente inebriada, tão inebriada que não a deixa compreender nada fora dele pela força com a qual a delicia. Consequentemente, a Alma não pode valorizar outro estado, pois o grande brilho de Amor ofuscou tão completamente a sua visão que não a deixa ver nada que não seja o seu amor. E aí que essa Alma está enganada, porque há outros dois estados que Deus dá aqui embaixo que são mais elevados e mais nobres que este. (PORETE, 2005, p. 191)

Pode-se dizer que no quinto e sexto estados vemos a entrega d'Alma a Deus, a perda da identidade, a própria aniquilação e, nesse sentido, a libertação d'Alma a partir da união com Deus que é todas as coisas e não há nada, nem pode existir nada sem Ele.

Mas essa Alma, assim pura e clarificada, não vê nem Deus, nem a si mesma, mas Deus se vê por si nela, para ela, sem ela. Deus lhe mostra que não há nada fora dele. Por isso, essa Alma não conhece senão Ele, não ama senão Ele, não louva senão Ele, pois não há nada senão dele. (PORETE, 2008, p. 194)

6. CONFRONTO CRÍTICO

Pelo exposto nos capítulos anteriores deste trabalho encontramos duas mulheres de séculos distintos que, no entanto, passaram pelo mesmo movimento que eclodiu na Europa durante os séculos XII e XIII. A primeira é uma mulher pertencente a uma ordem secular cisterciense, Gertrudes von Helfta, e a outra, Marguerite Porete, que não ingressou em qualquer ordem e nem pode ser chamada de beguina, mas que modificou e incomodou o modo pelo qual a relação Deus-Igreja-homem era entendida.

Como foi demonstrado, a principal característica entre as místicas era a *unio mystica*. Contudo, existem outros traços para análise, que são as virtudes “necessárias”¹¹⁶ para seguir o caminho postulado por Jesus Cristo. O primeiro elemento a ser trabalhado será a caridade¹¹⁷:

Todavia, acreditamos que, de acordo com os postulados de *Imitatio Christi e Vita Vere Apostolica*, o amor vivenciado através da caridade era uma exigência desta sociedade em transformação e uma das premissas da religiosidade das beguinas. [...] Na religiosidade das beguinas a caridade era vista como uma forma de amor a Deus e ao próximo. Tais mulheres tinham a Bíblia como suporte e autoridade de seus escritos e dela retiravam os conceitos e ensinamentos referentes à caridade. (Nascimento, 2004, p. 3-4)

¹¹⁶ Virtudes necessárias, pois era um elemento comum e praticamente obrigatório entre as místicas cristãs. (In: NASCIMENTO, 2004, p. 3)

¹¹⁷ “O essencial é a caridade, única medida pela qual se avalia a perfeição. Daí a importância para o cristão e para o próprio místico de buscar, não tanto a experiência mística, porém muito mais a caridade, em sua estrutura própria, que é a de ser obediência-comunhão com o Deus de Jesus Cristo. (FIORES, apud NASCIMENTO, 2004, p. 4)

Temos nas obras de Gertrudes von Helfta a presença da humildade e da caridade como forma de aproximação de Deus:

Que o vosso perfeito amor, ó Cristo, seja para mim uma garantia do triunfo em qualquer tentação; ensine-me a vossa santa humildade a evitar as ciladas do inimigo; sirva-me de guia e faça-me caminhar em vossa presença na sinceridade de um coração perfeito a vossa refulgente verdade. (HELFTA, 2003, p. 121)

As místicas, além de praticarem a caridade e a humildade aos mais necessitados, praticavam jejuns voluntários, distribuição de alimentos aos pobres, uma tentativa de seguir os passos de Cristo, sofrer como Cristo sofreu e ser humilde como Ele foi.

Essas mulheres seguiam dois ideais, o da *Imitatio Christi*, vinculado a práticas ascéticas e mortificações extremas¹¹⁸, como aponta Vauchez (1993, p. 154):

Mas antes e a fim de chegar a isso, elas se dedicavam a práticas ascéticas e a mortificações extremas, indo às vezes até a mutilação voluntária, de modo a associar o seu corpo exaurido e às vezes martirizado ao do Cristo sofredor. Atinge-se então uma forma paroxística da *Imitatio Christi*.

Outro caminho utilizado pelas místicas foi a *Vita Vere Apostolica*, abandonando os vícios da vida terrestre e seguindo a Cristo, assim como os apóstolos o faziam.

Ao colocar em prática a *Vita Vere Apostolica*, abandonando os prazeres do mundo para seguir as pegadas de Cristo, as beguinias vivenciavam os dois principais mandamentos cristãos. Este amor ao próximo e a Deus se manifestava nas atitudes de compaixão para com os necessitados de bens materiais e espirituais. (In: NASCIMENTO, 2004, p. 59)

Percebemos esse mesmo tratamento em Gertrudes: “Então, ó meu Jesus, tornar-me-eis semelhante a vós!” (HELFTA, 2003, p. 129). Gertrudes pede que Jesus a torne semelhante a Ele, pois Ele é o modelo a ser seguido.

Da mesma forma, nota-se nas obras das místicas o tratamento de Deus como esposo, e uma característica comum era a relação do amor cortês encontrado nos relatos. A partir de Bernardo de Claraval, o “matrimônio espiritual”¹¹⁹ torna-se tema chave nas obras das místicas. (MARIANI, 2011, p. 58). Nas obras, Jesus é visto como amante,

¹¹⁸ Para alcançar este íntimo relacionamento espiritual essas mulheres praticavam rigoroso ascetismo, tais como mortificações voluntárias e jejuns prolongados. Práticas ascéticas de alimentação, desejo da Eucaristia e analogias entre os cinco sentidos e as experiências de amor entre Deus e a alma são comuns nos textos das beguinias. (In: NASCIMENTO, 2004, p. 54)

¹¹⁹ “Bernardo vai tratar da união entre Deus e o homem termos de união de vontades.” (In: MARIANI, 2011, p. 58)

esposo¹²⁰ e pode-se entender essa relação de Cristo como esposo, a partir de “muitas mulheres daquele tempo preferiram o Esposo celeste, ao qual elas podiam unir-se pela prática da comunhão frequente”. (VAUCHEZ, 1993, p. 154). Ele tornava-se a pessoa amada na qual essas místicas confiavam e para quem abriam seus corações: “*Imprimi sobre meu coração o selo de vosso Coração, a fim de que eu viva segundo vossa vontade, e que depois deste exílio chegue a vós, sem obstáculos e cumulada de alegria.*” (HELFTA, 2003, p. 131).

Outras mulheres místicas também utilizam dessa literatura trovadoresca, como Marguerite Porete, no *Mirouer*, ao criar três personagens principais, o Amor, a Alma e a Razão, todos representados por figuras femininas.

A Autora ‘junta a linguagem do amor cortês, transformada pelas beguinhas místicas do século XIII numa linguagem de êxtase, com os paradoxos apofáticos da união mística.’” (apud SCHWARTZ, 2008, p. 23)

Outras mulheres como Hadewijch¹²¹ também lançam mão de metáforas do amor cortês no relacionamento Mulher-Deus: “*Van Mierlo explica que Hadewijch usa a palavra Minne¹²² como significando Deus ou Cristo ou o divino amor.*” (apud NASCIMENTO, 2004, p. 4).

Neste sentido, as práticas ascéticas eram muito frequentes entre as místicas que acreditavam que as mesmas as deixariam mais perto de Cristo, como pensa Schwartz (2005, p. 110):

Assim como o corpo ferido de Cristo tornou-se a marca da presença de Deus no mundo criado e sua redenção, as mulheres santas, com seus corpos sofredores, partilhavam o sofrimento e a redação de Cristo. Por meio de seu ascetismo corporal extremo, jejuns, flagelações e seus feitos paramísticos, entendia-se que elas não só

¹²⁰ “Ó Amor sincero, uni-me a vós; ofereço-vos novamente minha castidade, a vós, todo encanto e doçura. Esposo cuja convivência é cheia de consolações.” (HELFTA, p. 135)

¹²¹ Nos textos de Hadewijch, Deus é representado na figura do Amor: “*Eu rogo a você pela verdadeira virtude e fidelidade que Deus é, pense continuamente na sagrada virtude que Ele é, e que Ele foi em sua maneira de agir quando Ele viveu como Homem. Oh doce amor! Agora nós estamos vivendo como homem. Agora pense sobre os nobres trabalhos aos quais estava sempre pronto a assistir todos os homens de acordo com a necessidade de cada um; e então pense sobre a doce natureza do Amor, que Ele é eternamente*”. (HADEWIJCH apud NASCIMENTO, 2004, p. 3)

¹²² O termo *Minne* designa amor cortês em Médio Alto Alemão (*Mittelhochdeutsch*). *Minnesang* foi o gênero literário principal no século XIII. (In: <http://en.wikipedia.org/wiki/Minnesang>, acesso em 14 de outubro de 2012.)

santificavam seus próprios corpos, mas também curavam, santificavam e ajudavam os outros, particularmente homens.

Não obstante, temos em Porete uma verdadeira crítica a esse tipo de prática.

Em sua hierarquia de ascensão mística, está implícita uma crítica às formas medievais de piedade monástica – a vida de jejuns, orações, devoções, sacramentos, práticas ascéticas e martírios – que Marguerite Porete, através de Dame Amour, chama de ‘vida infeliz’ (SCHWARTZ, 2005, p. 33)

Outro ponto crítico que a diferencia das outras místicas é o descrédito que dá às visões místicas, pois, segundo Schwartz (2005, p. 31), “*Isso não ocorre no Mirouer de Marguerite Porete, que não contém nenhum recital visionário, chegando mesmo a ser hostil às visões*”. De acordo com Schwartz, Porete diferencia-se das outras mulheres místicas como Mechthild von Magdeburg e Hildegard von Bingen¹²³, pois não é uma mulher fraca, escolhida por Deus por causa de sua fraqueza. “*Além disso, em nenhum momento Marguerite Porete se desculpa por ser mulher e dá à sua obra a autoridade de uma nova forma de evangelho.*” (SCHWARTZ, 2005, p. 31).

Quanto ao postulado da *Imitatio Christi*, que para a maioria das mulheres místicas se resumia a seguir os passos de Cristo como fossem suas apóstolas, também

requeria, pois, uma vida virtuosa já que Cristo por amor ao Pai e aos homens, praticou todas as virtudes quando viveu como Homem. As virtudes deveriam ser cultivadas por aqueles que desejavam se assemelhar ao Salvador que foi para todos um exemplo de caridade. (NASCIMENTO, 2005, p. 16)

Em Porete, a *Imitatio Christi*¹²⁴ diferenciava-se também um pouco da visão geral, mas ela elimina qualquer prática ascética - como já foi demonstrado – já que a alma descansa na paz através do repouso da Trindade. Para ela, a verdadeira imitação de Cristo era abandonar a vontade própria, humana e seguir apenas a vontade de Deus.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹²³ Prefere-se deixar o nome em sua forma original germânica.

¹²⁴ In: SCHWARTZ, 2005, p. 166

No Sacro Império, a população chegou a cerca de catorze milhões de pessoas¹²⁵, no entanto, a partir do fim do século XIII e início do XIV, devido à Peste Negra, o índice populacional diminuiu em toda Europa.

Períodos de frio extremo e pronunciado mau tempo agravaram ainda mais a terrível epidemia, provocando uma redução populacional de cerca de 25% nas cidades e o aumento generalizado da fome. (In: ROSENTHAL, 1997, p. 145)

Neste estado de pessimismo de medo, uma nova forma de religiosidade toma lugar, começando timidamente dentro das ordens religiosas e mosteiros, como o mosteiro de Helfta no qual viveu Gertrudes von Helfta. Posteriormente, uma outra manifestação, que eclodiu em casas beguinais até ser conhecida como o movimento beguinal, alcançou grande força no século XIII, perdendo, contudo, relevância na centúria seguinte. A Igreja, vendo que o crescimento do movimento atrapalhava seus interesses, começou a repressão ao mesmo.

A despeito da aceitação e crescimento da espiritualidade das leigas no período por nós estudado, verificamos que esta realidade será alterada a partir do século XIV, quando cresceu a polêmica sobre tais práticas. Este questionamento foi deflagrado na medida em que tais mulheres intensificaram suas práticas proselitistas, bem como seu envolvimento com questões teológicas. Assim, paralelamente à permissão de novas manifestações religiosas, vemos surgir um movimento de controle da religiosidade feminina por parte da Igreja. É neste contexto que observamos a diminuição do vigor do movimento das beguinhas, na medida em que muitas mulheres a fim de escapar às críticas lançadas sobre a religiosidade do laicato tomaram os votos numa das ordens existentes, principalmente a dos cistercienses e dominicanos. (NASCIMENTO, 2004, p. 146)

No Concílio de Colônia (1306) e no Concílio de Viena (1311 e 1312) foram condenadas pela Igreja práticas de religiosidade feitas, principalmente pelas beguinhas, claras marcas, segundo Ceci Baptista (2011, p. 60), de “uma reprovação relativa à questão do hábito que elas usam, mesmo sem serem religiosas sob a obediência de uma regra aprovada.” Há a acusação de que as místicas se perdem em “especulações loucas”¹²⁶ sobre a Trindade e a essência divina, sobre outros dogmas, pontos de doutrina e sobre os sacramentos. Outro decreto diz respeito aos begardos, enumerando o texto oito erros de suas teses, como a intenção do homem em se comparar a perfeição de Jesus ao estado de “impecabilidade”, “*estado em que não se necessita de jejum ou*

¹²⁵ (In: ROSENTHAL, 1997, p. 145)

¹²⁶ In: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao385.pdf>, acesso em 11 de outubro de 2012.

oração, não se teme a fraqueza da sensualidade, não se deve mais obediência à autoridade humana nem à Igreja.” (In: MARIANI, 2011, p. 60).

Dessa forma, a Igreja repreende os movimentos “semi-religiosos”¹²⁷ e por causa disso a maioria das beguinas e begardos submete-se as pressões feitas. De acordo com Vauchez (1993, p. 158) “*Aqueles – beguinas e beguinos - que recusaram foram perseguidos ao longo de todo o século XIV, sob o nome de Irmãos e Irmãs do Livre Espírito, seita que nunca existiu.*” Como já foi demonstrado, a primeira¹²⁸ mulher a sofrer com os movimentos de repreensão e repressão da Igreja foi Marguerite Porete, vítima de um processo inquisitório que acabou a levando à morte.

No que diz respeito às místicas é importante lembrar que a religião foi o único meio dessas mulheres expressarem suas ideais, na definição de Vauchez (1993, p. 154):

Para uma mulher do século XIII, entrar na vida religiosa, sob qualquer forma, era muitas vezes o único meio de conservar o domínio do seu corpo e afirmar a sua liberdade em relação ao grupo familiar.

Enfim, os caminhos místicos para Deus poderiam ser, em síntese, um modo pelo qual tanto religiosas confirmadas, como Gertrudes, e beguinas, como Porete, se uniriam ao seu objeto-esposo do desejo sem as amarras sociais que restringiam sua liberdade de escolha, ou seja, sua própria liberdade de essência.

8. Bibliografia

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. *Caritas Christi e Mulieres Religiosae*. Um olhar histórico sobre a espiritualidade das beguinas. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Programa de Pós Graduação em História Comparada, 2004. [Dissertação de Mestrado em História Comparada.]

PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem na vontade e no desejo do Amor*. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.

ROSENTHAL, Erwin. “A Alemanha no mundo medieval”. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Mudanças e Rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*. São Paulo: Íbis, 1997.

¹²⁷ (VAUCHEZ, 1993, p. 158)

¹²⁸ “A primeira a sofrer as consequências foi a beguina de Valenciennes, Marguerite Porete, que redigira, por volta de 1300, uma obra espiritual em francês, *o Espelho das almas simples e aniquiladas*”. (VAUCHEZ, 1993, p. 157)

- SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e al-Shaykh – Um estudo comparativo da aniquilção mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabi*. Juiz de Fora: UFJF/Departamento de Ciência da Religião, mar./2005. [Tese de Doutorado]
- SEVERINO, Marcilene Aparecida. O MISTICISMO DE HENRI BERGSON. *Existência E Arte*, São João Del-rei, v. , n. , p.01-06, 12 jan. 2006.
- SOUSA, Amanda Viana De. **VIDA SEM-PORQUÊ EM MESTRE ECKHART: DESPRENDIMENTO E COTIDIANO**. 2011. 26 f. Dissertação (Pós-graduação) - Universidade Federal Do Rio Grande Do Norte, Natal, 2011.
- STAMMLER, Wolfgang **et alii**. *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. 3. ed. Berlin: de Gruyter, 1981.
- WÖRRIGEN, Úrsula. *Santa Gertrudes: vida, exercícios*. Juiz de Fora: Mosteiro de Santa Cruz, 2003.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Médica ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Tradução d Lucy Magalhães – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

Sitiografia

- <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao385.pdf>, acesso em 27 de setembro de 2012
- <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505130>, acesso em 11 de outubro de 2012.
- <http://www.Mariademagdalagrandeapostoladosapostolosentrevistaespecialcomchrisschenk>, acesso em 9 de outubro de 2012
- <http://monasticmatrix.usc.edu/cartularium/article.php?textId=68>, acesso em 11 de outubro de 2012.



GUERRA, IGREJA E PODER - AS RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE OS REINOS IBÉRICOS NOS SÉCULOS XI E XII

Maria do Carmo Parente Santos¹²⁹

Resumo:

A presença muçulmana no solo hispânico é uma marca da História Medieval Ibérica. A luta entre muçulmanos e cristãos, a qual é denominada historiograficamente de Reconquista fez surgir ainda no século VIII, o primeiro reino cristão – o reino das Astúrias – seguido por outros, como Castela, Navarra, Aragão e Portugal. O nosso trabalho objetiva estabelecer uma reflexão sobre a influência modeladora da guerra e da Igreja Católica nas relações de poder entre os reinos ibéricos mencionados.

Palavras-chaves: Igreja Católica, muçulmanos, poder, Península Ibérica.

Abstract:

The Muslim presence in the soil Hispanic is a trademark of Medieval Iberian. The fight between Muslims and Christians, which is called the Reconquista historiographically did arise even in the eighth century, the first Christian kingdom - the kingdom of Asturias - followed by others such as Castile, Navarre, Aragon and Portugal. Our work aims to establish a reflection on the molding influence of the war and the Catholic Church in the power relations between the Iberian kingdoms mentioned.

¹²⁹ A referida pesquisadora é Professora Adjunta do Departamento de História da UERJ, membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ e coordenadora do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Keywords: Catholic Church, muslim, power, Iberian Peninsula.

O desenvolvimento do processo histórico dos reinos ibéricos foi profundamente marcado pela presença muçulmana na Península. Chegados no ano de 711 acabaram por determinar o fim do reino visigodo, implantando um regime político que, embora não possa ser considerado intolerante, deixava claro o caráter de subordinação ao qual ficaram submetidos os hispanorromanos. Alguns destes aceitaram a nova situação, entretanto outros, não sabemos quantos, rebelaram-se fugindo para a região montanhosa da Cantábria, onde em 718 aclamaram Pelayo como seu primeiro rei, governante do reino das Astur, de onde iniciou-se a luta contra o invasor. A Reconquista, cujo marco inicial foi a vitória do monarca e seus seguidores na batalha de Covadonga, representou o primeiro triunfo cristão sobre as tropas muçulmanas ocasião em que segundo a tradição, a Virgem Maria apareceu aos cristãos.

O estudo do início do reino das Astúrias reveste-se de inúmeras dificuldades, as quais são criadas pela precariedade das fontes postas à disposição do historiador, visto que as mais antigas crônicas sobre o assunto datam do final do século IX e começo do XI. Tal fato faz com que elas devam ser manuseadas com extremo cuidado, pois seus autores analisaram os acontecimentos passados dentro de uma perspectiva, sem dúvida, influenciada pelo momento em que viviam. Assim, podemos acreditar que a figura de Pelayo sofreu um processo de engrandecimento, da mesma forma como o enfrentamento em Covadonga foi de proporções bem mais modestas do que as apresentadas pelos cronistas.

Isto ocorreu porque no momento em que as obras foram escritas, o ideal do neogoticismo já estava bem desenvolvido. Esta tese nasceu no reinado de Afonso II (791-842) defendida por pessoas cultas, sem nenhuma dúvida, pertencentes ao clero, as quais trabalhando no sentido de restaurar a realeza, foram buscar no passado visigodo, a legitimação dela, pois apresentavam o monarca e seu pai, como descendentes dos reis visigodos Leovigildo e Recaredo. Aliás, o esforço de apresentar o reino Astur como godo levou a que copiassem os antigos elementos legitimadores do poder monarca. Assim, em 791 realizou-se pela primeira vez a unção do rei asturiano, Afonso II.

A ideologia do neo-goticismo entrona suas raízes na obra de São Isidoro e pode ser lida pela primeira vez em duas obras: *Crônica Profética e a Albedense*. Ambas escritas por monges defendem a idéia que será retomada e fortalecida na *Crônica de Afonso III*. O neo-goticismo triunfou na corte asturiana e perpetuou-se na historiografia espanhola até o século em que vivemos, embora autores como Sánchez-Albornoz argumentem que Pelayo ao fundar o reino asturiano não estava fazendo ressurgir o poder visigodo, pois ele não fora eleito pela nobreza goda, e sim pelos montanhese asturianos.

Mas, como alerta Maraval para o historiador é fundamental o conhecimento do nascimento e desenvolvimento desta idéia, pois ela criou uma ilusão duradoura, influenciando várias gerações de historiadores (1981:*passim*). Para este autor, embora possamos percebê-la através das obras dos cronistas do medievo, era um tema com vida própria, ou seja, pertencente à sociedade em que se originou e não uma mera criação do labor historiográfico de um clero desejoso de agradar ao seu monarca.

Esta idéia presidirá desde o reinado de Afonso III os rumos da Reconquista, ou seja, tratava-se de restaurar o reino godo, época de ouro no passado peninsular, época em que a monarquia aliada à Igreja governava a península com sabedoria e justiça. Tudo isto havia sido perdido com a chegada dos árabes, povo de língua, costumes e, principalmente, de religião estranhas. Foi o que os cronistas em palavras lamentosas definiam como a “perdida” da Espanha. Aliás, estes mesmos autores divulgaram a idéia de que a invasão árabe constituía-se apenas num hiato entre o passado godo, herdeiro do brilhantismo da civilização romana e o tempo em que eles mesmos viviam, época na qual os reinos cristãos lutavam para expulsar o invasor e estabelecer a antiga ordem na Península.

À figura do rei Ramiro I (842-850) está ligada uma tradição bastante cara ao imaginário ibérico: a batalha de Clavijo, na qual venceu os muçulmanos com a ajuda do apóstolo Santiago, vitória esta que livrou o reino asturiano-leonês do vergonhoso tributo anual de cem donzelas enviadas à Córdova. Nesta batalha, segundo a lenda, o monarca foi auxiliado pelo apóstolo São Tiago, que apareceu na batalha lutando ao lado das tropas cristãs, sendo identificado a partir daí como matamouros.

A tradição do pagamento das cem donzelas deve referir-se a um fato real, pois era freqüente a entrega de mulheres da família real para tornarem-se esposas ou concubinas dos emires ou califas, além da existência de um ativo comércio de mulheres escravas entre os reinos do norte e Córdova. O certo é que a negativa ao pagamento do aviltante imposto (talvez imaginário) demonstra duas realidades concretas. A primeira era a subordinação do reino cristão à Córdova, subordinação expressa pelo pagamento de tributos, e em segundo lugar é o fato de que a situação militar do reino Astur já estava bastante fortalecida, durante o reinado de Afonso I, o que fez com que este monarca pudesse enfrentar as tropas muçulmanas.

O culto a Santiago era praticado somente na Galiza, mas a realeza asturiana deu-lhe um forte impulso por motivações políticas. A Galiza era uma região onde o poder real tinha dificuldade de se afirmar e os monarcas perceberam que aderir e prestigiar o culto ao apóstolo seria uma maneira de agradar a sempre inquieta nobreza galega.

Contudo, só a partir do século X o culto a Santiago estendeu-se à toda Península, sendo que no século XII a figura do santo investido na sua função guerreira aparece literalmente na *Crônica Silense*, obra do labor dos monges de Cluny, já nesta ocasião fixados em território hispânico. O crescimento do culto acelerou-se, a partir daí, estendendo-se a fama de Santiago por toda a Europa, fazendo com que a basílica, onde suas relíquias estavam enterradas, se tornasse um importante centro de peregrinação, recebendo peregrinos de todas as regiões européias, chegando mesmo a rivalizar com a cidade de Roma neste aspecto.

Foi a partir também deste século e em clara relação com o poderio da igreja compostelana, que se estabeleceu o chamado voto de Santiago. Por este, todo o território retomado aos árabes um tributo ao santo, tributo este mantido até o século XIX. Assim, em 1120, Compostela para onde já havia sido transferida a sede episcopal, em detrimento de Iria Flavia, passa a sediar o arcebispado.

É importante frisar que na legitimação da monarquia asturiana não somente o aspecto militar teve importância. Tão relevante quanto as vitórias militares de Afonso II foi sua atitude de tornar o clero asturiano independente do primaz de Toledo, criando

um bispado em Oviedo e a adoção do *Liber iudiciorum*, código legal dos visigodos adotado como norma jurídica do reino.

Em 912 a capital do reino foi transferida para Leão, fundada por Ordoño a cidade localizava-se na zona mais meridional, tendo como fronteira o rio Douro. Após esta transferência a região asturiana passou à uma posição de inferioridade no processo de formação dos reinos cristãos, sendo que os sucessores de Afonso III passaram a ser conhecidos como reis de Leão.

No século XI, o condado castelhano, antes subordinado ao monarca leonês conquistou sua independência, tendo se transformado em pouco tempo no mais poderoso reino peninsular. As diferenças entre Leão e Castela eram significativas. Para constituir-se como reino Castela teve de enfrentar o reino leonês não apenas militarmente, mas também ideologicamente, levando aí uma enorme desvantagem, uma vez que diferentemente deste, seu monarca não podia buscar uma base legitimadora de seu poder recorrendo à tradição.

Como já dissemos, em muitos aspectos os dois reinos diferenciavam-se, o que gerava uma permanente tensão entre eles. A própria concepção de poder imperial é um bom exemplo desta diferença. Em Leão, reino que se pretendia herdeiro dos visigodos, a idéia imperial baseava-se na tradição do baixo império romano, expressa no conceito isidoriano-eclesiástico de dignidade régia como dom recebido de Deus, sendo o rei um instrumento para a consecução do bem comum para o conjunto da população. Dentro desta perspectiva, os nobres deveriam submeter-se à vontade do soberano.

Em Castela, onde os costumes germânicos eram predominantes a idéia de poder era bem outra. Assentava-se, principalmente, no que podemos chamar contratualismo, isto é, cada nobre ligava-se ao rei através de um vínculo pessoal, criador de relações sinalagmáticas de proteção e serviços. Tal idéia era contrária a unidade territorial do reino, pois este era considerado patrimônio do soberano e, por isso objeto de partilha entre os seus herdeiros após sua morte. Tal fato gerava uma exacerbada violência sempre que falecia um monarca, abrindo-se uma feroz disputa entre os vários pretendentes. Muitos exemplos poderiam ser citados, mas o mais significativo, pelas graves conseqüências que acarretou foi, sem dúvida, a partilha do reino feita por

Fernando I, primeiro soberano a reunir sob seu domínio Leão e Castela, e que após vencer e matar seu próprio irmão Garcia, rei de Navarra, também intitulou-se monarca deste reino.

Ao morrer, atendendo a idéia de patrimonialidade do território, divide-o entre seus filhos, Sancho, Afonso, Garcia, Urraca e Elvira (1065). Os fatos que se seguiram são por demais conhecidos—a disputa entre os irmãos, a prisão de Afonso por Sancho e sua posterior fuga para Toledo, cidade dominada por um rei muçulmano, o assassinato de Sancho, e, por fim a tomada do poder por Afonso, o primeiro a intitular-se imperador de todas as Espanhas.

Assim, os confrontos bélicos não opunham somente exércitos de religiões opostas, mas cristãos lutavam contra cristãos, pois a definição das fronteiras de cada reino era sempre causa de discórdias entre os soberanos, prevalecendo a idéia de que por direito de conquista estas fronteiras poderiam ser deslocadas, segundo os azares da guerra. Além disso, cada um vigiava atentamente o alargamento do reino vizinho, temendo que ele dificultasse a sua própria expansão. Isto gerava um clima tenso entre os monarcas, os quais não hesitavam em buscar ajuda militar junto ao inimigo comum—os muçulmanos. É o caso de Sancho II, que conseguiu anexar as regiões de Pancorbo e Oña após haver movido guerra contra os reis de Aragão e Navarra (guerra dos Três Sanchos), conflito em que saiu vencedor com a ajuda de tropas árabes.

As relações amigáveis que se estabeleciam entre príncipes cristãos e potentados muçulmanos foram bastante freqüentes. Foi em Toledo, ainda sob dominação muçulmana, que o futuro Afonso VI buscou refúgio por temer a ambição de seu irmão primogênito, Sancho, rei de Castela. Mais tarde, já ostentando a dignidade real em Leão e Castela, manteve relações cordiais com o soberano árabe de Sevilha, seu aliado na conquista de Murcia, cordialidade esta que pode ser avaliada pelo fato do rei cristão haver tomado por esposa ou concubina uma filha de seu aliado, a bela Zaida.

As conseqüências disto assumem contornos dramáticos, quando atentamos para o fato que na segunda metade do século XII o território peninsular encontrava-se dividido em cinco reinos, que apesar das oposições empenhavam-se numa tarefa comum—a Reconquista. A compreensão dos conflitos entre os reinos ibéricos remete-

nos sem nenhuma dúvida, ao conhecimento sobre o desenvolvimento da luta contra este inimigo comum, pois esta produz um câmbio intenso de situações, gerando mudanças e rupturas que quebram o sempre equilíbrio precário de poder entre estes reinos, levando à irrupção de inúmeras guerras.

A luta entre Fernando II, rei de Leão e Afonso Henriques, monarca português exemplifica o afirmado acima. Episódios como a entrada do monarca luso em Salamanca, quando seu opositor encontrava-se enfraquecido e, mesmo a frustrada tentativa da tomada de Badajoz (1169) feita também por ele, dá-nos uma idéia do clima de discórdia entre os reinos cristãos.

A explicação da permanente tensão entre o nascente reino luso e o monarca leonês explica-se pelas constantes vitórias portuguesas sobre os muçulmanos, pois a continuação delas levaria ao bloqueio da expansão leonesa para o sul. Assim, Fernando II não hesitou em pactuar com os sarracenos para impedir isto, e manter o *status quo* na região da Extremadura.

As alianças feitas com os muçulmanos podiam corresponder a uma política de hábil expansão pelo território inimigo. É sob este prima que devemos entender a ajuda prestada por Afonso VII, rei de Castela a Ibn Ganiya quando da tomada de Córdoba por este chefe árabe . Em troca dos seus serviços o monarca cristão obrigou-o a ceder Baeza e Ubeda, obtendo desta maneira, posições no território inimigo.

Além disso, a Espanha vivia com os olhos cravados no norte da África, pois as modificações periódicas ocorridas no centro do islamismo com o nascimento de seitas cada vez mais fanáticas repercutiam na península, pois ondas de fanáticos atravessando o estreito de Gibraltar chegavam até lá, objetivando conquistar os reinos das taifas, fazendo renascer a dominação e preponderância islâmica perdida com a queda do califado.

A chegada dos almorávidas (“os consagrados de Deus”) constituiu-se numa dura prova para os reinos cristãos, pois ao desembarcarem na península em 1086, empregando uma tática militar baseada nos combates de massa e no uso dos arqueiros e do tambor – o que desorientava a cavalaria cristã—impuseram decisivas derrotas a Afonso VI, que desde a tomada de Toledo se intitulava imperador. As derrotas em

Zalaca no ano de 1086, e em 1108 em Uclés fizera com que os recém-chegados estendessem seu poder sobre todo o al-Andalus.

As freqüentes discórdias, que persistiam entre os reinos cristãos, apesar do crescente perigo árabe, que podem ser creditadas mais as necessidades ditadas por interesses materiais do que por sentimentos profundos de inimizade, foram o resultado mais palpável do desaparecimento da idéia de Império, ocorrida com a morte de Afonso VII, monarca castelhano, o último a intitular-se imperador.

Este fato abalou profundamente o equilíbrio interno dos reinos peninsulares, isto porque a legitimidade do poder real baseava-se grandemente na sua autoridade como chefe militar, herança, sem dúvida, do passado germânico. Dentro desta perspectiva, o monarca fortalecia-se cada vez que alcançava uma vitória, mas também via o seu poder debilitado quando ocorria o oposto. Assim, o triunfo almorávida não trouxe conseqüências somente para o poder muçulmano, pois rompeu o frágil equilíbrio interno da sociedade dos reinos cristãos, fazendo com que as contestações ao poder real se tornassem mais freqüentes. As inúmeras revoltas contra o poder real tiveram tal alcance que linhagens inteiras elegeram um chefe e a ele se recomendaram, prestando-lhe homenagem em troca de proteção, mas também tencionando obter retribuições, consubstanciadas em moedas ou em “*prestimonio*” (benefício).

O último imperador – Afonso VII—havia conseguido a pacificação e submissão da nobreza galega, impondo a esta um juramento de fidelidade coletiva. Este soberano usou as instituições feudo-vassálicas como forma de governo, multiplicando o número de seus vassallos, distribuindo tenências e honras, feudos, ainda que sem caráter hereditário. Esta política muitas vezes só pode ser realizada com a expropriação de igrejas e mosteiros. Os agraciados por essas benesses eram nobres importantes, frequentemente ligados por laços de família, o que bem demonstra a sabedoria da política real na neutralização das forças contrárias à centralização do poder político.

Em 1146, foi a vez dos almóadas (aquele que professa a unidade de Deus) chefiados por seu *iman* desembarcarem na península, desejando antes mesmo de combater o infiel, cruzar armas com os almorávidas a quem acusavam de não respeitar os preceitos da religião islâmica, pois vivendo num total relaxamento de costumes

acabaram por haver negligenciado os deveres religiosos. Suas vitórias foram fulminantes: Sevilha em 1148, Córdoba em 1149, Málaga em 1153, Granada e outras cidades foram conquistadas em 1156.

Mas, embora o domínio almóada tenha se constituído um tempo de extrema aflição para os cristãos, como prova a derrota sofrida por estes em 1195 na batalha de Alarcos, fato que colocou em perigo nas terras da Mancha a empresa das ordens militares, corresponde, contudo, ao último feito militar dos árabes em terras peninsulares.

O século XII é caracterizado por aceleradas transformações em solo peninsular, causadas tanto por fatores internos quanto pela presença de cavaleiros franco, que atravessando os Pirineus engajaram-se na Reconquista. Embora, no referido século o prestígio e o poder dos reis estivessem bem sedimentados, o processo de feudalização já se completara e uma nobreza laica e eclesiástica, detentora de imensos latifúndios que lhes conferia poder e riqueza podia ser encontrada em toda península. A fidelidade à realeza por parte deste estamento social era sempre duvidosa. Na verdade, por todos os reinos cristãos ocorreu uma mudança na forma de exercício do poder real, pois se até então este poder assentava-se na fidelidade dos condes, agora o monarca se tornou profundamente dependente da nobreza fundiária, que por sua vez possuindo vultosos recursos financeiros, utilizava-os para armar o maior número possível de cavaleiros, materialização do poder senhorial.

As monarquias feudais baseavam-se num sempre precário equilíbrio de forças entre o poder central (a monarquia) e os poderes locais (a aristocracia), o que nos permite afirmar que o processo de *enfudamento* não atingiu o território peninsular da mesma maneira nem com a mesma intensidade, derivando daí que variasse de reino a reino a força tanto da nobreza quanto a do próprio rei. Um fator ponderável e podemos dizer mesmo, determinante na formação do feudalismo ibérico foi o avanço da guerra de Reconquista, pois por meio dela o território cristão ia crescendo enquanto afirmava-se cada vez mais a preponderância de uma elite guerreira cuja existência era indispensável para o avanço das fronteiras e que enriqueceu através do botim obtido nas campanhas

contra o infiel, mas também com o recebimento de terras e privilégios nos territórios conquistados.

Tal situação levava de forma natural ao fortalecimento do poder do monarca, pois sendo ele considerado o comandante da luta contra os mouros, só dele poderiam advir todas as honras, riquezas e benesses. Isto criava sólidos laços entre a nobreza e a monarquia e explica o sucesso desta última na superação de inúmeras crises e na manutenção de seu poder. Na verdade, o êxito de um rei baseava-se, fundamentalmente em conseguir atender aos reclamos deste exigente grupo social, que constituía a camada mais alta e influente dos reinos ibéricos. Não era uma tarefa fácil, pois tornava-se necessário através da concessão de toda uma série de benefícios, manter alianças, criar outras novas, assegurar fidelidades; o que exigia uma sábia política no sentido de atender ao maior número possível de pleiteantes, dirimindo os possíveis conflitos entre eles, ocasionados pelas disputas em torno dos mesmos benefícios.

Como é fácil concluir, só um monarca economicamente poderoso e de habilidade militar comprovada, podia manter seu reino em calma, através do uso de tais táticas. Toda vez em que soberano, por qualquer motivo, tinha o seu poder enfraquecido, a nobreza tentava arrancar-lhe à força mais e mais concessões à custa do patrimônio do Estado. Os períodos de debilidade da monarquia foram sempre marcados por guerras civis e desordens onde se enfrentavam diversas facções da nobreza, todas ansiosas por tutelar o monarca, fortalecendo o seu próprio poder e aumentando o seu patrimônio

A luta entre os Castros e os Laras, após a morte do rei Sancho III de Castela (1158), exemplifica o afirmado. O novo rei contava apenas três anos de idade e foi entregue à tutela de Gutierrez Fernández de Castro, desencadeando uma forte oposição da família Lara. Acredita-se que a animosidade entre as duas linhagens já era antiga, mas naquele momento materializava-se na disputa pelo Infantado de Rioseco, terra também pretendida por Fernando II, monarca de Leão.

A nobreza transmitia-se pelo sangue e o rei não podia criar novos nobres, não obstante, a necessidade da reconquista e o desejo de criar novos aliados, fazia com que os monarcas castelhanos outorgassem honras próprias de fidalgos a pessoas fora desse grupo. Uma maneira bastante constante a que os monarcas recorriam para fazer isto foi

usar uma prerrogativa que só a eles pertenciam – armar cavaleiro aos que se distinguissem no serviço de armas.

É sintomático que os cavaleiros ibéricos fossem armados no próprio campo de batalha, diferentemente do que era comum no restante do continente, onde a cerimônia tinha um aspecto mais religioso, pois o pretendente recebia sua investidura após uma vigília realizada numa igreja.

Os reis ibéricos tudo fizeram para desenvolver a cavalaria, pois como já afirmamos era uma forma de promover alianças e assegurar fidelidades, pois o cavaleiro devia serviço e obediência a quem o tinha armado. A qualidade de cavaleiro com o passar do tempo tornou-se quase hereditária, tendo os cavaleiros bastante preocupação com a educação dos filhos que ao chegar a idade adequada ingressariam na instituição.

As oportunidades de enriquecimento ensejadas pela Reconquista atraíram para o território ibérico uma grande multidão de cavaleiros francos, que acorriam a Península com o objetivo de colocar suas espadas à serviço de um dos monarcas cristãos, obtendo honras e propriedades. Os condes Henrique e Raimundo de Borgonha, que tornaram-se genros de Afonso VI , foram um bom exemplo disto.

Com a chegada dos guerreiros transpirenaicos a Reconquista reveste-se de um novo caráter, o de guerra santa, uma cruzada pela fé , através da qual a morte em campo de batalha equivalia ao martírio, obtendo o guerreiro morto a remissão de seus pecados. Se o papa Alexandre II concedeu as indulgências para os combatentes na Península é porque isto estava bem de acordo com as idéias emanadas do pensamento jurídico eclesiástico, que no século XII conheceu um enorme desenvolvimento com a publicação do Decreto de Graciano, obra fundamental do Direito Canônico. Nele podemos ler “ o reino dos céus é outorgado por Deus a quem morre em defesa dos cristãos”.

Diante disso, podemos compreender a presença de clérigos nas batalhas contra os muçulmanos. Eles também desejavam a oportunidade de garantir a salvação de sua alma através da possível morte em combate. A melhor e mais minuciosa descrição da batalha de Las Navas de Tolosa pode ser lida na crônica de Jiménez de Rada , porque ele próprio , mesmo sendo bispo de Toledo participou da luta.

Mas, se a ideologia de cruzada era um forte atrativo para eles, contudo, não era o único. Quase todas as regiões da Península eram famosas pelas suas riquezas e o crescimento demográfico verificado a partir do século XI na Europa, gerava um aumento no número de secundogênitos, que não podendo viver de acordo com as rígidas normas do código de honra da nobreza dentro de seus países de origem, buscavam outras regiões, onde pudessem satisfazer sua fome de terras e riquezas.

A chegada dos cavaleiros ultramontanos que participaram ativamente da Reconquista, criaram fortes tensões dentro dos reinos peninsulares, visto que eles passaram a disputar com a nobreza ibérica as riquezas obtidas através da luta contra os árabes. Uma forma de amenizá-las foi o estabelecimento de laços cada vez mais estreitos entre elementos da nobreza peninsular a nobreza ultramontana. O matrimônio foi o meio mais usado para concretizar esta ligação.

A questão matrimonial ganhava ainda maior relevo, quando se tratava do enlace de um soberano, pois por meio dele, muitas vezes o reino poderia estabelecer pactos duradouros e benéficos, embora também pudesse ocorrer o risco de um consórcio matrimonial mal planejado ou a dissolução dele, de atrair poderosos inimigos e até mesmo ensejar o aparecimento de contestações e revoltas internas. A atuação empreendida pelo conde Ramón Berenguer III e IV é, sem dúvida, o mais claro exemplo de como uma bem planejada política matrimonial podia aumentar o poderio de uma dinastia. O primeiro deles ao casar-se com Dulce de Arlés foi reconhecido como conde de Provença em 1113; o segundo ao casar-se com a herdeira do trono de Aragão, Petronilla, recebeu o reino de sua esposa, o que fez com que após a sua morte, seu filho fosse proclamado Afonso I por Cataluña e Afonso II por Aragão.

Aliás, devemos destacar que na política matrimonial o papado teve um papel preponderante, pois é ele que tendo estabelecido os cânones que permitiam ou proibiam os consórcios, usava tal prerrogativa como uma arma política, pois dependendo da situação, ou melhor, dos interesses do papado, esse cânones flexibilizavam-se ou não. Os casos de dispensa papal quando os noivos eram parentes (o que diante da imposição de parentesco até o sétimo grau era freqüente) , não eram raros. Contudo, a negativa de concedê-las, em casos em que o casamento já estava consumado e a rainha procriado,

muitas vezes mais do que um filho, gerava outra fonte de conflitos, pois apesar da anulação, a prole era considerada lédima, sendo o primogênito reconhecido como herdeiro do trono.

A situação tornava-se ainda mais complicada, quando o monarca tornava a casar-se, constituindo uma nova família. As ambições e os ciúmes entre os irmãos, muitas vezes redundavam em contestações, que perturbavam ainda mais a vida destes reinos, uma vez que as ambições da nobreza faziam com que ela apoiasse um ou outro pretendente, aumentando ainda mais o clima de guerra e discórdias tanto no interior dos reinos como em suas relações com os outros. Muitos exemplos poderiam ser enumerados, mas basta que façamos alusão ao caso de Afonso IX, simultaneamente descasado de uma infanta portuguesa e de Berenguela, filha de Afonso VIII, rei de Castela.

Num tempo em que a guerra era vivenciada cotidianamente, podemos afirmar que são suas necessidades as determinantes que formam as relações humanas, tanto no aspecto familiar como num contexto mais amplo – o social. Exemplo contundente encontra-se no foro de Sepúlveda (1076), cidade localizada na Extremadura, onde podemos encontrar a permissão dada a criminosos ou estupradores para se estabelecerem na região, onde lhes era outorgada defesa contra os seus perseguidores. Era o chamado “direito de fronteira”, que foi criado com o objetivo de atrair o maior número possível de colonos para um local há pouco conquistado aos muçulmanos, precisando ser povoado por indivíduos de índole guerreira, fazendo com que qualquer um que se dispusesse a ficar no local fosse aceito, não se levando em consideração nada mais do que o atendimento a esta necessidade.

Ao finalizarmos, gostaríamos de ressaltar que ao olhar do historiador da História Medieval Ibérica a profunda vinculação existente entre os elementos deste trinômio – guerra, poder político e Igreja – é incontestável e demonstra que o entendimento do processo histórico dos reinos ibéricos só pode ser conseguido por meio de uma reflexão serena do entrelaçamento entre estes.

Bibliografia:

AMEAL, João. *História de Portugal*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1940.

ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Coimbra: Editor Fortunato de Almeida, 1922

ALTAMIRA Y CEREJA, Rafael. *Historia de España y de la civilización española* . 3ª ed. Barcelona: Juan Gili, 1913.

BENASSAR, Bartolomé. *Histoire des Espagnols (VI – XVII siècles)* Paris : Armand Colin, 1985.

BROOKE, Christopher. *O Casamento na Idade Média*. Portugal: Publicações Europa-América, 1989.

BURKE, Peter (org) . *A Escrita da História*. São Paulo : UNESP, 1992.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

DILLART, Hearth. *La Mujer em la Reconquista*. Madrid : Nerea, 1993.

FERNÁNDEZ, Luiz Suárez. *Historia de España*. Madrid : Editorial Gredos, s/d

MARAVAL, Jose Antonio. *El Concepto De España Em La Edad Media*. 3ªed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981

MARIÀS, Julián. *España Inteligible. Razón Histórica De Las Espanas*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

PIDAL, Ramón Menéndez. *Los Godos y La Epopeya Española*. 2ª ed. Madrid: Espasa Calpe S.A



Os sonhos e a História: *Lo somni* (1399) de Bernat Metge¹³⁰

Ricardo da Costa¹³¹

Resumo:

No final do século XIV, Bernat Metge, funcionário da Chancelaria do rei João I de Aragão, o *Caçador* (1350-1396), redigiu sua obra mestra, *Lo somni* (*O sonho*), texto que praticamente introduziu, de modo precoce, o *Humanismo* na Península Ibérica. A proposta dessa conferência, após a definição prévia do conceito de *Humanismo*, é apresentar a nossa tradução da obra, a primeira em língua portuguesa (e a partir do texto original, em catalão antigo), trabalho desenvolvido no âmbito do projeto IVITRA (*Institut Virtual Internacional de Traducció* – Universitat d’Alacant). A seguir, discorreremos sobre a estrutura e o conteúdo de *Lo somni*, seu universo literário-filosófico, para analisar, de modo mais incisivo, o último e instigante tema abordado na obra: a imagem literária da *condição feminina* no final da Idade Média.

Abstract:

At the end of the fourteenth century, Bernat Metge, an official of the Chancellery of King John I of Aragon, called *the Hunter* (1350-1396), wrote his masterpiece, *Lo somni* (*The dream*), literary text who introduced so early the *Humanism* in the Iberian Peninsula. The purpose of this conference, after the previous definition of the *Humanism* concept, is to present our translation of the work, the first to Portuguese (and from the original text in ancient Catalan), work

¹³⁰ Conferência de abertura do *I Simpósio Interdisciplinar de Estudos do Medievo* (UFRJ), evento organizado pelo NIELIM (*Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média*), no dia 09 de abril de 2012. Trabalho a ser publicado nos *Anais* do referido encontro.

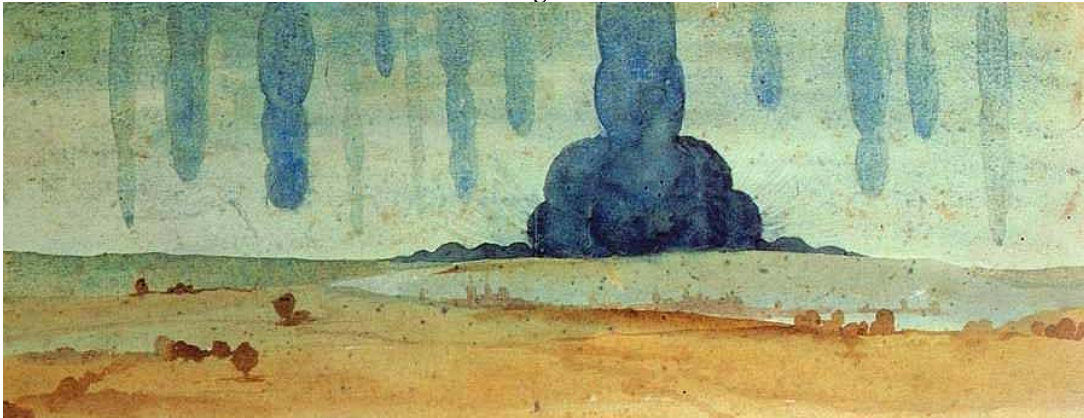
¹³¹ Medievalista da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). *Acadêmico correspondente* da *Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*. Site: www.ricardocosta.com

development under the IVITRA Project (*Institut Virtual Internacional de Traducció* – Universitat d’Alacant). Hereafter, we will discourse the structure and content by *Lo somni*, his literary and philosophical universe, to analyze, in an incisive way, the last and provocative issue discussed in the work: the literary image of *female condition* in the end of Middle Ages.

I. Sonhamos sempre

1899. Viena. *A Interpretação dos Sonhos (Traumdeutung)* veio à luz. Sigmund Freud (1856-1939) considerava essa obra a “chave” de acesso à sua Psicanálise. Para o médico austríaco, os sonhos, os *pensamentos oníricos*, eram como um mistério, uma charada, um enigma que só poderia ser desvendado caso se conseguisse substituir as imagens aparentemente absurdas por um texto, as figuras por sílabas ou palavras, para assim se ter acesso ao inconsciente. O historiador Peter Gay (1923-) resumiu muito bem o axioma freudiano: “O sonho é uma realização dos desejos”.

Imagem 1



A visão do sonho (1525). Dürer (1471-1528). Em uma carta, Dürer criou essa imagem. No texto da missiva que acompanha o desenho, o artista alemão descreve um sonho apocalíptico que teve em junho daquele ano. Na cena, uma paisagem com árvores dispersas (à esquerda) presencia uma enorme coluna de água que jorra do céu. O sonho de Dürer aconteceu em um período de grandes incertezas religiosas, no tempo da Reforma (séc. XVI), quando muitas pessoas temiam o fim do mundo com um dilúvio.

Já há alguns anos, outro historiador, Peter Brown (1935-) chamou a atenção para um dos perigos que corre o historiador: o esquecimento de que a Humanidade passou uma boa parte de suas vidas a dormir. De fato, as pessoas sonharam! Os sonhos foram (e ainda o são) “esquecidos” pela História, particularmente por outra persistente *tradição gnóstica* do século XX (palavras de Paul Johnson [1928-]), o *Marxismo*, que transferiu o sonho para a esfera da *Utopia*, transformando-o em pensamento real, ação, combate.

No entanto, a “descoberta” de Freud é uma característica muito típica da Modernidade: estamos sempre a reinventar a roda, quando não a distorcemos, como é o caso de Freud. Sim, tanto Freud quanto Marx (1818-1883) foram, para o crítico literário George Steiner (1929-), maravilhosos *mitólogos*, construtores de alegorias, belas, mas essencialmente mitológicas.

Ao contrário do que creram os marxistas, Marx não descobriu a fórmula da História; ao contrário do que pensam os psicanalistas, Freud não inventou a roda. Os sonhos sempre estiveram na pauta da Humanidade, seja como um fenômeno cultural que deveria ser interpretado, seja como motivo filosófico, político ou literário, como é o caso de *Lo somni*, de Bernat Metge (c. 1340-1413).

O século XV, tempo de Metge, concedeu aos sonhos um lugar proeminente na Literatura, na Arte, na via do Pensamento, como já bem destacou Jacques Le Goff (1924-). *Lo somni*, portanto, nada mais é do que uma manifestação, notável, decerto, porém mais uma expressão literária de seu tempo. Um *sonho medieval pré-humanista*. Para interpretar algumas de suas belas alegorias, devo antes definir, mesmo que sumariamente, o que foi o *Humanismo*.

Imagem 2



Esta mulher deitada de barro foi encontrada em um dos poços do *Hypogeum*, em Hal Saflieni (Malta). Com a coloração ocre, foi provavelmente representação de uma “deusa mãe”, embora também possa significar uma representação da morte, ou mesmo do sono eterno. Datação: c. 4000-2500 a. C. Museu Nacional de Valetta, Malta.

II. Humanismo, um velho e recorrente tema

Em 1347, Petrarca (1304-1374) terminava a redação da obra *De otio religioso*, quando fez uma confissão:

Tarde, ou antes, já velho, começava, sem qualquer luz, a parar meu caminho ou mesmo, pouco a pouco, a retroceder, quando, pela vontade Daquele que se serve sempre de nossos males para a sua glória e, sobretudo, para nossa salvação, me vieram ao encontro as *Confissões* de Agostinho. Alcancei as minhas próprias incertezas e, se eu desejasse percorrê-las uma vez mais, deveria dar início também eu a um grosso livro de confissões.

Por que eu não deveria dizer dele o mesmo que ele diz de Cícero? Foi ele que me alçou, pela primeira vez, ao amor pela verdade; foi ele que me ensinou, pela primeira vez, a suspirar pela minha saúde, eu que por tempos havia suspirado primeiramente pela minha ruína. Repouse em eterna felicidade aquele de cujas mãos se me ofereceu, pela primeira vez, aquele livro que pôs um freio à minha alma inquieta! Agradou-me o engenho vigoroso e excelso de seu autor, o estilo não muito elaborado, mas sóbrio e grave, a doutrina rica, fecunda e vária. Comecei por segui-lo com certa timidez, como quem se envergonha de mudar seus propósitos, típica atitude de um espírito soberbo.

Imagem 3



O sonho de Carlos Magno (c. 1220). Pintor gótico anônimo. Chartres, França. O sonho é uma presença real em todos os âmbitos da vida medieval – no caso, especialmente os sonhos régios e de religiosos.

Nesse tratado que exalta a vida monástica e o ócio como o melhor modo de vida possível, Petrarca, de modo soberbo, revela que o tempo é um eterno *continuum*. Ao contrário do que pensam muitos historiadores, mais preocupados em fixar limites, precisar etapas, determinar épocas, a História se move como um incessante *ato teatral*: somos espectadores do infundável descortino do gênero humano. Por isso, em certo sentido, é inútil enquadrar as épocas e as pessoas, pois elas vivem o seu tempo, que é sempre a convivência existencial de múltiplos tempos e de diferentes ritmos, como já ensinou Fernand Braudel (1902-1985).

De qualquer modo, é necessário precisar conceitos e determinar, com o máximo rigor possível, o universo semântico que o estudioso do passado utiliza para ressuscitar aquele mesmo passado, morto, enterrado, mas sempre raiz de nosso presente. Por isso, devo discorrer, mesmo que brevemente, sobre as palavras de que me valho nessa *reconstituição literária compreensiva*. A primeira é o termo *Humanismo*.

Petrarca tinha apenas dezessete anos quando Dante (1265-1321) morreu. No entanto, novas formas de sentir e pensar o mundo estavam brotando, a partir de antigas

concepções filosóficas, teológicas e literárias, ou seja, da tradição clássico-medieval. O próprio Dante, com suas ideias a respeito da separação entre as ordens espiritual e material (*Da Monarquia*), expressava uma cisão com o mundo que lhe antecedia, mundo de um Inocência III (c. 1161-1216), de um Bernardo de Claraval (1090-1153). Todos os tempos têm permanências e rupturas.

Imagem 4



Vênus adormecida (c. 1510), de Giorgione (1477-1510). Óleo sobre tela, 108,5 × 175 cm. Gemäldegalerie, Dresde, Alemanha. O artista explorou ao máximo as possibilidades eróticas do tema: a suave inclinação do corpo em relação à paisagem; a axila direita exposta (símbolo da sexualidade); os lábios vermelhos da deusa e o rubro veludo; o sonho como uma transferência poética para um mundo idílico (a paisagem ao fundo, também levemente inclinada); a mão esquerda suavemente posta sobre o sexo. Os *devaneios oníricos* do século XV abrangiam uma alta dose de sexualidade pagã – ainda não em Petrarca, naturalmente.

De fato, caso queiramos efetivamente adentrar no *tempo histórico*, no passado, devemos polir nossa linguagem para nos aproximarmos dos mortos. Limpar o caminho regressivo. Por exemplo, sequer o conceito *Humanismo* existia então. Trata-se, como, aliás, o próprio conceito de *Idade Média*, de uma definição muito posterior. Os próprios medievais se intitulavam modernos, já afirmara Bernardo de Chartres (†c. 1124)!

Com esse cuidado hermenêutico em vista, defino o *Humanismo* como uma ideia de duas vertentes, a primeira geral e a segunda específica: 1) a crença na dignidade do

homem e nos valores seculares, e 2) um nome atribuído aos estudiosos dos *studia humanitatis* do século XV (Gramática, Retórica, Ética, Poesia e História).

Imagem 5



O sonho de Joaquim (1304-1306), de Giotto (1266-1337). Afresco, 200 x 185 cm, Cappella degli Scrovegni, Vêneto, Itália. Pai de Maria, Joaquim se retirou para o deserto, a fim de meditar e orar. Ele fora censurado por um sacerdote por não ter filhos (sua esposa Ana, era idosa e estéril). Um anjo do senhor lhe apareceu para dizer que Deus ouvira as suas preces. Ao retornar para casa, Ana estava grávida. Giotto representa a anunciação do anjo a Joaquim por meio de um sonho. O afresco de Giotto é um exemplo perfeito do *sonho permitido*, pois sagrado.

Petrarca foi o primeiro personagem histórico no qual se pôde detectar uma nova postura intelectual diante da tradição clássica/medieval, qual seja, a recuperação do latim clássico, o interesse histórico com bases filológicas, o progressivo abandono da Dialética pela Literatura.

III. O *Humanismo* em terras ibéricas

Os estudos dos clássicos nunca foram interrompidos na Idade Média. Talvez seja melhor especificar que o *Humanismo* aprofundou, intensificou, estimou as obras dos antigos mais que os medievais. Nessa perspectiva, o fio condutor da civilização, a *Cultura* – as Artes a Literatura, a Poesia, a Música, a Filosofia – nascida na Grécia, acolhida e desenvolvida por Roma, foi prolongada pela Europa medieval e revigorada pelos “modernos”, o que explica a conjugação que Petrarca faz entre as “novas” ideias e a tradição cristã.

Para dar apenas um exemplo do apreço dos medievais pela tradição clássica, na Península Ibérica, desde a Espanha visigoda (sécs. V-VIII), os três centros irradiadores da cultura greco-romana (Toledo, Sevilha e Zaragoza) mantiveram viva a chama da Antiguidade. Suas escolas trabalhavam com os seguintes autores antigos na formação dos noviços: para a *Poesia* (muito estimada na Idade Média), Lucrecio (99-55 a. C.), Virgílio (70-19 a. C.), Marcial (40-104) e Claudiano (c. 370-405 a. C.); na *História*, extratos de Plínio, *o Velho* (23-79) e Salústio (86-34 a. C.), e na *Filosofia*, Sêneca (4 a. C. - 65 d. C.). Além disso, esses noviços e seus mestres conheciam resumos de Marciano Capela (séc. V) e Fulgêncio, *o Mitógrafo* (séc. V).

Tudo isso sem contar a produção de um Isidoro de Sevilha (c. 560-636), verdadeiro transmissor da cultura antiga aos contemporâneos. Foi essa tradição cultural clássica peninsular que permitiu o *Renascimento carolíngio* dois séculos depois. Assim, de renascimento em renascimento, a Idade Média manteve a cultura clássica, sempre com o mundo antigo como referência vital para a vida do espírito.

Mas não é meu objetivo contar a história da permanência da tradição clássica na Idade Média. Isso fugiria do escopo do tema. Para ele, basta dizer que, no século XIV, havia um razoável círculo social de pessoas na Europa que não pertenciam a qualquer ordem religiosa ou à Igreja, e que tinham uma formação acadêmica (via de regra, burocratas dos emergentes estados nacionais, ou ainda, formandos das quase cinquenta universidades que pululavam na Europa de então – desde Bolonha até Oxford, passando por Pádua, Montpellier, Toulouse, Paris, Heidelberg etc.).

A Península Ibérica tinha as universidades de Palência, Salamanca, Sevilha, Valladolid, Lérida e Huesca – a de Barcelona só seria fundada em 1450. No caso de Portugal, em 1290 foi instituída em Lisboa, pelo rei D. Dinis, com autorização papal, a primeira universidade portuguesa. Ela foi transferida para Coimbra em 1308, depois

retornou a Lisboa, oscilando durante dois séculos entre as duas cidades, até fixar-se, no século XVI, definitivamente em Coimbra. No caso de Aragão, pessoas ligadas à Chancelaria régia tinham acesso a um universo bibliotecário inusitado. Com uma biblioteca em casa, alguns eram bibliófilos, como o notário e escrivão do *Conselho da Cidade de Barcelona* Bernat d'Esplugues (†1433).

Trata-se, como se pode perceber, da *aceleração da vida cultural*, esse misterioso mecanismo oculto de *Cronos*: os germens desse desenvolvimento cultural/educacional já existiam na Alta Idade Média, época de sementeira, mas, agora, era tempo da colheita farta. Foi nesse ambiente social que viveu Bernat Metge (c. 1340-1413), que, à semelhança de Petrarca, uniu o “novo” com o “velho”, como bem afirmou a filóloga Julia Butiñá, ao resumir o conteúdo dos quatro livros de *Lo somni*: o primeiro, com o *pensamento* livre de quaisquer prevenções e condicionamentos; o segundo, com a *religião*, firmemente assentada; o terceiro e o quarto, com a *ética* como ponto final do humano, e uma doutrina moral renovada e aprofundada. Metge praticamente “inaugurou” o Humanismo em terras ibéricas, como veremos a seguir.

Imagem 6



O sonho de São Martinho (1312-1317), de Simone Martini (1284-1344). Afresco, 200 x 265 cm, Cappella di San Martino, São Francisco, Assis. Após entregar seu manto ao mendigo, Martinho sonha. No *devaneio onírico*, Cristo revela sua identidade, enquanto o exército angélico O acompanha, em estado de prostração.

IV. O homem

Bernat Metge era filho de Agnes e Guillem Metge, especieiro vinculado à casa real. Guillem morreu em 1359, mas deixou marca profunda em Bernat, pois este, em seus escritos, demonstra ter conhecimentos não só de Medicina, mas também do que então era chamado de *Filosofia natural*.

Viúva, Agnes se casou novamente com Ferrer Saiol, membro da Chancelaria Real – órgão administrativo da coroa de Aragão. Saiol chegou a ser protonotário da rainha Eleanor da Sicília (1325-1375), terceira esposa do rei Pedro III, *o Cerimonioso* (1319-1387). Graças ao incentivo do padrasto, Bernat pôde desenvolver seus dotes literários *pari passu* com a carreira de notário real. Isso porque a Chancelaria tornou-se

um órgão de produção de documentos, e seu funcionamento dependia de técnicos especialistas em redação (os textos de Metge revelam um domínio da sintaxe que tinha como base o modelo do latim clássico – por exemplo, o recurso a várias orações subordinadas).

A evolução profissional de Metge foi rápida: em 1375, ele já havia entrado para o serviço do rei João I, *o Caçador* (1350-1396), na qualidade de escrivão e também secretário. A partir de então, Metge envolveu-se diretamente na política de seu tempo, já que João I entregou-lhe tarefas importantes, como, por exemplo, uma embaixada à corte papal em Avignon (em 1395), onde provavelmente Metge tomou contato com textos de Petrarca.

Essa intensa atividade política, como se vê, não o impediu de prosseguir os estudos clássico-literários. No entanto, seu envolvimento com o poder causou-lhe sérios contratempos: mais de uma vez ele foi acusado (judicialmente) de corrupção – provavelmente sem fundamento, pois foi absolvido. Com a morte súbita de João I (em 19 de maio de 1396) – durante uma caçada em um bosque – Metge foi novamente processado, juntamente com trinta e oito conselheiros e oficiais do rei, por um *conselho de regência* formado por conselheiros municipais. Detalhe: formavam parte desse conselho justamente as pessoas que estavam sendo investigadas pelo rei (com Metge à frente da investigação)! Assim, o ambiente social e político estava fervilhando: além da peste que grassava na Catalunha, havia o rumor de que tropas francesas iriam uma vez mais invadir o reino (entre 1360 e 1396 foram onze tentativas)!

Era esse o turbulento contexto histórico da redação de *Lo somni*. Os acusados só foram definitivamente inocentados – todos – em dezembro de 1397, quando os principais conselheiros e curiais de João I reassumiram seus cargos na corte de Martim I, *o Humano* (1356-1410), irmão de João I (que morrera sem filhos), inclusive Bernat Metge. Por isso, antes de tudo, *Lo somni* é um *diálogo-justificativa*, uma retratação, um (notável) recurso à Literatura para angariar a simpatia do público letrado.

Afinal, além das acusações – mesmo que infundadas, elas sempre repercutiram junto ao povo – Metge era conhecido por suas posições existenciais de cunho epicúreo, inclusive algumas opiniões pouco cristãs... Portanto, fazia-se necessário um *mea culpa*, uma retratação pública. Mas como? Por meio da Literatura. Haveria instrumento mais digno e mais honrado do que esse?

V. A obra

Primeiro, o cenário: a prisão. Encarcerado, Metge – seu *alter ego* – está desconsolado. Seus inimigos, “perseguidores e invejosos”, venceram. Seu consolo era o estudo, mesmo na solidão do cárcere, à espera da condenação. Uma noite, ele adormeceu, mas de um modo estranho: como os “doentes e os famintos” costumam dormir. Então, surge-lhe o rei João I, recentemente falecido, acompanhado por Orfeu e Tírésias, além de aves e cães.

Bernat inicia um longo diálogo com o rei. Esse é o cenário no qual se desenrola a conversa: a cela de uma prisão, em um sonho, com um morto e dois personagens da mitologia grega! Portanto, além de uma *justificativa literária* ao público culto, Metge também cria um *texto consolatório*, no melhor estilo de Boécio (c. 480-525) e sua *Consolação da Filosofia* (524).

Imagem 7



Boécio, *A Consolação da Filosofia*, manuscrito italiano (1385), MS Hunter 374 (V.1.11), folio 4r (detalhe).

O mesmo cenário, o mesmo motivo, a mesma desgraça. No texto de Boécio, quem lhe surge, belíssima, é a própria Filosofia, enquanto que na obra de Metge a aparição é a de seu senhor, o rei. Nesse aspecto, *Lo somni* se assemelha ao *Sonho de Cipião* (54 a. C.), de Cícero (106-43 a. C.). Nele, quem surge a Cipião Africano (185-129 a. C.) que dorme um sono “mais pesado que o de costume” é seu avô Cipião Africano, *o Velho* (236-183 a. C.).

Lamento, sonho, consolo. Trilogia clássica na história da Filosofia, da Literatura. Construído o cenário, nosso autor desenvolve os diálogos em quatro livros, com os seguintes temas:

Livro I – Diálogo entre Metge e o rei João I a respeito da imortalidade (ou não) da alma, e seu destino após a morte do corpo. João tenta mostrar a Metge que a alma é imortal, enquanto nosso autor se recusa a aceitar isso. A argumentação de ambos baseia-se fundamentalmente na razão;

Livro II – A conversa entre os dois nesse capítulo gira em torno dos fatos ocorridos em 1396 e o *Grande Cisma da Igreja* (1378-1417). O rei João explica o sentido de sua morte e os acontecimentos subsequentes;

Livro III – Orfeu explica sua vida, seu amor por Eurídice, quando é recriminado por Tirésias, e descreve o Inferno. Tirésias também conta a sua vida e faz uma grande diatribe contra as mulheres;

Livro IV – Metge faz uma contundente defesa das mulheres e do amor.

A perda da liberdade sempre foi um forte motivo literário. Recorrente. Como o tema do Inferno. Mas apesar de elegante, o texto de *Lo somni* tem uma divisão interna à primeira vista paradoxal, pois se tem a impressão de que os temas dos capítulos são desconexos. Qual a relação entre a imortalidade da alma e a crítica (virulenta) às mulheres? E o amor com o Cisma da Igreja? Aparentemente, a obra é composta por partes isoladas, ligadas somente pelo fio tênue do diálogo entre os personagens.

A resposta, clara para os medievais, é de difícil compreensão hoje por um simples motivo: perdemos a transcendência, a conexão deste mundo – “século”, para eles – com o outro mundo, o Além.

As pessoas entendiam a realidade como uma perpétua e necessária conexão de mundos. Os literatos, os filósofos inclusive. A função da verdadeira Literatura, da Filosofia, de fato, era preparar o sábio para a morte, tema repetidas vezes reiterado desde *A República* e o *Fédon*, de Platão (c. 427-327 a. C.). Portanto, preservar a alma, cuidar dela nesta vida para que seu trespasse fosse tranquilo e direcionado ao descanso eterno, era a finalidade moral de todo escrito que se prezasse.

Por exemplo, em *Lo somni*, João I tenta, de todos os modos possíveis, inclusive elencando uma penca de filósofos e poetas, provar ao cético Bernat – que só crê no que vê – que sua alma *existe* e deve procurar a virtude: amar o Bem, não os prazeres carnais (as mulheres), e escolher a verdadeira religião (sobre o problema do Cisma da Igreja). Todos os temas de obra são ligados por esse fio condutor: a preocupação com o Além. Caso retiremos esse pano de fundo, a compreensão dos textos medievais – e antigos, naturalmente – ficará obnubilada.

Por sua vez, explicar a escolha dos personagens é mais fácil: Metge escolheu Orfeu e Tirésias para acompanhar João I pelos temas expostos: por Orfeu tratar do amor, e por Tirésias repetir a misoginia literária clássica pelo fato de ter sido mulher. Trataremos do papel de Tirésias no discurso contra as mulheres a seguir.

VI. As mulheres, por Tirésias

Lo somni

Llibre III, viii, 32.

Ffembra és animal inperfet, de passions
diverses, desplasents e abhominables,
passionat, no amant altra cosa sinó son
propi cors e delits. E si ls hòmens la
miraven axí com deuriem, pus haguessen
fet ço que a generació humana pertany,

A mulher é um animal imperfeito, de
diversas, desagradáveis e abomináveis
paixões; atormentada, não ama outra coisa a
não ser o próprio corpo e seus deleites. Se os
homens as olhassem do modo devido, após
fazerem o necessário para a geração humana,

axí li fugirien com a la mort.

fugiriam delas como da morte.¹³²

Tirésias era filho de Everes e da ninfa Cáriclo. Certa vez, passeando por uma montanha, quando jovem, viu duas serpentes prontas para se unirem. Matou-as e imediatamente transformou-se em mulher. Após sete anos, encontrou novamente as serpentes entrelaçadas, e novamente as matou. Voltou a ser homem. Por esse motivo, Júpiter e Juno o chamaram para ser árbitro de um debate sobre o amor (carnal): quem sentia mais prazer, o homem ou a mulher?

Em *Lo somni*, Tirésias é apresentado como um “filósofo muito famoso”, além de devidamente instruído na Matemática, um notável acréscimo ao mito grego (provavelmente oriundo da *Tebaida* do poeta Estácio [c. 45-95] ou da tragédia *Édipo*, de Sêneca [4 a. C. – 65 d. C.]). Após ouvir os argumentos de Júpiter e de Juno, o “filósofo” respondeu:

Llibre III, viii, 30.

Oydes les rahons de cascuna part, diguí
que la luxúria de la fembra sobrepuge
tres vegades aquella de l’hom. Tantost
Juno, molt irada d’açò, usant de la sua
acostumada iniquitat, tolgué’m no
solament la vista, mas los ulls.

Ouvidas as razões de cada parte, eu disse
que a luxúria da mulher ultrapassa três
vezes a do homem. Imediatamente, Juno,
muito irada com isso, recorreu à sua
costumeira iniquidade e me tirou não só a
visão, mas também os olhos.

Irada, Juno o cegou, tirando seus olhos. Compadecido por isso, Júpiter deu-lhe o dom da adivinhação.

Tirésias pragueja contra as mulheres – e começa com Juno, como vimos na passagem acima (a deusa é perversa!). Mas antes de prosseguir, uma pergunta: por que

¹³² Todas as traduções de *Lo somni* são nossas, feitas a partir da edição BERNAT METGE. *Lo somni / El sueño* (edición, traducción, introducción y notas de Julia Butiñá). Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007,

Juno fica irada com o julgamento de Tirésias, de que a mulher sente três vezes mais prazer sexual que os homens?

Uma vez mais, as (in)compreensões históricas, os possíveis anacronismos. Para a mente moderna, *hipersexuada*, isso seria um grande elogio de Tirésias às mulheres. De fato, Juno deveria se sentir envaidecida: tinha um prazer triplo, comparada ao seu marido. Ocorre que sentir prazer sexual, ou melhor, demonstrar que *gostava* de sentir prazer sexual, era considerado uma fraqueza naquelas sociedades gregas antigas. Pelo menos oficialmente... Pelo menos para os filósofos. Ademais, na passagem, há uma clara crítica à falta de autodomínio feminino: por ser imperfeita, a mulher não tem a capacidade de dominar a si, de controlar suas paixões (*impotentia sui*).

Roma preservou essa noção da importância do autocontrole: o homem romano não poderia ser um fraco a ponto de amar sua esposa, isto é, de *ser dominado* por ela. *Virtus*. Sêneca desejava ao seu discípulo Lucílio “o domínio sobre si mesmo” (*Carta 32, 5*), pois, se a amizade era sempre proveitosa, o amor poderia, por vezes, ser nocivo (*Carta 35, 1*). Daí a fúria de Juno – sinal também de seu descontrole. Como Tirésias ousava dizer-lhe algo tão aviltante?

Os medievais herdaram a ideia da lascívia feminina dos antigos. Por exemplo, Isidoro de Sevilha assim definiu a mulher:

A mulher recebeu esse nome de *mollities*, isto é, doçura, como se dissessemos *molliter*; suprimindo ou alterando as letras fica o nome *mulher*. A diferença entre o homem e a mulher reside na força e na debilidade de seu corpo. A força é maior no varão e menor na mulher, para que ela tivesse paciência com ele e, além disso, para que o marido, ao ser rechaçado por sua mulher, não fosse atraído por sua concupiscência ao prazer homossexual (...)

Femina tem esse nome das coxas, *femur*, em que seu sexo se distingue do varão. Outros acreditam que essa etimologia é grega, e que o nome *femina* deriva da força do fogo, porque sua concupiscência é muito apaixonada. Afirmam que a libidinidade é maior nas mulheres que nos homens, tanto nas próprias mulheres quanto nos animais. Por isso, entre os antigos, um amor ardente se chamava *amor feminino* (*Etimologias*, XI, 2, 18 e 24).

De qualquer modo, o discurso misógino de Tirésias em *Lo somni* está todo calcado de uma obra do humanista italiano Giovanni Boccaccio (1313-1375) chamada *Corbaccio* (*Chicote contra as mulheres*). Trata-se de uma verdadeira vingança do escritor que merece se contada rapidamente, pois explica muito sobre o conteúdo do texto em que Bernat Metge se baseia.

Já quarentão, Boccaccio se apaixonou por uma viúva. Escreveu-lhe cartas apaixonadas, todas chistosamente recusadas: aos seus próximos, a senhora ridicularizou as pretensões daquele plebeu. Para se vingar da afronta, Boccaccio redigiu *Corbaccio*, e estendeu cínica e vingativamente sua frustração a todas as mulheres.

A diatribe de Tirésias inicia com uma afirmação a Metge: nenhum homem que deposita seu amor em uma dama pode ser feliz. Nenhum! Isso porque Bernat revela que está apaixonado por uma mulher, não a sua, que até ama tanto quanto é possível um marido amar sua esposa. Por sua vez, a afirmação de Tirésias pertence à tradição filosófica grega: a real natureza da felicidade não reside em nada a não ser no conhecimento (Aristóteles).

Mas, a seguir, o adivinho inicia uma das mais ferinas acusações proferidas contra as mulheres, que faz parecer a última parte de *O Tratado do amor cortês* de André Capelão (séc. XII) um poema pueril. Senão vejamos.

As mulheres são sujas, falsas e fétidas; grosseiras com suas servas, elas são por natureza dissimuladas:

Llibre III, viii, 38.

Quant bé seran arreades e deboxades, si
algú les mirave les mamelles (les quals
elles desigen per tothom ésser mirades,
car per axò les trahen defora), amaguen-
les corrent, volents donar a entendre que
no han plaer que hom les vege; e és tot lo
contrari, car a penes les auran cubertes,
les tornaran descobrir e mostrar com pus
desonestament poran, per tal que hom les
tenga per belles e·ls vage bestiejant
detràs.

Puys, si algú les guardarà qui·s prenga a
loar lur bellesa, seran tan alegres que tot
quant los pories demanar te donarien
tantost (si no·ls feya fretura) . E si alcú
aurà dit lo contrari o, passant, no les
haurà guardades (car de ésser ben mirades

Tão logo elas estão arrumadas e pintadas, se
alguém olha para seus mamilos – os quais
desejam que sejam vistos por todos e por isso
os deixam à mostra – elas rapidamente os
escondem, insinuando que não gostam de que
ninguém os olhe, mas a verdade é exatamente
o contrário disso, pois tão logo os cobrem,
voltam a descobri-los e mostrá-los ainda mais
desonestamente, para que os homens os
considerem belos e babem por eles.

Se, depois disso, alguém olhasse para elas e
louvasse sua beleza, ficariam tão contentes
que qualquer coisa que se lhes pedisse
dariam imediatamente, se não lhes fizesse
muita falta. E se alguém lhes dissesse o
contrário ou, ao passar, não as olhasse – pois
elas têm uma grande necessidade de serem

han gran desig), volrien-lo haver mort de
lurs pròpies mans.

muito bem olhadas – desejariam matá-lo com
suas próprias mãos.

Tirésias passa um bom tempo a criticar o tempo que as mulheres perdem com seus penteados e cosméticos, além de denunciar os ardis que elas preparam para se encontrarem e esconderem seus amantes. Elas enganam, atormentam e roubam os homens, além de serem avaras. São instáveis e presunçosas, mas, o que talvez seja sua pior característica, são insuportavelmente tagarelas.

Llibre III, viii, 46.

De lur parlar e rallar, que és una cosa fort mal stand en fembra, qui te'n poria dir la centena part? Los maestros en theologia, los doctors en cascun dret, los mestres en medicina, los naturals e matemàtics e altres hòmens de sciència, soferen molta fam e set, fred e poch dormir; mals dies e pijors nits per aconseguir aquella; e après molts anys, troben haver après fort poch.

De suas conversas e tagarelices, algo péssimo nas mulheres, quem te poderia contar a centésima parte? Os mestres em Teologia, os doutores de cada Direito, os mestres de Medicina, os naturalistas, matemáticos e demais homens de ciência sofrem muita fome e sede, frio e insônia, maus dias e piores noites para alcançar seus objetivos e, após muitos anos, consideram ter aprendido muito pouco.

E aquestes, en un matí (que aytant com una missa baxa se diu stan solament en la sgleya), saben en qual manera l'Espirit Sant procehex del Pare e del Fill, e si Déus poria fer semblant de si mateix, e quals coses són necessàries a separació de matrimoni e com se poden anul·lar testaments. E si lo riubarbre és sech o humit, e quants materials entren en la triaga, e si lo çercle se pot quadrar, e qual fo millor poeta entre Virgili o Homero, quantes steles ha en lo çel, e com se engendre en l'àer lo tro e l lamp, l'arch de sanct Martí, la pedra e altres coses; e si los elements són simples o composts, e si s pot convertir la un en l'altre, e què signifiquen les cometes.

Entrementes, elas, em uma manhã, já que estão somente por um momento na igreja durante a missa rezada, sabem como o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, se Deus poderia criar outro Ser semelhante a Si mesmo, quais coisas são necessárias para a separação de um matrimônio e como os testamentos podem ser anulados; se o ruibarbo é seco ou úmido, quantos materiais entram na triaga, se o círculo pode ser quadrado, qual poeta foi melhor, Virgílio ou Homero, quantas estrelas há no céu, como se engendram no ar o trovão, o raio, o arco de São Martinho, o granizo e outras coisas, se os elementos são simples ou compostos e se podem ser convertidos um no outro, e o que

significam os cometas.

E què-s fa en Àsia, Àfrica e Europa, e quantes gents d'armes ha l'Almorat. Qual és lo pus amorós de la vila e qual és stat enganat per aquella que ama, ab qui dorm sa vehina, de qui és prenys l'altra e en qual mes deu encaure, e quants amadors ha l'altra e qui li ha tramès l'anell e qui li ha dat lo collar de perles; e quants ous fa dins l'any la gallina de la sua vehina, e quantes fusades hixen de una liura de li. E finalment, ço que feren jamay los grechs e los troyans, los romans e los cartaginesos.

E axí, de tot plenerament informades, tornen-se'n a lurs cases e parlotegen-ne, sens lezar-se'n, ab les serventes e catives, del matí entrò al vespre (e encara de nits en durment). E si troben algú que no les vulle oyr o ls contrast, enfellonexen-se fortment, e especialment si alguna cosa que dt hagen los serà reprovada.

Também sabem o que está acontecendo na Ásia, na África ou na Europa, e quantas gentes armadas tem Murad I; quem é o mais amoroso da vila e quem está sendo enganado por aquela que ama; com quem dorme sua vizinha, quem a outra engravidou e quem ainda vai engravidar; quantos amantes têm a outra e quem lhe enviou o anel e lhe deu o colar de pérolas; quantos ovos por ano põe a galinha da vizinha e quantos novelos saem de uma libra de linho. Finalmente, elas sabem tudo o que fizeram gregos, troianos, romanos e cartagineses.

Assim, completamente informadas de tudo, retornam às suas casas e tagarelam sem parar com criadas e escravas, desde a manhã até o entardecer, inclusive à noite, dormindo, e, se encontram alguém que não queira ouvi-las ou que as contradiga, ficam muito aborrecidas, especialmente se algo que lhes dizem é reprovado.

Se ultrapassarmos a primeira sensação da leitura, mais superficial, e adentrarmos de fato nas ideias descritas nas quatro passagens que selecionei de *Lo somni*, no que costumo designar como a *compreensão mais profunda das palavras escritas*, perceberemos que se trata de uma *construção literária* que amplifica e distorce a vida real das mulheres, seu mundo próprio, sua forma de se expressar no mundo, que é, que sempre foi, diferente da dos homens.

Essa estranheza, ao meu parecer, é uma das causas da tradição de textos misóginos clássicos que a Idade Média abraçou, mas atenuou graças ao Cristianismo. Ao afirmar que as mulheres são linguarudas, Metge, bem-humorado, desejava que seu leitor sorrisse. Sim, pois a Idade Média sorria, ironizava, zombeteava. Aliás, a tagarelice é uma queixa recorrente que os homens fizeram às mulheres ao longo da História.

André Capelão diz o mesmo no século XII. Pois elas sentiam e diziam (ou sentem e dizem) com uma velocidade de ação muito maior do que aquela que a tradição sempre atribuiu aos homens.

O modo como elas os seduzem também sempre foi motivo de queixa *deles* – especialmente sempre que eram rechaçados, como foi o caso de Boccaccio. O eterno jogo da sedução entre os sexos foi motivo de estranhezas, mas que dois detalhes essenciais não sejam obscurecidos pela inicial sensação de repulsa que sentimos ao ler aquelas passagens de *Lo somni*: 1) a misoginia de Boccaccio (base do texto catalão) nasce por ter ouvido um “não” de uma mulher, e 2) quem pronuncia o discurso misógino em *Lo somni* é um personagem do mundo grego! E saibam: após isso, Metge, o medieval, defende as mulheres com vigor!

Conclusão

Em sua obra *O Livro da Cidade das Damas* (1405), a poetisa Cristina de Pisan (1364-1430) se perguntou quais eram as razões para tantos homens, clérigos e leigos, vituperarem contra as mulheres em seus escritos. A poetisa francesa não podia admitir que o juízo dos homens sobre a natureza e conduta das mulheres estivesse bem fundamentado. Entrementes, ela tergiversava. Como tantos homens preclaros, doutos, poderiam estar enganados? Poderia aquilo ser verdade? Cristina chegou a desprezar a si mesma e a todo o sexo feminino (Livro I, 1).

Imagem 7



O gineceu da Alta Idade Média se transformou no *Scriptorium*: Cristina de Pisan no espaço vital da escritura. *Le Livre de la Cité des Dames*, manuscrito Harley 4431, folio 4 (detalhe), British Library, Londres.

De fato, durante toda a Idade Média nós encontramos textos misóginos – recorde agora de outro, *As artimanhas das mulheres*, de Abd al-Rahim al-Hawrani (séc. XIV). No entanto, o ressurgimento do direito romano em seu entardecer (séc. XIII), somado ao fascínio acrítico dos humanistas pelos textos clássicos e o declínio do refinado ideal de *amor cortês* em favor da rudeza dos *fabliaux* reforçaram – e com vigor – a sujeição da mulher, admitida no mundo antigo como perfeitamente natural.

Bernat Metge constrói o discurso misóginico de Tirésias com base no poeta romano Juvenal (60-128), mas principalmente em Boccaccio que, por sua vez, escreveu seu texto, como vimos, após ter sido dispensado solenemente por uma mulher nobre, após ter ouvido um “não”. Ou seja, Metge se baseia em um antigo e em um humanista frustrado!

Poder dizer “não”. O Cristianismo medieval ascendeu consideravelmente a condição feminina. Não fiquem surpresos. O próprio Jacques Le Goff, sempre tão reservado em reconhecer os avanços sociais promovidos pelo Cristianismo, pela Igreja Católica, recentemente reconheceu: na concepção cristã, a mulher é igual ao homem! Juridicamente. Segundo o medievalista, o *IV Concílio de Latrão* (1215), ao fazer do casamento uma cerimônia pública, além de constranger publicamente os homens à aceitação da igualdade entre os sexos perante o clérigo, apenas reconheceu juridicamente um fato: aquele ato só poderia acontecer (isto é, ser reconhecido pela Igreja) com o acordo pleno e total dos dois adultos envolvidos.

Ou seja, a mulher não poderia ser casada contra a sua vontade. Livre-arbítrio, claro. E Le Goff conclui: houve, no período medieval (cristão, não muçulmano!), uma verdadeira promoção da mulher! Eu endosso. Que o digam Perpétua, Felicidade e Cecília (séc. III), Úrsula (séc. V), Clotilde (c. 474-545), Begga (615-693), Gertrudes de Nivelles (626-659), Dhuoda (séc. IX), Rosvita de Gandersheim (c. 935-1002), Hildegarda de Bingen (1098-1179), Ana Comnena (1083-1153), Maria de França (séc. XII), *todas* as Sanchas, *todas* as Urracas, Heloísa (c. 1101-1164), Leonor da Aquitânia (1122-1204), Berenguela de Castela (1180-1246), Berenguela de Barcelona (1116-1149), Branca de Castela (1188-1252), Isabel de Portugal (1271-1336) – aliás, *todas* as rainhas medievais... –, Hadewijch de Antuérpia (c. 1190-1244), Margarida de Cortona (1247-1297), Brígida da Suécia (1303-1373), Catarina de Siena (c. 1347-1380) e por aí vai...

Cito em minha conclusão o renomado medievalista francês, fato inusual em minha forma de reconstruir o passado, para reforçar a impressão que sempre tive a respeito do tema: a *História do Gênero* hoje se transformou em um verdadeiro palanque de propaganda política, de *ação afirmativa*, e a História, os mortos, não têm nada a ver com isso. O passado aconteceu, não pode ser alterado.

Para piorar a situação, qualquer um que afirmar o contrário do (fácil) *discurso de vitimização feminina* promovido por apressados historiadores, mais interessados em promoção efêmera do que na paciente análise dos textos antigos, estará condenado ao opróbrio, ao banimento social. Esses colegas, creio, induzem os futuros historiadores a uma leitura demasiado apressada dos documentos. À fraqueza interpretativa. Jacques Le Goff, Régine Pernoud (1909-1998) e Barbara Tuchman (1912-1989) estavam certos: em

comparação com o mundo antigo, houve uma notável promoção da condição feminina na Idade Média (e um retrocesso no período moderno), e a “tirania” dos homens medievais não era tão absoluta quanto as feministas querem nos fazer crer, como mostra o fiel amor de Ana de Lorena (†c. 1163) por seu marido (imagem 8).

Imagem 8



O cavaleiro e conde Hugo I de Vaudemonte († 1155) ficou 16 anos preso na Terra Santa após a Segunda Cruzada, quando acompanhou o rei Luís VII (1120-1180). Sua esposa Ana de Lorena recusou se casar de novo e esperou seu retorno. A cena da escultura tumular (no priorado de Belval, hoje na igreja dos franciscanos, em Nancy) mostra o emocionante reencontro dos dois. Foi esculpida por ordem de seu filho Geraldo II († 1188). Trata-se verdadeiramente da personificação medieval do mito da *Odisseia* de Ulisses e Penélope! Repare nas vestes rotas e no aspecto sofrido do cruzado que à casa retorna, seu cajado de peregrino, a barba, e o carinhoso abraço da esposa saudosa.

Acrescento outro historiador: José Enrique Ruiz-Domènec (1948-). Ele também está certo, inteiramente: devemos insistir na *descontinuidade do processo histórico*. No caso, a Idade Média produziu um despertar das mulheres e da consciência feminina que logo se perdeu com o advento da Modernidade.

Os autores desses textos literário-misóginos no limiar da Idade Média eram, em muitos casos, homens frustrados, ou, como diria Freud e sua “nova” terminologia, homens que *sublimaram* seus desejos baldados na escrita. Eles não sabiam – não sabem – ouvir um “não”. Pior que uma mulher rejeitada só um escritor repellido. Por sua vez, em *Lo somni*, Metge foi um dos primeiros homens a corajosamente sair em defesa pública das mulheres – após a diatribe de Tirésias. Mas isso é tema para outra palestra.

Fontes

AL-HAWRANI, Abd al-Rahim. *As Artimanhas das Mulheres*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do amor cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BERNAT METGE. *Lo somni / El sueño* (edición, traducción, introducción y notas de Julia Butiñá). Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CRISTINA DE PISAN. *La Ciudad de las Damas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

DANTE. *Monarquia*. Lisboa: Guimarães Editores S. A., 1984.

LAIS DE MARIA DE FRANÇA. Petrópolis: Vozes, 2001.

LÚCIO ANEU SÊNECA. *Cartas a Lucílio* (trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

MARC TULLI CICERÓ. *L'art de governar [DE RE PUBLICA]* (edició a cura de Pere Villalba Varneda). Barcelona: Prohom Edicions, 2006.

PLATÃO. *A República* (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. *Diálogos (Protágoras – Górgias - Fedão)* (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2002.

SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras Completas de San Bernardo*. 8 volúmenes. Madrid: BAC, MCMXCIII.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías I*. Madrid: BAC, MM, X.

Bibliografia consultada

- AGUADÉ NIETO, Santiago. “El Humanismo”. In: ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel (dir.). *Historia Unversal – Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2005, p. 869-911.
- BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo na época de Filipe II*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.
- BUTINYÀ, Júlia, y CORTIJO OCAÑA, Antonio (eds.). *L’Humanisme a la Corona d’Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Maryland, EUA: Scripta Humanistica 165, 2011.
- CIRLOT, Victoria, e GARÍ, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
- COHEN, Gustave. *La vida literaria en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- COSTA, Ricardo da. “O Sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero”. In: LAUAND, Luiz Jean (coord.). *Revista NOTANDUM*, n. 22, Ano XIII, jan-abr 2010, p. 37-50. Editora Mandruvá – Univ. do Porto.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora HUCITEC/Editora da USP, 1996.
- DOTTI, Ugo. *Vida de Petrarca*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2006.
- FLASCH, Kurt. *El pensament filosòfic a l’Edat Mitjana. D’Agustí a Maquiavel*. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía II (1º). El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madrid: MCMLXXXVI.
- GARCÍA MORENO, Luis A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 1989.
- GAY, Peter. *Freud. Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.

- JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- JESÚS FUENTE, María. *Reinas medievales en los reinos hispánicos*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2003.
- JOHNSON, Paul. *Tempos Modernos – o mundo dos anos 20 aos 80*. Rio de Janeiro: IL, 1990.
- LE GOFF, Jacques. “O Cristianismo e os sonhos (séculos II-VII)”. In: *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 283-333.
- LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, v. 2, p. 511-529.
- LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- PERNOUD, Régine. *A mulher no tempo das cruzadas*. Campinas, SP: Papyrus, 1993.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. “Sobre las mujeres en la Edad Media”. In: *Entre Historias de la Edad Media. Veintiún ensayos* (ed. de Almudena Blasco). Granada: Universidad de Granada, 2011, p. 257-273.
- SIGMUND FREUD. *A Interpretação dos sonhos. Edição comemorativa – 100 anos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- SOLER I LLOPART, Albert. *Literatura catalana medieval*. Barcelona: Editorial UOC, Editorial Pòrtic, 2003.
- STEINER, George. *Nostalgia do Absoluto*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2003.
- TUCHMANN, Barbara. *A Prática da História*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1991.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere. *ROMA A través dels historiadors clàssics*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 1996.
- WEMPLE, Suzanne Fonay. “As mulheres do século V ao X”. In: DUBY, Georges, e PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres. A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento / São Paulo: Ebradil, 1990.



ORGULHO E TRAGÉDIA EM *A SAGA DE KORMAK*:

UM BREVE ESTUDO

Tiago Quintana¹³³

Resumo:

A proposta deste artigo é reinterpretar a obra *A saga de Kormak* como sendo não apenas uma saga nórdica, mas também uma tragédia, isto é, uma realização do signo cultural do trágico tal como os gregos o compreendiam.

Palavras-chave: Tragédia, *hybris*, Kormak, saga

Abstract:

The purpose of this article is to reinterpret the work *Kormak's saga* as not only a Norse saga, but also as a tragedy, that is, an execution of the cultural sign of tragedy such as the Greek understood it.

Keywords: Tragedy, *hybris*, Kormak, saga

I. INTRODUÇÃO

O gênero da tragédia possui uma incrível longevidade, tendo se manifestado ao longo do tempo em diversas formas de apresentação, como o teatro (onde se originou), o romance, a ópera e, nos tempos modernos, o cinema. Não é apenas na tragédia que o

¹³³ Autor, dentre outros trabalhos, da tradução *A saga de Hedin e Hogni* (disponível em http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/A_saga_de_Hedin_e_Hogni_Tiago_Quintana.pdf) e da tradução *O conto de Norna-Gest* (disponível como o 13º capítulo do livro *Escandinávia Medieval*, à venda em https://www.agbook.com.br/book/136592--Escandinavia_Medieval).

trágico se manifesta, no entanto; na verdade, antes mesmo do surgimento da tragédia como um gênero artístico, os elementos que seriam classificados coletivamente como “trágico” já existiam em gêneros antigos, como a poesia épica.

Apesar da popularidade e disseminação do trágico, muitas obras trágicas não são reconhecidas como tal pela crítica literária moderna por não se apresentarem sob uma roupagem ortodoxa, ignorando sua função em favor de sua forma. Como as sagas nórdicas, por exemplo; apesar de cobrirem uma variedade de gêneros literários, poucos as estudam do ponto de vista da realização do trágico, e quando o fazem, normalmente é para desconsiderar os elementos comuns entre as sagas e as tragédias como semelhanças superficiais.

Neste artigo, a proposta é fazer um breve estudo sobre a realização do trágico na *Kormáks saga* (“A saga de Kormak”, ainda sem tradução para o português) para demonstrar que a saga pode ser classificada como uma obra trágica plena, e não apenas como uma obra com elementos trágicos - isto é, que o trágico é essencial ao entendimento da obra, não incidental. Dizemos “breve” porque este artigo tem como propósito apenas apresentar o tema, que é estudado mais profundamente no 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), onde é feito um estudo comparativo da realização do trágico na *Kormáks saga* e na peça grega *Édipo rei*.

II. AS SAGAS NÓRDICAS

As sagas nórdicas 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; antes de serem registradas por escrito, essas histórias eram compostas para serem narradas por *skalds*.¹³⁴

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 *Egilssaga Skallagrímssonar*, uma saga sobre os feitos e as desventuras do herói islandês Egil Skallagrímsson; e a *Hervarar saga ok Heidreks*, uma saga sobre a espada amaldiçoada Tyrfing e a ruína que ela traz à linhagem do rei Sigrlami.

A *Kormáks saga* é uma *íslendingasaga*: ela fala da vida de Kormak Ogmundarson, um *skald* islandês que teria sido um poeta da corte do rei Harald Capa Cinzenta (Harald II da Noruega) e Sigurd Haakonson (governante de Trondelag e Halogaland, regiões da Noruega), e de sua paixão frustrada por Steingerd.

III. A SAGA DE KORMAK

Kormak é filho de Ogmund (um viking¹³⁵ renomado) e Dalla. Enquanto Thorgils, seu irmão, é calmo e quieto, Kormak possui um temperamento agressivo. Quando os irmãos já estão crescidos, Ogmund morre, e Dalla passa a cuidar da casa e das terras com os filhos.

¹³⁴ Poetas e contadores de histórias nórdicos. Normalmente, *skald* é traduzido para o português como “escaldo”; porém, por razões estilísticas, mantivemos o uso do termo original.

¹³⁵ Um pirata, saqueador, explorador e mercador de origem nórdica. Ao contrário da concepção popular, nem todo nórdico era um viking; ser um viking significava, especificamente, engajar-se nessas atividades. Por razões estilísticas, preferiu-se usar a tradução corrente “viking”, em vez da tradução mais antiga “viquingue”.

Certo dia, enquanto pastoreia ovelhas, Kormak chega em Gnupsdal, onde vivem Thorkel e sua filha, Steingerd. Kormak e Steingerd se apaixonam, e ele passa a visitá-la com frequência, apesar de sua mãe alertá-lo de que há uma grande diferença social entre ambos e que essa relação não terminará bem se Thorkel a descobrir.

Thorkel realmente mostra-se contrário à presença de Kormak e combina com Odd e Gudmund, filhos da feiticeira Thorveig, para que o embosquem; Kormak, no entanto, prevalece e mata os dois. Depois, ele expulsa Thorveig de suas terras, dizendo que não lhe pagará a compensação devida pela vida de seus filhos. Ela o amaldiçoa, dizendo que ele jamais terá Steingerd, mas ele zomba dela e de sua maldição.

Kormak faz as pazes com Thorkel e marca seu casamento com Steingerd. No entanto, graças à magia de Thorveig, ele perde o interesse e não aparece no dia marcado para o próprio casamento. A família de Steingerd considera isso um insulto e a casam com Bersi, famoso guerreiro e duelista. Quando descobre isso, Kormak, Thorgils e mais alguns homens perseguem a comitiva de Bersi, mas só os alcançam muito tarde, quando eles já retornaram às terras de Bersi e reuniram mais guerreiros, impedindo-os de reaverem Steingerd à força. Bersi oferece sua irmã como esposa para Kormak como compensação, mas este não apenas a recusa, como também desafia Bersi para um duelo.

A partir daí, a saga mostra diversos outros episódios na vida de Kormak: ele pede emprestada a espada encantada Skofnung a Skeggi para seu duelo com Bersi, mas não tem a paciência necessária invocar sua magia e perde o duelo por pouco; seu tio, Steinar, vence Bersi em outro duelo; Steingerd separa-se de Bersi e casa-se com Thorvald Bate-Folha,¹³⁶ um *skald* e ferreiro de grande riqueza, mas mesquinho e maldoso; ele e seu irmão conquistam glória como vikings e tornam-se amigos do rei da Noruega, o rei Harald Capa Cinzenta; Thorvald e seu irmão, Thorvard, difamam-no; ele duela duas vezes com Thorvard e vence em ambas as ocasiões, conseguindo dois anéis de Steingerd como resgate; rouba dois beijos de Steingerd, pelos quais ele paga devolvendo a Thorvald os anéis dela; salva Thorvald e Steingerd de vikings e os ajuda a

¹³⁶ Referência à profissão de ferreiro do personagem. Na tradução para o inglês de Collingwood e Stefansson, ele é chamado de *Thorvald the Tinker*, isto é, Thorvald, o Latoeiro; na de Hollander e na de McTurk, *Thorvald Tinteinn*; e no original, *Thorvaldur tinteinn*.

chegar em segurança à Noruega; e, já na Noruega, rouba mais quatro beijos de Steingerd e é novamente forçado a pagar por isso, desta vez com ouro.

Em certo momento, durante uma batalha na Pérmia,¹³⁷ Kormak acerta Thorvald com seu remo e o deixa inconsciente, mas Steingerd assume o comando do navio de seu marido e o choca contra o navio de Kormak, emborcando-o. À noite, no entanto, os dois – Kormak e Steingerd – bebem juntos da mesma taça, reconciliados.

Thorvald então veleja até a Dinamarca com Steingerd. Um pouco depois, Kormak e Thorgils também viajam para lá. Eles encontram Thorvald, que havia sido atacado por vikings; seus bens haviam sido roubados, e Steingerd, sequestrada. O líder dos vikings era Thorstein, filho de Asmund, inimigo do pai de Kormak.

Thorvald não tem como resgatar Steingerd, mas Kormak, junto com seu irmão, rema até o navio de Thorstein, aproveitando que a maior parte da tripulação estava em terra. Kormak mata o homem que havia recebido Steingerd como espólio e a leva de volta com ele. Thorvald então diz para Steingerd ir com Kormak, pois ele havia feito por merecê-la. Ela mesma, no entanto, se recusa. Kormak finalmente resigna-se, aceitando que seres malignos e o destino os separaram há muito tempo, mas ainda assim expressa a raiva que sente por Steingerd em um poema.

Depois disso, Kormak e Thorgils fazem muitas outras expedições, conquistando grande glória. Em uma dessas batalhas, Kormak é ferido mortalmente. Em seu leito de morte, ele passa todos os seus bens para Thorgils, bem como os serviços de seus comandados, e morre, lamentando-se por seu destino. Thorgils prossegue sua vida como um viking de sucesso.¹³⁸

¹³⁷ Região correspondente à atual região administrativa de Perm, na Rússia.

¹³⁸ Resumo feito com base nas traduções para o inglês da saga feitas por W.G. Collingwood e Jón Stefansson (COLLINGWOOD, W. G. & STEFÁNSSON, Jón. *The life and death of Kormak the skald*. Nova York: Kessinger Publishing, 2004); por Lee M. Hollander (HOLLANDER, Lee M. *The sagas of Kormák and The Sworn Brothers*. Nova York: Princeton University Press, 1949. p. 3-72); e por Rory McTurk (MCTURK, Rory. Kormak's saga. In: WHALEY, Diana. *Sagas of warrior-poets*. Londres: Penguin Books, 2002. p. 3-67).

IV. A REALIZAÇÃO DO TRÁGICO NA SAGA DE KORMAK

A tragédia, em sua essência, é um enredo que suscita a piedade e o terror a fim de obter a purgação ou catarse (*cátarsis*) dessas emoções. Esses sentimentos são provocados quando o herói trágico sofre uma mudança ou reversão em sua fortuna (*metábasis*), passando da felicidade para o infortúnio não por causa de qualquer falha moral, mas sim por cometer um erro (*hamartía*) de grandes proporções, muitas vezes movido pelo orgulho excessivo (*hýbris*). Chama-se a isso – o provocar a piedade e o terror – de patético (*páthos*), isto é, o apelo às emoções do espectador.

Para se apelar às emoções do espectador, é importante que o herói trágico seja digno de admiração, pois desse modo, a piedade que sentimos por sua desgraça é proporcional à admiração que sentimos por sua pessoa; e por ser desprovido de perversidade, maior a infelicidade da queda que sofre e por isso maior é o terror que seu infortúnio nos provoca. No entanto, a desgraça deve se originar de um erro do protagonista; ela não pode ser arbitrária ou injusta, pois isso provocaria apenas revolta, não terror.

Kormak comete seu erro (*hamartía*) quando mata os filhos de Thorveig e se recusa a compensá-la por sua perda (“- E também não pagarei pelo sangue de seus filhos!”).¹³⁹ As leis de compensação estão entre as mais antigas da Noruega (SAWYER: 1997, 126-127); elas eram tão importantes para os nórdicos que mesmo Kormak, apesar de ter declarado inimizade eterna a Bersi (“Kormak recusou a oferta, pois seria sempre seu inimigo”),¹⁴⁰ paga a ele a compensação devida pelo duelo que perdeu. Mesmo na *Njáls saga*, Gunnar é emboscado e, após matar muitos dos atacantes, comenta com seu irmão: “Nossas bolsas ficarão bem vazias até pagarmos as reparações por todos os que jazem aqui mortos!”¹⁴¹

¹³⁹ “(...)and I will give no blood-money for thy sons.” (COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 11)

¹⁴⁰ “Cormac said nay, for he meant to be his lifelong foe.” (COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 23)

¹⁴¹ “Our money purses will be well emptied by the time we have paid atonement for all those who lie dead here!” (BAYERSCHMIDT & HOLLANDER: 1998, 141)

Kormak demonstra *hybris*, um orgulho excessivo. Kormak se julga superior ao sobrenatural: ele despreza a maldição de Thorveig (“- Isso não está em seu poder, velha perversa!”)¹⁴² e zomba dos preparativos necessários para invocar o poder da espada encantada Skofnung (“- Você tem muitos truques à disposição, feiticeiro!”).¹⁴³ Contudo, ao longo da saga são apresentadas várias ocasiões nas quais a feitiçaria é concreta e influente: o pai de Kormak ouve uma profecia antes de enfrentar Asmund (“Helga, a filha do *jarl*¹⁴⁴ Fródi, tinha uma ama dotada de clarividência. (...) Ela previu que ele não sofreria nenhum grande mal”),¹⁴⁵ Bersi possui um talismã que o permite recuperar-se rapidamente de ferimentos (“[Bersi] usava uma pedra curandeira no pescoço”),¹⁴⁶ e Thorvard recebe proteção mágica de Thordis (“- Arma alguma irá cravar-se nele agora”),¹⁴⁷ para citar apenas alguns exemplos. Até mesmo Kormak, quando acusado por seu irmão de ter desperdiçado sua chance com Steingerd, culpa a magia (“- Isso foi mais culpa de feitiçaria do que falta de constância minha”).¹⁴⁸ Ainda assim, ele persiste em seu orgulho e recusa-se a aceitar a ajuda do sobrenatural, como quando ele desdenha da ajuda de Thordis para desfazer a maldição de Thorveig (“- Não acredito nessas coisas! - exclamou(...).”)¹⁴⁹

A outra falha trágica de Kormak é sua impetuosidade, demonstrada em vários episódios da saga: já no começo, a narrativa nos conta sobre seu temperamento agressivo (HOLLANDER: 1949, 14); sua mãe o alerta sobre a diferença social entre ele e Steingerd, e também que o pai dela não aprovará a união (“Dalla disse que havia uma

¹⁴² “That’s not for thee to make or to mar, thou wicked old hag!” (COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 11)

¹⁴³ “Many are the tricks you have, you warlocks” (HOLLANDER: 1949, 32)

¹⁴⁴ Título de nobreza entre os nórdicos medievais.

¹⁴⁵ “Earl Fródi’s daughter Helga had a foster-other who had second sight. (...) She foretold that no great harm would come to him.” (HOLLANDER: 1949, 13-14)

¹⁴⁶ “[Bersi] wore an amulet (healing-stone) around his neck.” (HOLLANDER: 1949, 40)

¹⁴⁷ “No weapon will bite on him now.” (COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 48)

¹⁴⁸ “That was more the fault of witchcraft that [*sic*] any want of faith in me.” (COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 39)

¹⁴⁹ “I believe nought of such things’, he cried (...)” (COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 49)

grande diferença entre os níveis sociais deles; e, também, que ela não estava certa de que tudo terminaria bem se Thorkel de Tunga soubesse disso”),¹⁵⁰ mas ele ignora esse conselho; Skeggi o avisa que não conseguirá sucesso com Skofnung devido à sua natureza (“Skofnung é ponderada, mas você é impaciente e imprudente”);¹⁵¹ Bersi, em respeito à inexperiência de Kormak, sugere enfrentá-lo em um simples combate singular, sem seguir as complicadas regras que governavam o duelo (“Você, Kormak, desafiou-me para um duelo formal, mas proponho-lhe o combate singular. Você é jovem e pouco experiente, e o duelo é difícil, ao passo que o combate não o é nem um pouco”),¹⁵² mas Kormak recusa. Essa falha está intimamente relacionada ao seu orgulho: Kormak, excessivamente seguro de si, não pondera suas ações.

Finalmente, a reversão da fortuna, *metábasis*. É inegável que Kormak sofre uma queda de uma grande altura: é de linhagem nobre, um *skald* (um ofício de prestígio, ainda mais porque sua arte, segundo as lendas, viera do próprio deus Odin),¹⁵³ hábil com as armas (como prova disso, mesmo com a feitiçaria de Thordis protegendo Thorvard, Kormak venceu o duelo - “Finalmente, Kormak golpeou o flanco de Thorvard com tal força que suas costelas cederam e partiram; ele não conseguia mais lutar(...)”)¹⁵⁴ corajoso e astuto (como visto quando ele conseguiu resgatar Steingerd da tripulação de Thorstein acompanhado apenas de seu irmão, COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 57); demonstra várias qualidades, enfim.

¹⁵⁰ “Dalla said that there was a great social difference between them; also, that she was not sure whether all would go well if Thorkel in Tunga heard of it.” (HOLLANDER: 1949, 19)

¹⁵¹ “Skofnung is deliberate, but you are impatient and rash.” (HOLLANDER: 1949, 31)

¹⁵² “You, Kormák, challenged me to the holm; but I propose single combat to you. You are a young man and little tried, and the holmgang is difficult, but the single combat, not at all.” (HOLLANDER: 1949, 33) Hollander fala ainda que não há evidência do *hólmganga*, o duelo formal, ser diferente do *einvígi*, o combate singular; no entanto, esta saga os apresenta como se houvesse, e nada nela leva a crer que a oferta de Bersi não é sincera.

¹⁵³ O hidromel feito com o sangue de Kvasir, o deus que tinha o conhecimento de tudo, tinha o poder de conceder o dom da poesia a quem o bebesse. O deus Odin roubou esse hidromel do gigante Suttung e dividiu-o com os deuses e com os homens. Ver STURLUSON, Snorri. *Edda*. Londres: Everyman, 1995. p. 61-64.

¹⁵⁴ “At last Cormac smote upon Thorvard’s side so great a blow that his ribs gave way and were broken; he could fight no more(...)”(COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 50)

Quanto à profundidade de sua queda, Kormak sofre ao longo de toda a saga - a dor e a raiva por perder Steingerd (por exemplo, compondo um poema expressando sua infelicidade por Thorvald dormir aquecido e abraçado à Steingerd enquanto ele sofre com o frio, ou compondo um poema sobre o desejo e a saudade que sente por ela, COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 39-40), seus esforços constantes para recuperá-la (chegando mesmo a tentar raptá-la, COLLINGWOOD & STEFÁNSSON: 2004, 54); a todo momento, Kormak tem plena consciência de que sofre. E mais: outros personagens o lembram de que é por sua própria culpa que sofre (como seu irmão: “- Agora você sempre fala dela, mas quando teve a chance não a quis”;¹⁵⁵ ou a própria Steingerd: “- Isso não acontecerá se eu puder evitar - você quebrou suas promessas de tal maneira que agora é melhor que perca as esperanças”).¹⁵⁶ Mais além: no final da saga, enquanto morre, Kormak declama versos para Steingerd, lamentando seu destino e uma morte que julga indigna (HOLLANDER: 1949, 71-72); esse trecho da obra, que vem logo depois de quando Kormak finalmente desiste de reaver Steingerd, tem como função demonstrar a profundidade da queda do protagonista.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que analisar uma saga islandesa do ponto de vista da realização do trágico? Qual é o objetivo ao se comparar duas literaturas tão distantes entre si, geográfica e temporalmente?

O propósito desta pesquisa não é provar que uma saga nórdica é igual a uma tragédia grega em sua estrutura narrativa, nem provar que ela possa conter o conflito trágico em sua essência (pois a literatura heróica também tem muitos exemplos desse conflito); mas sim provar que o desenvolvimento narratológico da *Kormáks saga* (e também de algumas outras, ainda que talvez apenas em episódios específicos) cumpre o mesmo propósito do enredo trágico: purgação de emoções e questionamento do indivíduo e da sociedade.

¹⁵⁵ “You are always talking about her now, but when you had the chance you did not want her.” (HOLLANDER: 1949, 52)

¹⁵⁶ “That is not going to happen if I can help it - you broke off our engagements in such a fashion that now you had better give up all hope.” (HOLLANDER: 1949, 56)

Quanto à distância espaço-temporal entre as duas literaturas, ela é menor do que parece a princípio. Embora se possa argumentar que o herói das sagas é “movido pela honra em um mundo simples e violento, repleto de perigos e forças maiores, sob a sombra do Destino”, e que portanto ele é mais parecido com um herói de Homero que um protagonista de Sófocles ou Ésquilo, também os heróis trágicos gregos se encaixam nessa descrição. Édipo não vive à sombra de sua sina, a de matar seu pai e desposar sua mãe? Orestes não mata a própria mãe para vingar o assassinato de seu pai a mando do deus Apolo?

A frase de Heráclito cabe perfeitamente ao se descrever os protagonistas das sagas: “o caráter de um homem é o seu destino”. À semelhança dos heróis trágicos, o conflito trágico das sagas sempre vem das decisões que seus heróis tomam, conscientes ou não das possíveis conseqüências. Essas decisões sempre são motivadas pelo excesso – de orgulho, de honra, de outras qualidades que em contextos diferentes são consideradas virtudes –, e é no excesso que se encontra a origem da tragédia.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. Arte poética. In: *A poética clássica / Aristóteles, Horácio, Longino*. São Paulo: Editora Cultrix, 2005. p. 19-52. Traduzido para o português por Jaime Bruna.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES et al. *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1971. p. 19-60. Traduzido para o português por Maria Zélia Barbosa Pinto.

BAYERSCHMIDT, Carl F. & HOLLANDER, Lee M. *Njal's saga*. Londres: Wordsworth Editions, 1998.

CLOVER, Carol J. & LINDOW, John (ed.). *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

COLLINGWOOD, W. G. & STEFÁNSSON, Jón. *The life and death of Kormak the skald*. Nova Iorque: Kessinger Publishing, 2004.

HOLLANDER, Lee M. *The sagas of Kormák and The Sworn Brothers*. Nova Iorque: Princeton University Press, 1949. p. 3-72.

KORMÁKS **SAGA.** Disponível em:
<http://www.sagadb.org/files/pdf/kormaks_saga.pdf>. Acesso em: 13/05/2013.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo*. São Paulo: Editora Ática, 2007.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

MELETÍSNKI, Eleazar. *Os arquétipos literários*. Cotia: Ateliê Editorial, 2002. Traduzido para o português por Aurora Fornoni Benardini, Homero Freitas de Andrade e Arlete Cavaliere.

MOISÉS, Massaud. *A análise literária*. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Icelandic literature and society*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2000.

TODOROV, Tzvetan. As categorias da narrativa literária. In: BARTHES et al. *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1971. p. 19-60. Traduzido para o português por Maria Zélia Barbosa Pinto.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008. Traduzido para o português por Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia, Maria da Conceição M. Cavalcante, Bertha Halpem Gurovitz e Hélio Gurovitz.



Vozes dissonantes: As reações poéticas à Terceira Cruzada na Germânia Imperial

Prof. Dr. Vinicius Cesar Dreger de Araujo¹⁵⁷

Resumo:

Na segunda metade do século XII, a lírica e a cultura cavaleirescas instalaram-se na Germânia Imperial, sendo recebidas de braços abertos pela própria corte do monarca. Porém, o século XII também trouxe o envolvimento dos germânicos com o movimento cruzadístico em larga escala, protagonizando as expedições de 1147-49 e 1188-91.

Mas, ao analisarmos a confluência entre as obras da lírica cavaleiresca germânica e a expedição levantina comandada pelo imperador Frederico I, encontramos vozes dissonantes acerca da participação na cruzada. Agora, a vida cortesã se tornou a muitos mais desejável do que a salvação através da guerra santa.

Estudar este fenômeno é o objetivo de nossa apresentação, enquadrando-o nos desenvolvimentos sócio-culturais da Germânia Imperial na segunda metade do século XII.

Palavras-chave: Terceira Cruzada, Poesia, Oposição à Cruzada.

Abstract:

¹⁵⁷ Centro Universitário Anhanguera - Osasco

In the second half of the twelfth century, the chivalric lyric and culture settled in Imperial Germany, being welcomed with open arms by the very court of the monarch. But the twelfth century also brought the involvement of the Germans in the crusading movement with large-scale expeditions in 1147-49 and 1188-91.

But when analyzing the confluence of the works of German chivalric poetry and the Levantine expedition led by Emperor Frederick I, we find dissenting voices about the participation in the crusade. Now, the courtesan life became to many knights more desirable than salvation through holy war.

To study this phenomenon is the goal of our presentation, framing it in the social and cultural developments on Imperial Germany in the second half of the twelfth century.

Keywords: Third Crusade, Poetry, Opposition for the Crusade.

1. INTRODUÇÃO

A Terceira Cruzada (1188-1192), motivada pela queda de Jerusalém frente aos muçulmanos em 1187, foi composta por várias expedições, sendo que as maiores foram lideradas pelos principais monarcas ocidentais: Frederico I *Barbarossa* do Sacro Império Romano, Ricardo I *Coração de Leão* da Inglaterra e Felipe II *Augusto* da França.

Mais uma vez a Igreja se esmerou na tarefa de recrutar grandes exércitos para o cumprimento da principal tarefa da Guerra Santa: novamente recuperar o coração da Terra Santa. As notícias da tomada de Jerusalém cruzaram a Europa: bulas papais foram emitidas, sermões foram preparados e declamados por clérigos inflamados, mas... Seus efeitos não foram exatamente uma repetição da mobilização em massa da Primeira Cruzada, também voltada para a recuperação de Jerusalém. Na verdade, França e Inglaterra estavam engalfinhadas em seu já secular conflito e ainda existiam distúrbios entre o rei inglês, Henrique II e seus filhos, com intervenções francesas na disputa. Portanto, os monarcas francês e inglês aceitaram a cruz, mas não dedicaram muita atenção à cruzada. Por outro lado, a Germânia imperial se encontrava pacífica e organizada, mas o velho imperador Frederico I, um veterano da Segunda Cruzada

quarenta anos antes, não se comprometeu imponderadamente. E se pode constatar uma nítida diferença de resposta por parte de seus cavaleiros: a ausência do entusiasmo da primeira metade do século e a presença de manifestações poéticas voltadas ao questionamento da participação na cruzada.

A Igreja organizou verdadeiras campanhas de divulgação da bula *Audita Tremendi* (do papa Gregório VIII) em pregações regionais na Germânia, mas apenas na Dieta de Mainz em fins de março de 1188, é que Frederico assumiu o voto de cruzado e ordenou que a expedição partisse de Regensburg no dia vinte e três de abril de 1188, dia de São Jorge, data simbólica de bons augúrios, já que o mesmo era um dos principais santos militares.

Porém, antes de partir era necessário preparar diplomaticamente a rota de marcha, negociando direitos de passagem e mercado com o rei Bela III da Hungria, com Estêvão Nemanya o "*Grande Zupan*" (governante) da Sérvia, com o imperador bizantino Isaac Angelus e com o sultão seljúcida Killij Arslan II em Iconium (Konya).

A onze de maio o exército germânico, que se dizia ter uma força de cem mil homens, com um núcleo de vinte mil cavaleiros¹, partiu em sua cruzada com as bolsas repletas com dinheiro, já que, foi estabelecido que cada cruzado deveria trazer consigo reservas financeiras para ao menos um ano de suas despesas. E o imperador ainda mobilizou consideráveis reservas confiadas a um certo Bernardus (*Teutonicus*), banqueiro germânico radicado em Veneza que movimentaria estes recursos entre Veneza, Constantinopla e Tiro.

A passagem da hoste pela Hungria foi absolutamente tranquila. Os problemas começaram quando adentraram ao império Bizantino, que, desconfiado das intenções dos ocidentais, havia selado um tratado de cooperação com Saladino. Isso levou a um estado de guerra entre os impérios ocidental e oriental que por pouco não culminou com a conquista de Constantinopla pelos germânicos em 1189. Após a passagem dos cruzados para a Anatólia Seljúcida, tiveram que combater a hostilidade dos turcos, fato que levou Frederico a tomar de assalto sua capital, Konya (Iconium), forçando assim a cooperação dos mesmos. No auge de sua força e prestígio, a 10 de junho de 1190,

Frederico faleceu ao nadar nas geladas águas do Rio Saleph que demarcava o limite entre a Anatólia e a Síria. Conseqüentemente, a expedição debandou.

Os membros restantes da mesma, desta feita sob o comando do duque Frederico V da Suábia (secundogênito do Barbarossa), prosseguiram para a Terra Santa, tendo alcançado o acampamento cristão no cerco de Acre a 7 de outubro de 1190, onde foram dizimados por epidemias, incluindo Frederico V, encerrando oficialmente a expedição germânica ao oriente.

Henrique VI, o filho primogênito e sucessor de Frederico I, após ter conquistado o Reino Normando da Sicília, decidiu liderar uma nova expedição à Terra Santa e em 1197, quando se preparava para partir com a maior parte da tropa, morreu de causas naturais em Messina a 28 de Outubro.

Após este resumido relato sobre as expedições germânicas na Terceira Cruzada e pouco além, temos que nos perguntar: o que teria estimulado tanta relutância em participar da cruzada dos cavaleiros germânicos, franceses e anglo-angevinos? E mais, como poderiam ter surgido as manifestações dissonantes dos cavaleiros poetas germânicos? O que possibilitou abertura para tanto? Estes são alguns dos tópicos que abordaremos.

Iniciaremos com algumas digressões acerca da cavalaria e da sociedade cortesã na Germânia imperial, sucedidas pelo estudo das ditas “vozes dissonantes” e, concluiremos com algumas observações acerca das cruzadas na segunda metade do século XII.

2. A CAVALARIA NA GERMÂNIA IMPERIAL

A Cavalaria, como função militar, como distinção de *status* social e como complexo de valores éticos e comportamentais possui raízes que se estendem em várias direções e em diferentes profundidades históricas.

A interação plurissecular entre os guerreiros, a Igreja e os governantes laicos resultou na associação da função militar dos cavaleiros a conceitos de proteção e obrigações éticas, um processo já discernível em fins do período Carolíngio, mas que

recebeu novo ímpeto em conexão aos movimentos de Paz e as Cruzadas nos séculos XI e XII.

Em termos de *status* social, o portar das armas cavaleirescas, que há muito havia sido direito de nascença dos homens livres e um meio de ascensão para os plebeus, passou a ser visto no correr do século XII como a marca distintiva da aristocracia, o que separou até mesmo os cavaleiros mais humildes da maioria da população em um processo no qual a antiga e aberta categoria social dos guerreiros evoluiu gradualmente para um estrato mais fechado, sendo este o processo de transformação social mais importante para a época.

Por outro lado, as relações sociais nas residências senhoriais nas quais foram particularmente envolvidos os cavaleiros domésticos (que dependiam completamente de seus senhores), passaram a experimentar condições mais estáveis a partir do século XII e a apresentar padrões comportamentais cada vez mais elaborados como parte do modelo em desenvolvimento da Cavalaria; padrões esses que receberam expressão na associação literária da Cavalaria com o Amor e a Cortesia.

Assim, o século XII foi palco da decisiva ascensão social e ideológica dos cavaleiros. Na Germânia Imperial, as práticas e a ideologia cavaleirescas foram adotadas pela própria dinastia reinante, os Hohenstaufen. O pai do imperador Frederico I, o duque Frederico II da Suábia (1090-1147) ficou famoso na Germânia por atrair o serviço de muitos *milites* com sua generosidade (*largesse* - a qualidade do bom senhor em muito bem recompensar seus dependentes), sua bravura em combate e sua inabalável lealdade a seu senhor (e tio), o Imperador Henrique V (OTTO DE FREISING, 2004, I, XIV: 47) assim sendo representado como possuidor de algumas das principais virtudes cavaleirescas. Ademais, a primeira menção a "torneio" em terras germânicas está ligada a uma campanha militar conjunta empreendida pelo duque Frederico II e seu irmão o duque Conrado da Francônia em 1127 (OTTO DE FREISING, 2004, I, XII: 45), conforme relatado por seu meio-irmão, o bispo, filósofo e cronista Otto de Freising (que nada apresenta da repulsa característica dos clérigos em relação aos torneios). Finalmente, o reinado do imperador Frederico I (1152-1190) corresponde exatamente à principal fase da ascensão social dos cavaleiros na Germânia,

tendo o monarca deixado claro este processo através de procedimentos jurídicos que destacam os cavaleiros do restante da população (na *Landfriede* de 1152)ⁱⁱ, através do incentivo à cultura cavaleiresca e, principalmente, através da identificação do próprio imperador com os valores cavaleirescos.

Este último item fica patente quando levamos em consideração o imenso festival cortesão realizado no Pentecostes de 1184 em Mainz com o objetivo de celebrar a cerimônia do adubamento cavaleiresco (*Schwertleite*) de seus filhos mais velhos, Henrique (VI) e o duque Frederico (V) da Suábia. Segundo fontes do período, teriam comparecido à festa nada menos do que setenta mil pessoas e que pelo menos vinte mil cavaleiros teriam acompanhado o velho imperador e seus filhos em um *gyrus*, um torneio de habilidades equestres. A família imperial se apresentou ao mundo como os primeiros cavaleiros do Império. O fascínio da idéia cavaleiresca uniu ao imperador, em um único laço, toda nobreza da Germânia Imperial. Um fato notável, considerando a relutância e a hostilidade que outros monarcas coevos demonstravam em relação à prática dos torneios.

Os cavaleiros formaram uma categoria social distinta na Germânia na segunda metade do século XII, mas esta não era homogênea em seu status econômico, jurídico ou mesmo na condição ditada pelo nascimento de seus membros. A já mencionada *Landfriede* de 1152 estabelece diferenças nas condições para a resolução de disputas em duelos judiciais entre os *legitimus miles* (cavaleiros nascidos em famílias de *status* cavaleiresco prévio) e cavaleiros de outras origens sociais como camponeses elevados à cavalaria por seus senhores - como no caso do infante que se destacou no assalto às defesas de Tortona em 1155 que recusou a elevação cavaleiresca que lhe foi oferecida pelo próprio imperador Frederico (OTTO DE FREISING, 2004, II, XXIII: 137) - ou, principalmente, no caso dos ministeriais.

Trata-se de uma categoria social única, desenvolvida na Germânia, cujas origens ainda são consideradas algo nebulosas, mas seu *status* e desenvolvimento a partir do século XI encontram-se consideravelmente bem documentados: são cavaleiros, porém servos, com a obrigação hereditária de prestar serviços militares e administrativos a seus senhores. Embora, como outros servos, não possuíssem liberdade e pudessem ser

concedidos a outros senhores, os ministeriais recebiam treino militar (compunham a maior parte da força militar disponível na Germânia dos séculos XII e XIIIⁱⁱⁱ) e recebiam tanto alódios quanto feudos, dos quais obtinham seu sustento da mesma maneira que os vassallos convencionais. Por volta de 1300 já haviam sido completamente assimilados pela nobreza.

Embora os ministeriais fossem legalmente pessoas em estado servil que permaneciam juridicamente distintas dos nobres nascidos livres, eles não obstante, vieram a ser aceitos como nobres durante o século XII. Um fator chave neste desenvolvimento foi o fato de que os ministeriais compartilhavam o prestígio da função cavaleiresca com a antiga nobreza livre, ocorrendo assim uma fusão nos estilos de vida entre estas camadas legalmente distintas.

3. A SOCIEDADE CORTÊS NA GERMÂNIA IMPERIAL:

"A corte é o espaço de formação pedagógica da nobreza" (LE GOFF & SCHMITT, 2002, v. 1: 275). Esta "formação pedagógica" abarca muitos níveis: a formação do cavaleiro, do cortesão e do vassallo. Este esforço educativo era necessário já que imprescindível para a formação dos tipos humanos considerados úteis para a vida na corte e para o serviço ao príncipe. *"E onde melhor (...) o jovem cavaleiro teria podido aprender, ao mesmo tempo, a arte da lança e as boas maneiras? As escolas formavam os clérigos, as cortes formavam os cavaleiros"*(LE GOFF & SCHMITT, 2002, v. 1: 275).

Os jovens pajens chegavam às cortes e, como bons vassallos, possuíam seus deveres, como servir à mesa do senhor cortando pão e servindo vinho aos comensais, aprendendo a cumprir o que deles era esperado. Ademais, serviam como escudeiros aos cavaleiros domésticos cuidando de suas armas, equipamentos e conforto, principalmente em campanha.

Aprendiam o manejo das armas e equitação e demonstravam os resultados desta educação militar nos torneios que, neste momento, eram competições coletivas, entre equipes, formadas em bases regionais, ou seja, por homens dependentes do mesmo senhor, muitas vezes até mesmo aparentados entre si.

Também aprendiam a cantar, dançar, compor poesia e a portarem-se de acordo com os padrões, impostos pela vida cortesã. Deviam demonstrar a proeza guerreira (*Manheit*), a generosidade com os bens e a largueza em recompensar (*Milte*), a cortesia e a mesura nos atos (*Diu Mâze*), a franca nobreza (*Hôher Muot*) e, principalmente, a lealdade e a fidelidade devidas (*Triuwe*), todos valores expressamente reforçados pelos romances cortesãos (KEEN, 1984: 40).

Este esforço educativo possui íntima relação com a recepção do influxo cultural proveniente da França no grande movimento cultural leigo do século XII: o surgimento da cultura cavaleiresca, expressada literariamente com a lírica cortesã e os romances cavaleirescos.

Pode-se tanto constatar a introdução difusa desta nova cultura, surgida em diversas regiões francesas (a lírica trovadoresca e o "Amor cortês" surgidos no sul e os romances cavaleirescos no norte) chegando à Germânia através das vastas zonas fronteiriças como Flandres e Borgonha.

Simultaneamente, podem-se constatar iniciativas concentradas originárias de matrimônios entre casas nobres germânicas e francesas ou anglo-angevinas. Em muitos casos pode-se razoavelmente assumir que estes laços dinásticos tenham facilitado a transmissão da cultura aristocrática francesa e, em alguns casos, pode-se ter certeza, como no caso da união em 1156 entre o próprio imperador Frederico I Barbarossa e a condessa Beatriz da Borgonha, jovem educada nos valores cortesãos, provável introdutora dos mesmos na corte imperial e, com certeza, patrocinadora desta nova cultura na Germânia:

*"A imperatriz Beatriz foi um agente central na cristalização da cultura cortês na Germânia. Após sua coroação em Roma (1167), Gautier d'Arras dedicou-lhe o romance em versos Ille et Galeron. Gautier alegava haver conhecido Beatriz apenas após sua coroação, assim ele encontrou a respeito de sua desvantagem em relação a outros poetas que eram próximos à imperatriz e que lhe haviam precedido com suas obras. Já o jurista Acerbo Morena afirmou explicitamente que Beatriz era **litterata** e lhe exaltou tanto*

a cultura quanto a beleza e a elegância". (WIES, 2001: 259 em concordância, BUMKE, 1988: 76).

Ademais, ao que tudo indica, foi ela que convidou ao poeta provençal Guiot de Provins a comparecer ao festival em Mainz, fato que inaugura oficialmente a estética occitânica na poesia germânica, sendo que um dos seguidores mais ilustres deste cânone foi o próprio filho de Beatriz, o futuro imperador Henrique VI, com três canções sobreviventes registradas no *Codex Manesse*.

Já os Welfen, a segunda linhagem nobre mais importante na Germânia, eram tão estreitamente ligados à sociedade e literatura franco-normandas quanto os Hohenstaufen: em 1168 Henrique o Leão desposou Matilda, filha de Henrique II da Inglaterra e Eleanor de Aquitânia. A importância de Matilda para a transmissão da literatura francesa foi revelada pelo epílogo do *Rolandslied* escrito por Konrad der Pfaffe, no qual a decisão do duque em ter a obra francesa traduzida para o Alto Alemão Médio a ela foi atribuída ("a nobre duquesa o solicitou"). Outras casas importantes, como a dos Andechs-Meran, a dos Wittelsbachs e a dos Zähringen também cultivaram conexões matrimoniais francesas, sendo que a mais brilhante dentre estas, foi a união (embora semiadulterina) entre Felipe II da França e Agnes de Andechs-Meran.

A Cortesia foi o estilo de vida criado nas cortes régias e nobres, voltado para o estabelecimento e enraizamento de valores civilizacionais nos cortesãos. Os valores da vassalagem, sim, mas mais do que isso. Principalmente o disciplinamento destes homens, o de seus atos e de suas emoções, concretizados nos ideais da Cavalaria e do Amor Cortês.

Uma das principais conseqüências da Cortesia foi, sem dúvida, a sua contribuição cultural e literária, incentivando alguns cavaleiros nobres e ministeriais a transcender a sua rudeza normal:

"O cavaleiro cortesão continua, antes de tudo, um guerreiro que deve demonstrar todas as virtudes guerreiras, deve brilhar em todos os exercícios militares e, de forma geral, nos

esportivos. Ao mesmo tempo, porém, não pode mais ser inculto e analfabeto (...) Certamente, o perfeito cavaleiro não vai às escolas para aprender o latim e as artes liberais. Entretanto é bom que ele saiba ler e escrever, que se enriqueça de certa cultura, a fim de que os clérigos o louvem (...)” (LE GOFF e SCHMITT, 2002, v. 1: 273).

Mas havia também a literatura lírica dos *Minnesänger*, com suas canções ligadas ao chamado Amor Cortês:

"Esse amor, os historiadores da literatura corretamente o chamaram de cortês. Os textos que nos fazem conhecer suas regras foram todos compostos no século XII em cortes, sob a observação do príncipe e para corresponder à sua expectativa. Num momento em que o Estado começava a libertar-se do emaranhado feudal, em que na euforia provocada pelo crescimento econômico, o poder público se sentia novamente capaz de modelar as relações sociais (...)"
(DUBY, 1989: 63).

No interior da cavalaria o ritual do amor cortês cooperava para a manutenção da ordem: o jogo do amor foi educação da medida. *"Convidando a reprimir os impulsos, ela era em si fator de calma, de apaziguamento. Mas esse jogo, que era uma escola, trazia consigo também o concurso. Tratava-se, superando os concorrentes, de ganhar o prêmio do jogo, a dama"* (DUBY, 1989: 64).

Essa concorrência, que acabava por revelar os melhores poetas, ocorria nas cortes quando estes demonstravam suas capacidades em busca do prêmio maior, o patrocínio dos príncipes. Estes, por sua vez, eram generosos com os trovadores que os exaltavam e a suas damas. Os poetas *"criavam e escreviam para pessoas que conheciam por contato diário. A convivência, as formas de relacionamento e conduta, a atmosfera do círculo social em que se moviam e o lugar que nele ocupavam encontravam expressão em suas palavras"* (ELIAS, 1990, v.2: 73).

A produção poética dos *Minnesänger* foi principalmente obra de autores patrocinados pelas grandes cortes da época. Friedrich von Hausen foi ministerial da corte imperial de Frederico I, assim como Heinrich von Morungen (que depois se transferiu para a corte de Dietrich de Meissen). Hartmann von Aue possivelmente pertenceu à corte dos duques de Zähringen em Freiberg, Eilhart von Oberge (autor do *Tristrant*) serviu na corte do poderoso duque da Bavária e Saxônia Henrique, o Leão em Brunswick; Wolfram von Eschenbach serviu na corte do landgrave Hermann da Turíngia e, na corte vienense dos Babenberger, serviram Reinmar von Hagenau, o Velho e, no início de sua carreira, Walther von der Vogelweide (até 1198).

4. AS VOZES DISSONANTES:

A segunda metade do século XII, como visto, foi o período da recepção da cultura cavaleiresca de origem francesa na Germânia. Seus padrões de sociabilidade - a que chamamos Cortesia e Amor Cortês - e seus principais produtos culturais, a lírica dita trovadoresca e os romances cavaleirescos ou cortesês. O vasto *corpus* poético dos autores germânicos, em grande parte cavaleiros-poetas, nos reserva uma interessante surpresa.

Dentre as canções produzidas entre, aproximadamente 1188 e 1244 (período relativo às Terceira, Quarta, Quinta e Sexta Cruzadas, além do período de 1225 a 1244 em que Frederico II foi rei de Jerusalém), cerca de vinte se relacionam de modo muito diferente do que o senso comum espera em relação à cruzada, apresentando várias formas de rejeição à mesma. Estes poemas estão preocupados com as mulheres e as terras que os cruzados eram forçados a deixar e não com o idealizado amor a Deus e à cruzada. Em sua maioria, retratam a agrura da partida do cruzado, mas em outros o cruzado está em marcha ou já em combate.

Seus autores são Friedrich von Hausen, Hartmann von Aue, Albrecht von Johansdorf, Reinmar der Alte, Otto von Botenlauben, Hiltbolt von Schwangau, Friedrich von Leiningen e Der Burggraf von Lienz. Porém, lidaremos apenas com os poetas ligados ao período das expedições germânicas da Terceira Cruzada (1188-1190) e a frustrada tentativa de Henrique VI (1197), vista como uma espécie de continuidade da anterior: Friedrich von Hausen (c.1150-1190), Hartmann von Aue (c.1160-c.1210) e

Albrecht von Johansdorf (c.1165/1170- inícios do século XIII). Os três autores demonstram através de suas obras tanto os novos conceitos do amor cortês quanto a relutância que muitos cruzados devem ter sentido nos exércitos de Frederico I e Henrique VI. O que lhes impulsionava a partir não era mais apenas o fervente amor a Deus e as riquezas do Oriente, mas principalmente os conceitos de honra e vergonha associados à Cavalaria e a obrigação do serviço devido a seus senhores.

A) Friedrich von Hausen:



Figura 1: Friedrich von Hausen no *Codex Manesse* (WALTHER & SIEBERT, 1988:82).

Friedrich von Hausen é, dos três, o único cujo registro de participação em cruzada foi comprovado, tendo tomado parte na expedição de Frederico Barbarossa e dela não retornado, falecendo na batalha de Filomelium na Ásia Menor no dia 6 Maio de 1190, ao cair do cavalo e quebrar o pescoço (LOUD, 2010: 103). Os seus poemas estão essencialmente focados na vida interior do cruzado e pouco dizem a respeito das atividades práticas da cruzada.

Em seu poema *Mîn herze und mîn lîp diu wellent scheiden* o cruzado se queixa que seu corpo quer combater contra os infiéis, enquanto seu coração quer ficar em casa com sua amada. Além de citar o inimigo incidentalmente, a canção traz uma curiosa inversão: o corpo, tradicionalmente fonte dos desejos carnis, é encarado como capaz de uma ação considerada como de devoção espiritual, enquanto que o coração, tradicionalmente considerado como a parte mais espiritualizada do ser humano, deseja continuar desfrutando do amor mundano.

Mîn herze und mîn lîp die wellent scheiden,	Meu coração e meu corpo querem se separar,
Die mit ein ander wâren nû manige zît.	Depois de estarem juntos por tanto tempo.
der lîp wil gerne vehten an die heiden,	O corpo de bom grado quer lutar contra os infiéis,
iedoch dem herzen ein wîp sô nahen lît vor al der werlt.	Mas meu coração escolheu uma mulher ao invés do mundo.
daz müet mich iemer sît,	Desde então, só me causa pesar,
daz si ein ander niht volgent beide.	Que um ao outro não siga.
mir habent diu ougen vil getân ze leide.	Tenho os olhos cheios do grande sofrimento que me infligi.
got eine müeze scheiden noch den strît.	Só Deus é capaz de resolver esta disputa.

Sît ich dich, herze, niht wol mac erwenden,	Porque eu te amo, coração, certamente não podes esquecer
dune wellest mich vil trûreclîchen lân,	Que me deixas sozinho em grande tristeza
sô bite ich got, daz er dich geruoche senden	Peço a Deus para enviar-te para um lugar,
an eine stat, dâ man dich wol welle enpfân.	onde vão recebê-lo bem.
ôwê, wie sol ez armen dir ergân,	Mas oh, como vais saciar este pobre?
wie getorstest eine an solhe nô ernenden?	Como tu, sozinho, ousas trazer tal angústia sobre si mesmo?
wer sol dir dîne sorge helfen wenden	Quem vai ajudá-lo a evitar suas preocupações
mit triuwen, als ich hân getân?	Com a lealdade, como eu fiz?
Ich wânde ledic sîn von solher swaere,	Eu pensei que não teria tantas dificuldades,
dô ich daz kriuze in gotes êre nan.	Ao levar a Cruz pela honra de Deus.
ez waer ouch reht, daz ez alsô waere,	Teria relutado com direito,
wan daz mîn staetekeit mir sîn verban.	mas seria como se eu não fosse constante.
ich solte sîn ze rehte ein lebendic man,	Eu faria, como é o direito de um homem completo,(lebendic = vivo)
ob ez den tumben willen sîn verbaere.	Quando o coração desiste de suas tolas intenções.
nû sihe ich wol, daz im ist gar unmaere,	Vejo agora que ele é completamente indiferente
wie ez mir süle an dem ende ergân.	Ao que me acontecerá no final.
Niemen darf mir wenden daz zunstaete,	Ninguém deve me acusar de inconstância

ob ich die hazze, die ich dâ minnet ê.	Por agora odiar o que antes amava.
swie vil ich si geflêhtr oder gebaete,	Muito eu implorei e supliquei
sô tuot si rehte als ob siz niht verstê.	Mas ela fez exatamente como se não tivesse entendido.
mich dunket rehte wie ir wort gelîche gê,	Para mim, se sua palavra fosse verdadeira,
rehte als ez der sumer von Triere taete.	Seria como o Verão em Trier.
ich waer ein gouch, ob ich ir tumpheit haete fûr guot.	Eu seria um tolo se visse algo bom em seu comportamento estúpido.
ez engeschiht mir niemer mê.	Por isso para mim acabou.

A presença dos infieis na canção (mencionados de forma incidental) funciona apenas como um artifício para revelar a extensão do conflito interno do cruzado: cumprir sua obrigação ou permanecer com a amada.

O mesmo pode ser dito até mesmo do próprio Deus, aqui mencionado três vezes e de formas dificilmente devotas. A primeira ocorrência está na última linha da primeira estrofe. Deus é invocado para arbitrar o conflito entre o corpo e o coração do cruzado. Ao realizar esta invocação, o cruzado-poeta se declara como neutro neste conflito, incapaz (ou sem vontade?) de se devotar por inteiro à cruzada. Ao invés, ele propõe a devolução desta responsabilidade a Deus.

A segunda menção ocorre na segunda estrofe, no contexto de uma prece que o cruzado oferece, mas não em favor do corpo (que pretende partir e cumprir a vontade divina), mas sim em benefício do coração rebelde que nada quer ter a ver com a cruzada! O poeta pede a Deus que envie seu coração a um lugar onde seja bem recebido (subentende-se que com a amada), desta maneira abençoando a rebelião do coração contra suas próprias obrigações com a cruzada e Deus.

Aparentemente, a boa recepção pela qual o cruzado ora em nome do coração implica em algum tipo de perigo e preocupação que o coração não devia enfrentar sozinho. E o poeta sugere claramente que não existe ajuda para o coração que equivalha à sua. Neste momento começa a ficar claro porque o cruzado não ofereceu resistência à

rebelião do coração. Não apenas o cruzado simpatiza com esta rebelião, como indicado em sua prece; ele também procura se beneficiar dela. O cruzado está mais do que disposto a providenciar companhia e proteção ao coração em sua deserção dos deveres cruzados; de fato, não existe melhor homem para a tarefa.

A terceira menção à divindade ocorre no início da terceira estrofe, na qual, aparentemente, o cruzado esperava que a tomada da cruz iria libertá-lo da necessidade de lidar com suas próprias contradições, mais uma vez podendo indicar que seu pleno compromisso (emocional e espiritual) com a Cruzada supostamente deveria ser responsabilidade de Deus e não sua: o poeta parece ter assumido que com a tomada da cruz, a confusão interna que experienciava (personificada pelo coração rebelde) automaticamente desapareceria. Como isso não aconteceu, Deus não cumpriu sua parte na barganha. A Cruz de Deus não produziu a esperada libertação.

O elemento fundamental para a falta de dedicação do poeta para com a cruzada se revela na quarta e última estrofe: a desilusão amorosa; causa fundamental para o rompimento entre o coração e o corpo do autor. Caso a dama em questão tivesse se mantido tão constante no amor quanto o coração do cruzado, ele, como “um homem completo”, dedicar-se-ia integralmente aos seus deveres, tal qual o cavaleiro que em torneio, portava uma prenda de sua dama, feito comum nos romances corteses contemporâneos ao autor e que, como dito anteriormente, se popularizavam nas cortes germânicas do período.

Escrita segundo a perspectiva de alguém que já havia partido para a cruzada, na canção *Mîn Herze den gelouben hat*, o poeta se encontra preso na tensão entre o amor mundano *versus* a partida pelo dever:

Min herze den gelouben hat,	Meu coração tem fé, que
solt ich od ieman bliben sin	Se eu ou outra pessoa pudesse ser retardada
durch liebe od durch der Minnen rat,	Pelo amor ou pelo conselho da Minne,
so waere ich noch alumbe den Rin;	Eu ainda estaria no Reno;

wan mir daz scheiden nahe gat,	Quando se aproximou a separação,
deich tete von lieben friunden min.	Senti pelo amor de meus amigos.
swie ez doch dar umbe ergat,	Mas quando se trata de servir
got herre, uf die genade din	Senhor Deus, à sua graça
so wil ich dir bevelhen die	Recomendo estes
die ich durch dinen willen lie.	Que deixei por Sua vontade.
Ich gunde es guoten frowen niet	Eu advirto as boas damas
daz iemer mere koeme der tac	A quem nunca chega o dia de
daz si deheinen heten liep:	Não mais ter amor ou prazer(prazer?)
wan ez waere ir eren slac.	Isso macula sua honra.
wie kunde in der gedienen iet,	Como poderia os companheiros de Deus,
der gotes verte also erschrac?	Servirem-nas, tão assustados?
dar zuo send ich in disiu liet	Por isso, envio-lhes esta canção como o
und warnes als ich beste mac.	Melhor alerta que eu puder.
saen si min ougen niemer me,	Meus olhos viram tanto,
mir taete iedoch ir laster we.	Que se feriram com a impiedade (vícios) dela.

É interessante que, na primeira estrofe, o poeta tenha ressaltado que a pressão social do cumprimento do dever é mais poderosa do que o amor ou o “conselho da Minne”, se este não fosse o caso, ainda estaria em casa. As pressões políticas e sociais foram essenciais para partir em cruzada e o estigma associado àqueles que permaneceram em casa superava o desejo de ficar, como fica claro na admoestação presente na segunda estrofe.

Estes cavaleiros-poetas viviam em uma cultura do dever, da lealdade, da honra e da vergonha, que também havia incorporado em seus valores o amor mundano, que os

ligavam firmemente ao mundo ao qual a espiritualidade quase monacal associada à cruzada pouco poderia oferecer.

O cruzado-poeta menciona Deus duas vezes nesta curta canção. A primeira menção ocorre no contexto de uma prece, especificamente a prece de um cruzado que já partiu e se encontra olhando para trás, com saudades da terra natal junto ao Reno. Ele recomenda aos cuidados de Deus aqueles que deixou para trás por causa Dele.

Já a segunda está na segunda estrofe da canção em meio à admoestação que o cruzado dirige às damas que ficaram para trás e que não pretendem liberar seus amados para o cumprimento do dever, lembrando-as do quanto isso é danoso à honra (tanto delas quanto deles), um dos valores mais importantes nesta sociedade cavaleiresca.

Em ambas as passagens o cruzado olha para trás, para sua terra natal, com preocupação: por seus entes queridos, a quem teme não mais ver (ironicamente foi exatamente o caso do poeta, que, como anteriormente dito, faleceu durante a expedição) e com o bem-estar espiritual das damas. A idéia dos cruzados como “companheiros de Deus”, traz em si um teste de coragem e merecimento: somente aqueles que partiram são valorosos o suficiente para merecer o amor de uma dama. Ou seja, a participação na cruzada e sua ligação com Deus não possui merecimento próprio, mas forma a base mais sólida para a essencialmente mundana reputação cavaleiresca.

Em relação à motivação do cruzado nesta canção, estamos muito distantes da devoção religiosa. A pista principal se encontra no verso “Mas quando se trata de servir”: o poeta, como sabemos, não é um homem livre. É um ministerial, um servo de categoria elevada, preso a seu senhor por laços de nascimento (nesta categoria social) e por laços de vassalagem, estando assim duplamente obrigado a cumprir seu dever: partir em cruzada era apenas mais um serviço devido a seu senhor (no caso o próprio imperador Frederico I) e em distante segundo lugar, a Deus. Ou seja, não era sua opção estar ali.

Estão ausentes nos poemas de von Hausen as perspectivas de salvação prometidas aos cruzados, tanto em Jerusalém quanto no Paraíso, as famosas indulgências plenas que tanto deveriam atrair para o serviço divino os cavaleiros,

homens devotados à guerra e a um estilo de vida considerado pecaminoso por muitos clérigos reformistas de cepa gregoriana.

B) Hartmann von Aue:



Figura 2: Hartmann von Aue no *Codex Manesse* (WALTHER & SIEBERT, 1988: 122).

Hartmann von Aue, que descrevia a si mesmo como um ministerial, nasceu provavelmente por volta de 1160, tendo vivido até aproximadamente 1210. Embora não cite em suas obras exatamente quem teria sido seu patrono, algumas pistas apontam para os duques suábios da linhagem dos Zähringen e é possível que tenha participado de alguma fase da cruzada. Ao analisarmos suas obras, pode-se perceber com clareza a

tensão existente entre o amor mundano, a piedade religiosa e o dever de partir de casa para a cruzada.

Na canção *Ich var mit iurwen hulden*, ele reconhece a pressão para partir em cruzada e o efeito que isso terá em sua vida doméstica.

Ich var mit iuweren hulden, herren und mâge.	Eu prefiro cavalgar com a permissão de minha dama e seus parentes.
Liut unde lant die müezen saelic sîn!	Benditas sejam estas terras e pessoas!
Ez ist unnôt, daz ieman mîner verte vrâge,	Não é necessário Perguntar sobre minha viagem,
ich sage wol vür wâr die reise mîn.	Pois narro abertamente estas informações:
Mich vienc diu minne und lie mich varn ûf mîne sicherheit.	O amor me capturou E depois libertou-me sob palavra de honra.
Nu hât sie mir enboten bî ir liebe, daz ich var.	Agora ela tem a mim pelo amor e não quero perdê-la Enquanto monto na linha de combate.
Ez ist unwendic, ich muoz endelichen dar.	Não há saída, eu preciso partir
Wie kûme ich braeche mîne triuwe und mînen eit!	Sob nenhuma circunstância eu iria Quebrar meu juramento e minha promessa!
Sich rüemet maniger, waz er dur die minne taete.	Muitos de vangloriam sobre o que Fariam por amor.
Wâ sint diu werc? die rede hoere ich wol.	Mas onde estão os feitos? Ouço as palavras com clareza.
Doch saehe ich gern, daz sî ir eteslîchen baete,	Mas gostaria de ver, como se eles tivessem Que perguntar

daz er ir diente, als ich ir dienen sol.	Como eles o serviram, assim como eu vou servir.
Ez ist geminnet, der sich durch die minne ellenden muoz.	Porque está amando aquele que Pelo amor parte para terras estranhas
Nu seht, wie sî mich ûz mîner zungen über mer.	E agora vejam como ele, a partir de minhas palavras, além- mar.
Und lebte mîn her Salatîn und al sîn her	Se meu senhor estivesse vivo, Saladino e seu
dien braehten mich von Vranken niemer einen vuoz.	Exército não seriam capazes de mover-me da Francônia.
Ir minnesinger, iu muoz ofte misselingen,	Vós, trovadores, muitas vezes falhareis,
daz iu den schaden tuot,	E vós fareis sofrer
daz ist der wân.	Com a esperança infundada.
Ich will mich rüemen, ich mac wol von minnen singen,	Eu quero elogiar-me, já que bem entendo de cantar o amor,
sît mich diu minne hât und ich si hân.	Porque o amor me tem e eu o possuo.
Daz ich dâ will, seht, daz will also gerne haben mich.	Quero, veja, estar feliz apenas por ter-me.
Sô müest aber ir verliesen underwîlent wânes vil:	No entanto, vós sempre ireis perder vossas esperanças vazias:
ir ringent umbe liep, daz iuwer niht enwil.	Vós vos esforçais para ter alguém que não tereis.
Wan müger ir armen minnen solhe minne als ich?	Por que vós, pobres tolos, não podeis encontrar um amor como o meu?

Conforme se prepara para partir, escreve: “Benditas sejam estas terras e pessoas!”, expressando sua preocupação por aqueles que ficarão para trás. Em conflito entre sua preocupação pelos que deixou e seu dever de partir, percebemos que é uma partida repleta do senso de obrigação. Enquanto o amor não pareça ser o amor mundano

da *minnesange*, certamente não é o amor pela cruzada ou a expectante esperança sobre o que o aguarda no oriente. Mas o amor como campo de honra que motiva o poeta a partir, uma drástica mudança da literatura cruzadista anterior.

O inimigo também é mencionado, especificamente Saladino e seu exército, ou seja, os vencedores da batalha de Hattin e conquistadores de Jerusalém. Mas, novamente, os inimigos servem como artifício para demonstrar a contrariedade do poeta em se separar de sua amada e de sua terra natal. Ele deixa bem claro que se as circunstâncias fossem outras, “Saladino e seu exército não seriam capazes de mover-me da Francônia”, pouco se importando com a situação da Terra Santa.

Nesta canção não existe menção explícita a Deus ou à cruz, nem o autor indica algo específico sobre o propósito de sua viagem. Porém, a partir da menção a Saladino e a revelação de que sua viagem o levará para além-mar, podemos seguramente crer que tenha partido em cruzada.

O poeta nos diz que está partindo porque o amor o capturou, extraiu-lhe um juramento sob palavra de honra e aí ordenou-lhe que partisse. Na segunda estrofe, declara que partiu para realizar proezas pelo amor. Ou seja, Hartmann apresenta o amor de forma essencialmente mundana e cavaleiresca (para que não se confunda com amor a Deus): a descrição da minne capturando o cavaleiro e dele extraindo um juramento de caução foi baseada na linguagem e ações dos torneios. Assim como a ideia de que o cruzado partiu para realizar proezas em nome do amor, ação característica dos heróis dos romances cavaleirescos, como os escritos pelo próprio Hartmann.

Seu vocabulário indica uma enfática concepção cavaleiresca da cruzada; o narrador foi metaforicamente convocado por intermédio da captura e enviado à cruzada do meio de suas atividades cavaleirescas. Subentende-se que ele tenha partido de maneira involuntária, sendo que a linguagem empregada no texto indica que não foi uma escolha dele. Mas, o poeta é um homem de honra: “Sob nenhuma circunstância eu iria/ Quebrar meu juramento e minha promessa!”. Mesmo sem ser sua escolha ele se mantém fiel ao dever (e à sua honra), comprometendo-se a cumprir o juramento como um feito em nome do amor, laicizando a cruzada como mais uma campanha militar, sem nada de especial nela.

Hartmann reconhece e se refere ao dever associado à cruzada, mas também não se refere à natureza penitencial da cruzada ou seu papel salvífico. Ao invés, considera apenas as lealdades pessoais à dama e ao senhor.

C) Albrecht von Johansdorf:



Figura 3: Albrecht von Johansdorf no *Codex Manesse* (WALTHER & SIEBERT, 1988: 115).

A participação como cruzado do bávaro Albrecht von Johansdorf, nosso último autor para esta análise, em 1189 ou 1197 é alvo de debates acadêmicos, mas suas

canções de cruzada são, aparentemente, mais piedosas do que as de Hausen ou Hartmann. Ele reconhece a necessidade de resgatar Jerusalém, assim como a de vingar o ultraje contra Deus, tema principal da canção *Die hinnen varnt*:

Die hinnen varnt, die sagent dur got, daz	Aqueles que daqui partem, dizem, por Deus, que
Ierusalem der reinen stat und ouch dem	A santa cidade de Jerusalém e também o reino
lande helfe noch nie noeter wart.	Nunca precisaram tanto de auxílio.
Diu klage wirt der tumben spot.	Este lamento foi como o vento batendo os portões.
Die sprechent alle: "waer ez unserm herren ande, er raeche ez ân ir aller vart."	Dizem todos: "Seria um insulto a Nosso Senhor, Deixá-lo sem a vingança da cruzada".
Nu mugent si denken, daz er leit den grimmen tôt!	Lembrem-se que ele teve uma morte amarga!
Der grôzen marter was im ouch vil gar unnôt,	Esta grande agonia ele tomou para si sem precisar,
wan daz in erbarmet unser val. swen nû	Mas o fez por compaixão de nossa perdição.
sîn criuze und sîn grap niht wil erbarmen,	Quem agora der as costas à Cruz e ao Sepulcro,
daz sint von ime die saelden armen.	Não terá misericórdia e nem a felicidade celestial.
Nu waz gelouben wil der hân, und wer sol	O que acontecerá com aqueles que acreditam
im ze helfe komen an sînem ende, der gote wol hulfe und tuot es niht?	Que terão ajuda no fim de suas vidas, Mas Deus não fizer isso?
Als ich mich versinnen kan, ez ensî vil gar ein êhaft nôt,	A menos que haja uma obrigação que os detenha,

diu in des wende, ich waene, er ez übel übersiht.	E acredito que seja, então é condenável negligenciar tal tarefa.
Nu lât daz grap und ouch daz criuze geruowet ligen!	Mas deixemos a Cruz e o Sepulcro!
Die heiden wellent einer rede an uns gesigen,	Os infiéis também nos atingem ao asseverarem
daz gotes muoter niht sî ein maget.	Que a Mãe de Deus não era virgem.
Swem disiu rede niht nâhe an sîn herze vellet,	A quem tais palavras não atingem o coração nas profundezas,
owê, war hât sich der gesellet?	Oh! Em que companhia estou?
Mich habent die sorge ûf daz brâht,	Trouxe-lhes estas exortações porque elas me levam
daz ich vil gerne kranken muot von mir vertrîbe.	A superar minhas fraquezas. (espírito enfraquecido)
Des was mîn herze her niht frî.	Mas meu coração não está livre.
Ich gedenke alsô vil manige naht:	Eu passei muitas noites pensando:
"waz sol ich wider got nu tuon, ob ich belîbe, daz er mir genaedic sî?"	O que farei por Deus, se ficar para trás, Para que ele me seja misericordioso?
Sô weiz ich niht vil grôze schulde; die ich habe,	Na verdade, não sei que grande pecado teria cometido,
niuwan éinè der kume ich niemer abe.	Exceto aquele pelo qual nunca me arrependerei.
Alle sünde liez ich wol wan die:	Todo pecado eu abandonarei, exceto um:
ich minne ein wîp vor al der welte in mînem muote.	Eu amo uma mulher mais do que tudo no mundo.
Got herre, daz vervâch ze guote!	Senhor Deus, aceite isso para o bem!

Certamente seu amor mundano estava em sua mente o tempo todo e, em um lugar preeminente ao fim do poema, se tornou seu foco e ímpeto. Na mesma canção,

pode-se constatar que Johansdorf só alude à necessidade de Deus para a ida dos cruzados ao Oriente, também não fazendo menção à salvação das almas destes.

E assim ele encontra o ímpeto cavaleiresco para partir. Ele continua argumentando que mesmo aqueles que não se importam com a Cruz ou com o sacrifício de Cristo pelos pecados dos homens, poderiam encontrar simpatia pelo destino de Jerusalém. Aqui, como nas outras obras, está ausente o tema da salvação.

De todo o corpus poético composto por nossos autores, a cidade de Jerusalém só foi diretamente mencionada nesta canção. Exceto por esta passagem, não existe outra menção nos poemas queixosos dos cruzados germânicos, a qualquer outro topônimo relacionado à Terra Santa ou a eventos importantes da cruzada. A atenção do cruzado permanece fixa na terra natal que está prestes a deixar ou, em alguns casos, já deixou. Em contraste, a poesia cruzadística composta em Latim é muito explícita tanto em relação a Jerusalém quanto a outras regiões importantes para a jornada e os combates dos cruzados.

O fato de que esta passagem seja única é intrigante. Jerusalém era, afinal de contas, o objetivo central da cruzada em si. Esta cidade era o fulcro para o cumprimento do voto cruzadístico que, de acordo com Brundage (1969: 116), era uma promessa feita a Deus para realizar duas ações: peregrinar ao Santo Sepulcro em Jerusalém e fazê-lo pertencendo aos escalões de uma expedição militar geral à Terra Santa.

O inimigo também é mencionado apenas uma vez: aqui, o poeta tenta provocar os aparentemente hesitantes ouvintes/potenciais recrutas a partir em auxílio a Jerusalém. Ele realiza várias declarações fervorosas, urgindo ao alistamento como a necessidade de libertar Jerusalém e a Terra Santa, invocou a Cruz e o Santo Sepulcro, a morte voluntária de Cristo por nossos pecados... Então, aparentemente temendo que suas exortações fossem insuficientes, ele acusa os infiéis de insinuarem que a mãe de Deus não era uma virgem.

Contudo, nem mesmo esta declaração provocativa parece ter sido insuficiente para superar todas as hesitações. Na última estrofe do poema, vemos que nosso próprio autor vem dispendendo várias imaginando meios pelos quais poderia permanecer em casa sem perder o favor divino. Ele chega mesmo a pedir que Deus aceite como algo

bom o seu amor pecaminoso por certa dama. Assim, nem mesmo nosso narrador parece ter ficado comovido por sua própria mensagem homilética, buscando uma solução aceitável para poder abandonar a cruzada.

A atração pela Terra Santa não pode mais mitigar a tristeza por deixar a terra natal; ao invés, os cruzados vão ao oriente apenas para cumprir seu dever ao seu senhor e a Deus. Os laços forjados pelas relações com os líderes, relações de clientelas, relações locais e familiares sempre estiveram no cerne das expedições cruzadas, mas agora se tornaram cada vez mais expressas na forma de contratos feudais e de estipêndios monetários, se tornando cada vez mais comum nos documentos da época a fórmula: “(...) receberam a Cruz por Deus e amor do (...)” devido suserano. (TYERMAN, 1998: 67)

A Cruzada deixou de ser um empreendimento pessoal para se tornar uma ação de poderosos reis mobilizando recursos humanos e materiais em larga escala, fato que só se tornou possível com o considerável fortalecimento da autoridade real na segunda metade do século XII (em contraste com os relativamente fracos monarcas envolvidos na Segunda Cruzada, Luís VII e Conrado III). Além disso, a Cruzada não era a única saída para emoções tão diversas quanto a busca por honra e glória e a necessidade de absolvição: nem todos os aventureiros pretendiam ir a Jerusalém; assim como nem todos os cavaleiros eram pios. A guerra perto de casa ou o patrocínio a mosteiros podiam servir (e serviram) a estes fins tão bem quanto. (TYERMAN, 1998: 25).

5. O QUESTIONAMENTO À CRUZADA:

A derrota cristã na batalha do Monte Cadmus e o abandono do cerco a Damasco durante a Segunda Cruzada causaram um duro golpe na causa das cruzadas no ocidente. Antes de sua partida, os organizadores eclesiásticos e os líderes militares geraram imensa confiança em seus homens. É provavelmente justo observar que o efeito cumulativo de cinquenta anos de propagação da memória da vitoriosa Primeira Cruzada contribuiu para a construção de uma crença amplamente aceita de que Deus aprovava a nova expedição e esta seria vitoriosa. Por isso, quando a campanha fracassou tão tristemente, o moral desabou. (PHILLIPS, 2007: 272)

Além disso, algumas questões práticas e psicológicas bastante óbvias desencorajaram as pessoas de organizar uma nova cruzada após tais eventos traumáticos. Muitos refugaram envolver-se em um empreendimento tão perigoso e suas famílias ainda menos entusiasmadas com o período de ausência e riscos. Ademais as campanhas eram ruinosamente caras e era difícil levantar o dinheiro necessário.

Assim, nas décadas seguintes ex-participantes e críticos encontraram um inédito espaço para criticar a cruzada: o próprio rei Conrado III da Germânia, que dela participou, se tornou um dos mais ácidos críticos do empreendimento, culpando especialmente aos latinos do Oriente. O anônimo autor dos *Annales Herbipolenses* caracterizou a cruzada toda como obra do demônio, que teria induzido os cristãos - através de falsos profetas - a lançarem a cruzada e assim poder destruí-los (MGH SS, XVI, 03). Gerhoh de Reichersberg, um contemporâneo da expedição, interpretou as circunstâncias que levaram ao fim da campanha como uma manifestação do Anticristo (SACKUR, 1897: "De investigatione Antichristi liber I", 377-84 e "Ex commentario in psalmos", 435-7).

John de Salisbury declarou que a cruzada havia causado um dano irreparável à fé Cristã (SALISBURY, 1956: 11-12). A crônica de Morigny descreveu-a como "não tendo atingido nada de valor ou que merecesse repetição" (MIROT, 1909: 85). O poeta Marcabru escreveu: "O clamor público relacionado (à Terra Santa) se derrama sobre os mais altos líderes: fracassados, sem bravura, que não amam nem a alegria ou o deleite" (GAUNT, HARVEY & PATERSON, 2000: 440-1).. Finalmente, como recordado pelo bispo e cronista Guilherme de Tiro, houve o caso de um clérigo chamado Pierre de Troyes que escreveu ao patriarca de Jerusalém perguntando se era realmente aceitável para os Cristãos combater e matar os pagãos. Ou seja, questionando a validade do conceito de cruzada, se ainda seria aceitável por Deus. A resposta do patriarca, utilizando-se escolasticamente de argumentos extraídos dos canonistas Graciano e Ivo de Chartres, revalida o conceito (PHILLIPS, 2007: 278). O importante é que o questionamento tenha existido.

Este questionamento crítico atingiu particularmente as cortes germânica, francesa e anglo-angevina e ajuda a explicar (além das próprias disputas entre os reinos) o fato de que naufragaram uma série de apelos papais a novas cruzadas em 1150, 1157,

1165, 1166, 1169, 1173, 1181, 1184 e 1187 e só o evento catastrófico da queda de Jerusalém frente aos muçulmanos motivou os ocidentais a responderem na escala desejada. Estas propostas fracassadas de Cruzadas comprovam um ponto importantíssimo: a Cruzada se foi transformada em uma instituição da Igreja Ocidental, mas não era compulsória e nem universalmente aplicável. (TYERMAN, 1998: 30)

Que existiam críticas à Cruzada é um fato inquestionável. O que se disputa é o relacionamento entre as críticas e a popularidade da instituição em si, ou mais ao ponto, de certas cruzadas ao invés de outras. O recrutamento bem sucedido dificilmente pode ser considerado como um barômetro adequado das visões dos recrutados, dado que os exércitos cruzados, como quaisquer outros, eram reunidos com uma mistura de entusiasmo, lealdade e dinheiro e ainda menos um indicador das atitudes daqueles que não se engajaram. (TYERMAN, 1998: 89)

Assim, na verdade, as canções de nossos autores que, em uma primeira aproximação, saltam aos olhos com seus variados graus de oposição à cruzada, não são um fato isolado, mas sim parte de uma corrente de questionamento ao ideal cruzadista desenvolvido após a segunda Cruzada entre a intelectualidade e partes do clero europeus. Sua principal particularidade foi dar voz às dúvidas e oposições dos cavaleiros, a essencial mão de obra a ser utilizada nestes empreendimentos.

Conforme William Jackson,

“estes poemas são uma expressão do desconforto, de dúvidas e indecisões escassamente veladas, do amor pela casa e da dor da partida da terra natal. Eles estão repletos de queixas ardentes de homens alistados a participar de um empreendimento para o qual o entusiasmo é visto como apropriado, mas difícil de dominar. São poemas sobre “recrutas” que na verdade não se importam com a Terra Santa ou com o inimigo “pagão” que a mantém cativa. Eles se importam com sua casa e com as lutas internas deflagradas pelo confronto com a necessidade de partir” (JACKSON, 2003: 74).

Bibliografia:

Fontes:

APPELT, H. (ed.). *MGH Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae Tomus X, Pars I, II, III, IV et V – Friderici I Diplomata*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1975 - 1990.

FREISING, Otto of & RAHEWIN; *The Deeds of Frederick Barbarossa*, New York: Columbia UP, 1953.

LOUD, Graham A. (trad.). *The Crusade of Frederick Barbarossa - The History of the Expedition of the Emperor Frederick and Related Texts*, Farnham: Ashgate, 2010.

MIROT, Louis (ed.) *Chronique de Morigny(1095-1152)*, n.d.: Paris, 1909.

SACKUR, Ernst. (ed.) *Libelli de Lite III*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1897.

SALISBURY, John of. *Liber Pontificalis*, n.d: Londres, 1956.

WALTHER, Ingo F. & SIEBERT, Gisela. *Codex Manesse, Die Miniaturen der Grossen Heidelberger*, Frankfurt: Insel Verlag, 1988.

Bibliografia secundária:

ARNOLD, Benjamin. *German Knighthood 1050-1300*, Oxford: OUP, 1985.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria – Da Germânia antiga à França do século XII*, Campinas: Ed. UNICAMP, 2010.

BRUNDAGE, James. *Medieval Cannon Law and the Crusader*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

BUMKE, Joachim. *Courtly Culture – Literature and Society in the High Middle Ages*, Woodstock: Overlook, 1988.

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 e 1993, 2 volumes.

GIBBS, Marion E. & JOHNSON, Sidney M. *Medieval German Literature: a companion*. Londres: Routledge, 2000.

GAUNT, Simon, HARVEY, Ruth & PATERSON, Linda. *Marcabru: A critical edition*, Woodbridge: D.S. Brewer, 2000.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imesp, 2002. 2 volumes.

FUHRMANN, Horst. *Germany in the High Middle Ages c. 1050-1200*, Cambridge: CUP, 1995.

JACKSON, William E. *Ardent Complaints and Equivocal Piety – The portrayal of the crusader in medieval german poetry*, Lanham: University Press of America, 2003.

JACKSON, William H. *Chivalry in twelfth-century germany: The works of Hartmann von Aue*, Woodbridge: D.S. Brewer, 1994.

JEEP, John M. (ed.); *Medieval Germany: An Encyclopedia*, Londres: Routledge, 2001.

KEEN, Maurice Hugh. *Chivalry*, New Haven: Yale UP, 1984.

MAYER, Hans Eberhard. *The Crusades*, Oxford, OUP, 1990.

PHILLIPS, Jonathan & HOCH, Martin (ed). *The Second Crusade – Scope and consequences*, Manchester: Manchester UP, 2001.

PHILLIPS, Jonathan. *The Second Crusade – Extending the frontiers of Christendom*, New Haven: Yale UP, 2007.

SAYCE, Olive. *The Medieval German Lyric 1150-1300*, Oxford: OUP, 1982.

SETTON, Kenneth (ed.). *A History of the Crusades II - The Later Crusades 1189-1311*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

TYERMAN, Christopher. *God's War - A New History of the Crusades*, Londres: Penguin, 2007.

TYERMAN, Christopher. *The Invention of the Crusades*, Londres: Macmillan, 1998.

VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001.

WIES, Ernst. *Federico Barbarossa – Mito e realtà*, Bologna: Bompiani, 2001.

ⁱ As estimativas são conflitantes, mas embora o número contemporâneo de 100.000 homens esteja inflacionado, o exército de Frederico foi indubitavelmente um dos maiores exércitos cruzados. (MAYER, 1990: 140).

ⁱⁱ Logo em seu primeiro ano de reinado de Frederico I, este monarca promulgou o decreto de paz *De pace tenenda* (MGH *Diplomata*, X, I, 1975:197) distinguindo as consequências de quebra da paz para cavaleiros (*miles*), camponeses (*rusticus*) e mercadores (*mercator*), com os cavaleiros estando sujeitos a procedimentos legais diferentes (para desvantagem das outras categorias).

ⁱⁱⁱ Josef Fleckenstein chega mesmo a considerar que no correr do século XII eles teriam superado os vassalos livres remanescentes em uma ordem de 3 ou 4:1!