

# Medievalis

ISSN: 2316-5442



Nielim

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média

(UFRJ)

[www.nielim.com](http://www.nielim.com)

MEDIEVALIS

2014/2

Ano 3

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média/UFRJ

MEDIEVALIS

2014/2

**Ano 3**



**MEDIEVALIS 2014/2 – Ano 3**

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

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

**FACULDADE DE LETRAS – FL**

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

**DEPARTAMENTO DE ANGLO-GERMÂNICAS**

*Chefe:* Prof. Dr. Luiz Barros Montez

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

**EDITOR**

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior

**Conselho Consultivo:**

Prof. Dr. Klaus Militzer – Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. John Greenfield – Universidade do Porto

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

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

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

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

**Comissão Editorial**

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

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

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

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

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

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

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

**Serviços Técnicos**

Beatriz de Castro

Douglas Moutinho

Hiram Alem



## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL.....</b>	<b>7</b>
Vinícius Dreger	
<b>ENTRE CANTIGAS E CRÔNICAS, A IDENTIDADE DO REI DOM DINIS.....</b>	<b>10</b>
Ana Luiza Mendes	
<b>A SEXUALIDADE ENTRE GÊNEROS NA VIDA RELIGIOSA ATRAVÉS DA REPRESENTAÇÃO MARIANA NO MEDIEVO (SÉCULOS XIII-XIV).....</b>	<b>25</b>
Camila Rabelo Pereira	
<b>OS MILAGRES DA VIRGEM EM CANTIGAS DE SANTA MARIA DEDICADAS AO SANTUÁRIO DE SANTA MARIA DE TERENA: ESTUDO DO TEXTO E DAS ILUSTRAÇÕES.....</b>	<b>46</b>
Carlos Henrique Durlo	
Clarice Zamonaro Cortez	
<b>AS CONCEPÇÕES DE AUTORIDADE E SOCIEDADE PRESENTES NO PIETISMO JUDAICO PROPOSTO PELO <i>SEFER HASSIDIM</i>.....</b>	<b>67</b>
Cristiano Ferreira de Barros	
<b>BATALHAS DE PLUMAS: DOS CONFLITOS NO REINO E DAS CONTENDAS ENTRE OS NOBRES CASTELHANOS (SÉCULO XV) .....</b>	<b>84</b>
Danielle Oliveira Mércuri	
<b>SOB O CÍRCULO HERMENÊUTICO: O “MISTÉRIO” NA CLAVE PATRÍSTICO-ESCOLÁSTICA.....</b>	<b>100</b>
Felipe Lima da Silva	

**SOBRE AS MULHERES VIKINGS E A S QUESTÕES DE GÊNERO NO  
MEDIEVO.....115**

Fernanda Godoy

**A CONDIÇÃO *SINE QUA NON*: O IDEAL DE NOBREZA SANTIFICADA NO LIVRO  
DE ORDEM DA CAVALARIA.....124**

Renno Allesy Veras de Senna Oliveira

**SOBREVIVÊNCIAS DO MEDIEVO PORTU GUÊS NA REGIÃO SUDESTE DE  
GOIÁS.....138**

Wanderson dos Santos Ribeiro

Wellen Abadia Tinan Machado

Teresinha Maria Duarte



**EDITORIAL – REVISTA MEDIEVALIS**  
**UM MEDIEVO PLURAL**

Prof. Dr. Vinicius Cesar Dreger de Araujo  
(Centro Universitário Anhanguera – Brathair/NEIBRAM)

É com enorme satisfação que apresentamos ao público interessado o novo número da *Revista Medievalis* (2014/2). Satisfação essa advinda tanto da continuidade do projeto do NIELIM, coordenado pelo prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior, quanto do fato de já termos contribuído com este periódico em dois números, o 2012/2, com o artigo *Constança da Sicília: Imperatrix et Regina* e 2013/1, com o artigo *Vozes dissonantes: As reações poéticas à Terceira Cruzada na Germânia Imperial* e agora ampliada pelo convite do prof. Álvaro para a elaboração deste editorial.

Uma das grandes riquezas da *Medievalis* se encontra na sua heterogeneidade: contribuições diversas, com foco nos mais diversos recortes espaço-temporais, trazem à luz um Medievo Plural, que vai das sobrevivências do Medievo no interior de Goiás na nossa contemporaneidade até às concepções do Pietismo Judaico do *Sefer Hassidim*; que discute as questões de gênero das mulheres vikings até às representações marianas. Que analisa campos metodológicos tão diversos quanto a Hermenêutica e a Iconografia. Enfim, um espelho número a número da vastidão temática de nosso objeto de estudo em comum, a Idade Média.

Iniciemos com a colaboração tríplice da Professora Teresinha Maria Duarte (UFG-Catalão) e seus alunos Wanderson dos Santos Ribeiro e Wellen Abadia Tinan Machado que nos trazem o artigo *Sobrevivências do Medievo Português na Região Sudeste de Goiás*, no qual temos instigantes reflexões sobre as distâncias que, em teoria, nos separariam do Medievo. Tomando como foco nada menos do que vinte e dois municípios da região supracitada, o texto estuda indícios cotidianos das ditas sobrevivências medievais.

Logo após, temos a contribuição de Renno Allesy Veras de Senna Oliveira (graduando, UFRN) *A Condição sine qua non: O Ideal de Nobreza Santificada no Livro de*

*Ordem da Cavalaria*, na qual o autor tece reflexões acerca do pensamento social naquela que é uma das obras mais conhecidas do filósofo catalão Ramon Llull.

Prosseguindo, Fernanda Godoy (graduanda, UFSC), no artigo *Sobre as Mulheres Vikings e as Questões de Gênero no Medievalo*, nos traz considerações acerca não apenas das mulheres guerreiras escandinavas, mas também sobre os mitos nas quais elas aparecem, baseando suas análises da bibliografia das questões de gênero, como os textos de Joan Scott.

A seguir, Felipe Lima da Silva (Mestrando, UERJ), no artigo *Sob o Círculo Hermenêutico: O “Mistério” na Clave Patrístico-Escolástica*, através da análise do “Sermão do Santíssimo Sacramento”, do padre Antônio Vieira, traçou um percurso crítico dos recursos intelectuais do mesmo até às suas raízes tardo-antigas e medievais.

Já o artigo seguinte, *Batalhas de Plumas: Dos Conflitos no Reino e das Contendas entre os Nobres Castelhanos (século XV)*, Danielle Oliveira Mércuri (Doutoranda, UNESP-Franca/Universidad de Salamanca), nos propõe uma série de interessantes reflexões acerca do mapeamento da produção discursiva castelhana quatrocentista que ajudou a elaborar os modelos e os valores entendidos como próprios da nobreza, particularmente, durante o reinado de Juan II (1405-1454), que trouxeram à tona questões sobre: em que se amparava o valor da nobreza, de que forma ela poderia ser alcançada, como poderia ser mantida e quem ou o que poderia concedê-la.

Cristiano Ferreira de Barros (Mestre, UFRRJ) em *As Concepções de Autoridade e Sociedade Presentes no Pietismo Judaico Proposto pelo Sefer Hassidim*, realiza uma análise da nova proposta da vida religiosa surgida no contexto do Judaísmo *Ashkenazi* entre a segunda metade do século XII e a primeira metade do século XIII, o Pietismo. Ilustrado pelo *Sefer Hassidim*, o Pietismo advoga uma nova forma de religiosidade, baseada em um conjunto de diretrizes e práticas ascéticas e um processo penitencial ainda mais rigoroso que seus adeptos deveriam seguir. A sua realização demanda um processo de reorganização sociorreligiosa de seus adeptos em torno de uma nova autoridade comunitária, o *Hassid Hacham*, responsável pela inserção dos judeus nesse caminho austero.

Na sequência, temos a dupla colaboração entre a Professora Clarice Zamonaro Cortez (UEM - Universidade Estadual de Maringá) e seu aluno Carlos Henrique Durlo, que nos trazem o texto *Os Milagres da Virgem em Cantigas de Santa Maria Dedicadas ao Santuário de Santa Maria de Terena: Estudo do Texto e das Ilustrações*, no qual tecem interessantes relações acerca das imbricações entre texto e iconografia em um dos mais conhecidos

documentos literários do Medievo Ibérico, as *Cantigas de Santa Maria* do Rei Alfonso X, o Sábio.

Camila Rabelo Pereira (Graduada, UEMA) retoma em seu artigo *A Sexualidade entre Gêneros na Vida Religiosa Através da Representação Mariana no Medievo (séculos XIII-XIV)* os discursos que tentavam nortear a sexualidade dos homens e mulheres religiosos presentes na narrativa *Milagres Medievais, numa colectânea mariana alcobacense* dos séculos XIII-XIV. O exercício da sexualidade na hagiografia se diferencia de acordo com o gênero, para as mulheres religiosas era recomendada a virgindade e aos homens religiosos a castidade. Enfoca-se na construção da categoria de gênero através da literatura, pois a hagiografia serviu para a Igreja Católica como instrumento pedagógico de propagação dos ideais litúrgicos, e tinha como objetivo nortear as ações de homens e de mulheres determinado os papéis próprios de ambos.

Finalmente, Ana Luiza Mendes (Doutoranda, UFPR) conclui este número da *Revista Medievalis* com o artigo *Entre Cantigas e Crônicas, a Identidade do Rei Dom Dinis*, no qual se propôs a discutir a construção da identidade do rei Dom Dinis (1279-1325), através da relação da sua composição trovadoresca e do discurso que dele se fez na *Crônica de Dom Dinis*, de autoria de Rui de Pina. Sua produção cultural não estava dissociada da faceta do poder podendo ser utilizada não só como meio de divertimento, mas também como forma de transmissão de valores pertinentes à afirmação do poder real, assim como às de relações sociais. Por sua vez, a crônica nos fornece informações sobre como uma identidade é construída, transmitida e utilizada como forma de legitimação do poder monárquico a partir da utilização do passado como elemento de fundamentação da monarquia e também das qualidades pertinentes a um bom rei.

Devemos notar outra riqueza da heterogeneidade da *Medievalis*: a sua abrangência de autores contribuintes que, neste número, se espalham por regiões tão diversas quanto Centro-Oeste, Nordeste, Sudeste e Sul, demonstrando a vitalidade cada vez maior dos estudos medievais na academia brasileira.

Concluindo, vivemos tempos e existências compósitas: nossa contemporaneidade encontra ecos emaranhados de outros tempos, lugares e culturas, principalmente do Medievo, que, dialeticamente, são parte fundamental de nossa própria pluralidade.

Que a *Medievalis* assim permaneça e prospere!



## ENTRE CANTIGAS E CRÔNICAS, A IDENTIDADE DO REI DOM DINIS

Ana Luiza Mendes<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho se propõe a analisar a construção da identidade do rei Dom Dinis (1279-1325), através da relação da sua composição trovadoresca e do discurso que dele se fez na Crônica de Dom Dinis, de autoria de Rui de Pina. Sua produção cultural não estava dissociada da faceta do poder podendo ser utilizada não só como meio de divertimento, mas também como forma de transmissão de valores pertinentes à afirmação do poder real, assim como às de relações sociais. Por sua vez, a crônica nos fornece informações sobre como uma identidade é construída, transmitida e utilizada como forma de legitimação do poder monárquico a partir da utilização do passado como elemento de fundamentação da monarquia e também das qualidades pertinentes a um bom rei.

**Palavras-chave:** Trovadorismo, Identidade, Dom Dinis, Crônica

**Abstract:** This study aims to analyze the construction of the identity of King Dinis (1279-1325), through the relationship of their composition as troubadour and the speech that it was made in the Chronicle of Dom Dinis, authored by Rui de Pina. Cultural production was coupled facet of power can be used not only as a means of entertainment but also as a way of transmitting relevant to the assertion of royal power values, as well as the social relations. In turn, chronic provide us information about how identity is constructed, transmitted and used as a form of legitimation of monarchical power from the use of the past as a foundation element of the monarchy and also the relevant qualities to a good king.

**Keywords:** Galician-Portuguese lyric, Identity, King Dinis, Chronicle

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História – UFPR. E-mail para contato: [analuizam982@gmail.com](mailto:analuizam982@gmail.com)

A discussão sobre o conceito de Identidade é um tema de extrema pertinência para a História, uma vez que está em constante (re)atualização tendo em vista as diversidades de apreensões, modificações, utilizações e construções a que está sujeita ao longo dos anos. Da mesma forma, o conceito é extremamente complexo, não só pelas variadas formas de discussões que suscita, mas também por carregar em si uma variada possibilidade de compreensão do seu significado.

Marcus Cruz (2008) identifica, em dois autores, cinco conceitos pertinentes ao tema. Para Stuart Hall existem três concepções de identidade: a do sujeito iluminista, de caráter individualista; a do sujeito sociológico, formada a partir da relação com outras pessoas que fazem a mediação entre os valores, os sentidos e os símbolos do ambiente cultural em que estão inseridos, dialogando com diferentes mundos culturais e diferentes identidades; e a do sujeito pós-moderno, que defende a ideia de uma identidade fragmentada ou, ainda, a existência de várias identidades no indivíduo.

Os demais conceitos são trabalhados por José Carlos Reis, que divide a identidade nos conceitos essencialista e não-essencialista. O primeiro diz respeito a uma identidade unificada, em que o sujeito tem consciência de si como um ser racional. A segunda defende a ideia de que a identidade é construída historicamente por meio do discurso e das relações práticas.

É possível visualizar que os conceitos de identidade do sujeito sociológico e não-essencialista convergem para o fato de que a identidade não é inata, mas uma construção histórica que nutre-se do ambiente em que o indivíduo vive e das relações pessoais e sociais às quais está sujeito. De fato, analisando certos discursos sobre o que definimos como identidade será possível verificar que eles estão vinculados às relações que as pessoas mantêm com o seu território, ou seja, o ambiente realmente físico em que vivem e, ainda, com as outras pessoas que ali habitam e com outras que ali chegam.

Assim, podemos verificar que muitos discursos sobre as identidades perpassam pela relação perante ao outro, relacionada, portanto, ao conceito de identidade sociológico e não-essencialista. Além de construir a sua própria identidade, ou a identidade de um povo, o discurso constrói a identidade do outro. O outro que é distinto. A identidade é, pois, definida a partir da diferença.

Esta concepção de identidade perpetrada a partir do que se opõe pode ser observada na seguinte cantiga de amor de Dom Dinis (1279-1325)<sup>2</sup>:

---

<sup>2</sup> Período de reinado.

Proençaes soen mui bem trobar  
 e dizem eles que é com amor;  
 mais os que trobam no tempo da frol  
 e non em outro, sei eu bem que nom  
 am tam gram coita<sup>3</sup> no seu coração  
 qual m'eu por mha senhor vejo levar.

Pero que trobam e saem loar  
 sas senhores o mais e o melhor  
 que eles podem, são sabedor  
 que os que trobam quand' a frol sazom  
 a e, nom ante, se Deus mi perdom,  
 nom am tal coita qual eu ei sem parar.

Ca os que trobam e que s'alegrar  
 vam e-no tempo que tem a color  
 a frol comsigu'e tanto que se fôr  
 aquel tempo, logu' em trobar razom  
 nom am, nem vivem em qual perdiçom  
 oj' eu vivo, que pois m' a de matar. (LANG, 2010: 228)

Nesta cantiga o rei-trovador reconhece uma característica dos provençais: a de bem trovar. Afinal de contas, é muito provável que o próprio rei português tenha aprendido as formas do bem trovar com os provençais. O trovadorismo provençal, inclusive, é considerado como uma das fontes de inspiração do trovadorismo galego-português, sobretudo no que diz respeito às cantigas de amor, as quais nos revelam elementos constituintes do amor cortês que, contudo, não foram assimilados pelos ibéricos de uma forma ingênua e meramente reprodutiva. Evidentemente que havia a necessidade de se colocar dentro de uma norma estilística, transmitida pela *Arte de Trovar*<sup>4</sup>, porém houve transformações temáticas, como as barcarolas<sup>5</sup>, gêneros das cantigas de amigo<sup>6</sup>, consoante ao contexto específico dos peninsulares que conta com outras variantes de influência além dos provençais, como a poesia andaluza.

---

<sup>3</sup> Dor, sofrimento.

<sup>4</sup> Nome modernamente dado ao tratado fragmentário poético existente no Cancioneiro da Biblioteca Nacional que nos apresenta as definições dos gêneros das cantigas, as definições métrico-rítmicas, além de observações de cunho gramatical.

<sup>5</sup> Também chamadas de marinhas relacionam o elemento marítimo com o universo e a voz feminina.

<sup>6</sup> Cantigas nas quais o eu-lírico é feminino, diferente das cantigas de amor, em que o eu-lírico é masculino, como pode ser verificada na definição da *Arte de Trovar*: E porque algũas cantigas i há em que falam eles e elas outrossi, per én é bem de entenderdes se som d'amor, se d'amigo: porque sabede que, se eles falam na prim<eir>a cobra e elas na outra, <é d'>amor, porque se move a razon d'ele (como vos ante dissemos); e se elas falam na primeira cobra, é outrossi d'amigo; e se ambos falam em ùa cobra, outrossi é segundo qual deles fala na cobra primeiro. In: TAVANI, Giuseppe. *Arte de Trovar do*

A essa apropriação diferenciada de conteúdos e formas de outras produções literárias do período, José D'Assunção Barros (2006) dá o nome de *antropofagia cultural*, apropriando-se ele mesmo do conceito utilizado no modernismo literário brasileiro.<sup>7</sup> No contexto do trovadorismo galego-português o sentido dessa *antropofagia* diz respeito à multiplicidade cultural própria da Península Ibérica e, conseqüentemente dos atores do espetáculo trovadoresco que admitia o cristianismo, o paganismo e a poesia insolente e anticlerical dos goliardos.

Nesse sentido, é possível compreender o movimento trovadoresco como um movimento *antropofágico* de fato, uma vez que usufruiu de diferentes vertentes culturais mas converteu essas experiências em uma expressão própria, como as diferenças entre a quem era destinado o canto nas cantigas de amor: a lírica provençal o destinava à dama, geralmente casada, nos moldes do amor cortês. Por sua vez, a lírica galego-portuguesa cantava o amor à donzela.

Desta feita, pode-se dizer que a *antropofagia trovadoresca* contribuiu para o reconhecimento de indícios de uma identidade (cultural). Na cantiga anteriormente mencionada, há o reconhecimento pelo talento do outro que, entretanto, é interrompido pelo reconhecimento do que o diferencia de si: segundo Dom Dinis, os provençais são bons trovadores, mas não trovam com verdadeiro amor, pois só o sentem no *tempo da frol*, ou seja, na primavera. O verdadeiro amor, daquele que surge a *coita*, quem sente é Dom Dinis e, por consequência os do seu reino, não os provençais.

Nesta cantiga, o rei trovador, através de uma retórica literária, defende não só a sua arte, como trovador, mas a arte do seu reino. Segundo ele os provençais não sentem sobre o que cantam, mas somente se utilizam de um lugar comum temático, a da primavera e esta como a estação dos amores, diferente dos peninsulares que sempre carregam consigo o amor e a *coita* conseqüente desse sentimento. (MENDES, 2014: 50)

---

*Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa. Introdução, edição e fac-símile.* Lisboa: Edições Colibri, 2002.

<sup>7</sup> O movimento modernista situa-se no início do século XX e incluía os nomes de: Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Manuel Bandeira na literatura; Villa-Lobos na música; Anita Malfatti, Tarsila do Amaral e Di Cavalcanti na pintura, entre outros. O chamado Manifesto de Antropofagia foi inspirado em um quadro pintado por Tarsila do Amaral, o *Abapuru (aba: homem, poru: que come)*. Oswald de Andrade relacionou o sentido antropofágico da obra com a criação literária brasileira, muito dependente da produção estrangeira que deveria ser apreendida, mas como instrumento para uma criação nacional, pautada nos elementos característicos da cultura brasileira.

Estamos aqui perante uma profissão de fé que, mais do que um aspecto episódico de escrita, reflecte aquilo que faz a originalidade da sua poesia: essa dedicação a uma expressão do sentimento – em particular amoroso – que vem do fundo do ser, e não se limita a um registo formal que põe em prática, com a habilidade e a mestria do poeta, as regras da poesia medieval. D. Dinis, na sua biografia, foi sem dúvida um rei apaixonado, o que se pode verificar pelo número das suas barregãs e bastardos, sendo que a menos assídua da sua presença foi a própria rainha. Mas para lá deste facto biográfico, a leitura da sua poesia permite-nos encontrar um profundo conhecimento dos sentimentos e das relações amorosas que, quer nas cantigas de amigo quer nas de amor, constituem um complexo catálogo de situações desde o namoro ao amor adúltero. (Actas dos Encontros sobre D. Dinis em Odivelas, 2011: 37-38)

Tal cantiga, portanto, além de funcionar como entretenimento para os frequentadores da corte régia, também trabalha como um discurso de identidade afirmada a partir da característica que diferencia Dom Dinis dos provençais, além de impor a sua personalidade literária. Podemos compreender esta composição também como uma forma de autopromoção, pois o rei afirma sua identidade de trovador e faz publicidade desta afirmação, uma vez que é sabido que as cantigas viajavam por entre as cortes ibéricas e, quiçá, provençais junto com trovadores e jograis.

Nesta cantiga,

cria-se uma oposição entre o “eu” lírico e o grupo dos trovadores provençais ( “eles” ), do qual aquele se exclui. A divisão surge a demarcar a actividade – “bem trovar” – pela especificação: “os que trovam no tempo da flor, e não em outro” fazendo um salto lógico para a comparação entre a diferença das “coitas” , transpondo-se para uma implícita relação de dependência entre o sofrimento de amor e a escrita.

Estabelece-se uma dicotomia entre “eu/eles” ; o “bem trovar” dos provençais vai ser caracterizado como efémero (sujeito ao “tempo da flor” ) esporádico e primaveril, associado a um amor natural. [...] Desenham-se, assim, dois tipos de amor que inspiram dois tipos de trovar – o provençal, que de bom se revela como leviano e negativo, pois é inspirado pelo amor instintual; e o do “eu” , “sabor” sofrendo a coita permanente do verdadeiro Amor que perdura além das estações. (FERNÁNDEZ; LOUÇÃO, 2009: 134)

Diante disso, podemos supor que Dom Dinis, através da sua retórica poética afirma que o trovar dos provençais não é movido pelo verdadeiro amor e, conseqüentemente, pela coita. Diferentemente, o rei português afirma que o seu trovar é

tão verdadeiro quanto o amor que sente por sua *Senhor*, ainda que coloquem isso em dúvida:

Senhor, dizem vos por meu mal  
que nom trobo com voss' amor,  
mais ca m'ei de trobar sabor;  
e nom mi valha Deus nem al  
se eu trobo por m'em pagar,  
mais faz-me voss' amor trobar.  
E essa que vos vai dizer  
que trobo porqye me pagu' em,  
e nom por vós que quero bem,  
mente; ca nom vejo prazer,  
se eu trobo por m'em pagar,  
mais faz-me voss' amor trobar.

E pero quem vos diz que nom  
trobo por vós que semp'r' amei,  
mais por gram sabor que m'end' ei,  
mente; ca Deus nom mi perdom,  
se eu trobo por m'em pagar,  
mais faz-me voss' amor trobar. (LANG, 2010: 202)

Nessa cantiga, Dom Dinis afirma que o seu trovar deve-se ao amor que sente pela *senhor*, ou seja, não é a primavera que o faz sentir o amor e a vontade de trovar, mas sim sua *senhor*.

Em outra cantiga, a relação com os provençais aparentemente é diferente:

Quer' eu em maneira de proença  
fazer agora um cantar d'amor,  
e querrei muit' i loar mha senhor  
a que prez nem fremosfera nom fal,  
nem bondade; e mais vos direi em:  
tanto a fez Deus comprida de bem  
que mais que todas las do mundo val.

Ca mha senhor quizo Deus fazer tal,  
quando a fez, que a fez sabedor  
de todo bem e de mui gram valor,  
e com tod' esto é mui comunal  
ali u deve; er deu-lhi bom sem,  
e desi nom lhi fez pouco de bem  
quando nom quis que lh' outra foss' igual.

Ca em mha senhor nunca Deus pos mal,  
mais pos i prez e beldad' e loor

e falar mui bem, e riir melhor  
 que outra molher; desi é leal  
 muit', e por esto nom sei oj' eu quem  
 possa compridamente no seu bem  
 falar, ca nom a, tra-lo seu bem, al. (LANG, 2010: 225-226)

Nessa cantiga de amor, ao contrário da anterior, Dom Dinis afirma trovar como os provençais. Os provençais nesse momento não são criticados, pois nessa composição o que está em jogo é a capacidade de se adequar à técnica trovadoresca provençal. A temática se insere: a mulher amada, a *senhor* é a mais bela de todas, é a que se destaca perante as demais no falar, no rir. O rei-trovador mostra-se, portanto, como um conhecedor da técnica, ele apresenta uma “consciência do acto poético” (ACTAS DOS ENCONTROS SOBRE D. DINIS EM ODIVELAS, 2011: 40) porque o trovador tem consciência da sua atividade artística. Dom Dinis nos diz que sabe trovar como os provençais, mas também nos diz que sabe trovar diferente, e com sinceridade. Dom Dinis tem consciência de sua atividade de trovador. Ele se reconhece como tal.

A consciência poética pode ser compreendida a partir da existência de uma técnica. Há algumas cantigas satíricas cujo mote são justamente aqueles que não seguem a regra ou a exageram demais. Nesse sentido, “o poeta seria tanto melhor quanto maior virtude canônica revelasse no uso dos processos, conteúdos e formas correntes” (CUNHA, 2004: 42). Nessa cantiga, ao afirmar que irá cantar à maneira provençal, o rei-trovador diz à sua corte que ele contém a virtude trovadoresca.

Diante disso, há que ter em mente o fato de que o ambiente trovadoresco é um espaço de veiculação de valores. Os elementos das cantigas “significam”, e em grande medida “significam politicamente” (LOPES, 2012: 5). O rei é um agente trovadoresco, mas não só. Ainda que trovador, ele não perde a majestade. Dessa forma, os valores ali perpetrados pelo próprio rei visam à legitimação do seu poder principalmente perante a nobreza, cujos privilégios busca cercar desde o início do seu reinado.

Dessa forma, Dom Dinis empreende um dirigismo cultural, nas palavras de José Augusto Pizarro (2008:56-57). Este utiliza tal termo para designar a atitude de Afonso X (1252-1284) em Castela que, além de ser um grande monarca, era avô de Dom Dinis, elementos que criam condições para um certo espelhamento do rei português nas ações do monarca castelhano no que condiz à busca de uma unidade tanto territorial, com a

delimitação de fronteiras, quanto cultural, uma vez que “D. Dinis é o responsável pelo arranque das estruturas, nomeadamente a nível administrativo e da própria identidade portuguesa. Assiste-se ao Portugal em definição de fronteiras: económicas, geográficas e culturais” (ACTAS DOS ENCONTROS SOBRE D. DINIS EM ODIVELAS, 2011: 13).

Em termos económicos podemos citar a preocupação com a construção naval e o fomento ao comércio e às feiras, que proporcionavam não só a atividade económica mas também ao povoamento, uma vez que fixava os indivíduos nas regiões ao seu redor, sobretudo em regiões fronteiriças. Já as fronteiras geográficas mostraram ser uma preocupação desde o início do reinado quando, através do Tratado de Alcanizes (1297) define a fronteira com Castela, além de promover a ocupação de terras dantes desabitadas ou mal povoadas e o desenvolvimento agrícola. Por fim, as fronteiras culturais podem ser observadas na aceção de que nas cantigas galego-portuguesas, não as provençais, é que se representa o verdadeiro sentimento do amor. Além disso, Dom Dinis é, de certa forma, o responsável pela consolidação do português, uma vez que a língua vernácula passa a registrar os documentos da Chancelaria, além de transmitir histórias de outros reinos, como ocorre com a tradução de algumas obras destes para o português. Ainda no âmbito cultural não se pode deixar de falar sobre a criação do Estudo Geral, em 1290, que visava a formação dos seus súditos sem a necessidade de recorrer às universidades de outras localidades.

Este, portanto, é um dos pilares a partir dos quais podemos identificar a construção de uma identidade. Outro pilar importante, sobretudo para a sociedade medieval, é a identidade construída a partir da legitimidade do rei que se faz através da evocação da sua origem, da sua linhagem, ou seja, a identidade também é legitimada e construída a partir de um amparo numa tradição ancestral, nos vínculos familiares, pois como já afirmava Parmênides, nada surge do nada e, portanto, é de suma importância analisar de onde, como surge o rei, assim como as pessoas que o cercam, pois tais relações podem ser presságio de condenação ou prosperidade de um reino.

No caso de Dom Dinis, sua linhagem e, mais precisamente o dia do seu nascimento revelariam bons agouros ao reino. A origem do rei-trovador é permeada por um halo de predestinação. Uma predestinação que deu certo. Dinis nasce sob a ilegitimidade, uma vez que Afonso III (1210-1279) ainda era casado com Matilde de Bolonha (1202-1258) quando casa-se também com Beatriz de Castela (1242–1303). Se

isto não bastasse, Afonso e Beatriz tiveram um filho antes de Dinis, Fernando, de forma que aquele não herdaria o trono, por não ser o primogênito, a não ser que o irmão morresse. E foi o que sucedeu. Aliado a isso têm-se as histórias em torno do seu nome e da luta que travou com um urso e sobreviveu.

Seu nome, se a sequência fosse seguida deveria ser Sancho, seu tio, destronado, com aceite do Papa, por Afonso III. Tal nome, portanto, não traria bons presságios para o reino. O nome então escolhido emana do santo patrono da realeza francesa, com a qual vincula-se por parentesco. O santo que lhe deu o nome teria sido invocado em uma de suas viagens pelo reino para ajudar a combater um urso que lhe atacou. Dom Dinis, portanto, superou todos os entraves do destino e se tornou rei de Portugal.

Também é interessante analisar a imagem de Dom Dinis que é transmitida na Crônica de Rui de Pina (1440-1522) que identifica o dito rei da seguinte maneira:

Efte foy do começo de feu Reyando atè o fim dele fempre em todos feus feytos muy excelente, e por feu bom nome conhecido, e eftimado por tal antre todos Reys do mundo, que teve em perfeçam tres virtudes, há faber verdade, juftiça, e nobreza, pelo qual hos homens que has tem, como ele teve, claramente fam avidos de humanos, por divinos, e mortais por imortais; e porque cada huma deftas ele fez com tal temperança, e affi fempre uzou que em cada huma delas mereceu de fer, e foy com rezam muito louvado [...]. (PINA:1)

A crônica é posterior ao período em que viveu Dom Dinis e, portanto, através dela podemos observar a imagem com a qual a posteridade identifica o rei. Tal identificação é feita a partir de suas virtudes, a saber: verdade, justiça e nobreza. Virtudes estas que compõem um bom rei, tal como foi Dom Dinis, nas palavras do próprio cronista.

D. Dinis (1261-1325) é, para os portugueses, um rei de boa memória, um bom rei, reconhecido entre os seus contemporâneos pelos bons feitos militares, administrativos, legislativos, judiciais e diplomáticos, pelo bom senso governativo, inteligência, sensibilidade, religiosidade e elevado nível cultural. E assim, também perdurou na memória das gerações que lhe sucederam, até hoje. (Actas dos Encontros sobre D. Dinis em Odivelas, 2011: 71)

Esse pensamento pode ser confirmado pela crônica que segue enumerando os feitos e as qualidades do rei:

Foy Principe de bom faber; porque amou há justiça fobre todas as coufas, e por effo foy para todos muy justiçafo, e para fy obre todos justiçafo [...]. Nunca dele fe achou que diceffe mentira, nem quebra de fua verdade, e defendeo, e favoreceo muito hos lavradores, há que chamou nervos da terra, e do Reyno, e teve grande cuydado dos pobres, e minguados. (PINA:2)

Esse trecho reafirma as boas qualidades do rei e nos oferece uma informação que contribui para compreender um de seus epítetos: *O Lavrador*. A crônica revela que Dom Dinis considerava que os lavradores eram os nervos da terra, ou seja, imprescindíveis para o desenvolvimento do reino, declaração sintomática tendo em vista que Dom Dinis estimulou, efetivamente, o fomento da terra ao promover o incremento da agricultura.

Porém, ao analisar esse discurso é necessário ter em mente que as crônicas serviam a um propósito. Produzidas no ambiente régio e destinadas sobretudo ao rei, essas produções eram resultado de um processo de elaboração identitária forjadas a partir da reatualização do passado feita através da promoção de uma cristalização de atitudes excepcionais através da memória e da construção de modelos que seriam absorvidos e revalidados na imagem de um passado comum e de homens ideais (FERNANDES, 2013:43).

Tal concepção pode ser compreendida a partir da dedicatória da mesma crônica, perpetrada a D. João V (1689-1750) por Miguel Lopes Ferreyra, responsável pela edição desta e outras crônicas no século XVIII :

Efta, Senhor, he a Hiftoria de hũ dos mais gloriofos Principes, que teve a Monarchia Portugueza, porq fe fez taõ conhecido pela fua prudencia, q dous grandes Reys o elegeraõ por arbitro, e Juiz das contendas, que lhe pertubavaõ a paz de feus Vaffallos, e foy taõ venturofo, que mereceo ter por Efpoza huma Matrona, que pela grandeza das fuas virtudes, e dos feus milagres a veneramos hoje coroada no Ceo. Se me fora licito paffar dos limites de huma Dedicatoria, bem podia moftrar ao mundo a femelhãça do Neto com o Avo, mas baftarmeha dizer, que aquella virtude verdadeiramente de Principe, qual he a liberalidade, febdo por ella tam celebrado EIRey D. Diniz, V. Mageftade a tem praticado de forte, que o deiza infinitamente excedido. A Real Peffoa de V. Mageftade guarde Deos como feus vaffallos lhe dezejaõ. (PINA: s/p).

Percebe-se que esse trecho serve para elogiar D. João V que descende de Dom Dinis. Assim, além de enaltecer a herança linhagística também se exalta as virtudes provenientes desta. Na verdade, para o autor-súdito, D. João excede Dom Dinis em sua Majestade. Porém, tal comparação não poderia ser feita se o espelho do rei não fosse considerado virtuoso, o que não ocorre com Dom Dinis que é considerado como um dos mais gloriosos Príncipes da monarquia portuguesa devido à sua prudência que proporcionou, inclusive, o reconhecimento do dito rei por parte dos demais reis ibéricos.

De fato, Dom Dinis foi um rei bastante ativo em meio às desavenças reais ibéricas. “O efectivo papel que D. Dinis exerceu na política peninsular constitui, na verdade, uma das características mais relevantes do seu reinado” (PIZARRO, 2008: 86). Pode-se dizer que Dinis teve sua autoridade reconhecida, uma vez que era solicitado para mediar desavenças entre os reinos de Castela e Aragão.

Diante disso, mais do que recordar um grande homem e um passado glorioso, a crônica nos dá elementos para compreender quais as características que são enaltecidas num grande homem ou, melhor, quais características são necessárias para a formação de um grande homem e de um grande rei e que poderiam “ser lidas como exemplos para o caminho reto de monarcas e outros nobres” (GUIMARÃES, 2012:86).

Diante disso, podemos identificar duas formas como a identidade é utilizada. No primeiro caso em que abordamos as cantigas, é possível verificar que, com o auxílio de uma retórica poética, Dom Dinis reconhece sua identidade em relação ao outro, que é provençal, a partir da experiência trovadoresca e da prática amorosa. Assim, a identidade é definida através da alteridade e, sobretudo, da consciência e percepção da sua existência. Diferente do que alguns autores defendem, esse sentimento ainda não corresponde ao da nacionalidade, mas pode ser reconhecido como os moldes que lhe irão desenvolver posteriormente. O que podemos realmente identificar na cantiga de Dom Dinis é o fato de que, a partir do reconhecimento da diferença perante o outro também se reconhece o pertencimento a um grupo de valores, hábitos, técnica trovadoresca compartilhados pelo grupo social no qual está inserido, como o demonstram a terceira cantiga, na qual Dom Dinis proclama estar ciente das normas da produção trovadoresca.

A crônica também nos revela uma afirmação de identidade ou, ainda, uma reafirmação e reutilização dessa identidade, uma vez que os feitos, os bons feitos do passado servem como instrumento de legitimação dessa identidade e do próprio passado do reino. Tal legitimação é feita por meio de uma narrativa que justifica-se através do escopo da verdade que serve de exemplo para a sociedade da época em que foi redigida. A crônica, portanto, revisita a história e a utiliza como modelo de ação.

Da mesma forma, a crônica nos transmite o modelo de um bom rei. Dom Dinis apresenta diversas qualidades que contribuem para a formação de um bom rei: é justo, nobre e sábio. Além disso, o bom rei deve deixar uma boa imagem para a posteridade, pois os que o sucederão deverão usá-lo como exemplo. As fontes aqui analisadas demonstram que Dom Dinis foi um bom rei e, portanto, serviu de exemplo.

Nesse sentido, não só as cantigas são um monumento cultural, mas a própria figura do monarca se torna um monumento. Ele torna-se monumento porque coloca-se numa posição de superioridade perante aos demais tanto como trovador quanto como rei. Enquanto trovador reconhece a si mesmo como cânone poético, uma vez que afirma em uma cantiga que sabe como trovar como os provençais e, em outra, que sabe trovar melhor porque seu cantar envolve técnica e significado real. Dessa forma, coloca-se como um modelo a ser seguido tanto como trovador quanto como rei.

Tais fontes, cantigas e crônica, de fato, cumpriram o seu papel de serem as mensageiras de uma identidade, uma vez que é possível verificar na historiografia atual não só a afirmação de Dom Dinis como um exímio trovador e um fecundo rei, como também a sua associação com a formação da identidade portuguesa. Há, inclusive trabalhos que o definem como o Pai da Pátria portuguesa (LACHI, 2002) e outros que não utilizam tal epíteto, mas reconhecem em Dom Dinis um rei que promoveu o desenvolvimento do reino em diferentes vertentes, sendo o responsável, portanto, pela “construção de uma pátria, de uma língua, de uma ordem jurídica e de uma cultura própria” (ACTAS DOS ENCONTROS SOBRE D. DINIS EM ODIVELAS, 2011: 15) contribuindo assim para a construção daquilo que viria a ser definido como o ser português.

## REFERÊNCIAS

- BARROS, José D'Assunção. A antropofagia trovadoresca – O trovadorismo galego-português nos séculos XIII e XIV e sua assimilação de influências externas e internas à Península Ibérica. **Revista de Letras**. Fortaleza, v.1/2, n.28, p.121-127, 2006. Disponível em < <http://www.revistadeletras.ufc.br/rl28Art20.pdf> > Acessado a 11 de Fevereiro de 2014.
- CRUZ, Marcus. Identidade e historiografia na Alta Idade Média. **Anais do XIII Encontro de História, Anpu h-Rio**. Rio de Janeiro, p.1-8, 2008. Disponível em < [http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212970909\\_ARQUIVO\\_IdentidadeehistoriografianaAltaIdadeMedia.pdf](http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212970909_ARQUIVO_IdentidadeehistoriografianaAltaIdadeMedia.pdf) > Acessado a 1 de Março de 2014.
- D. DINIS. Actas dos Encontros sobre D. Dinis em Odivelas**. Lisboa: Edições Colibri, 2011.
- FERNANDES, Fátima Regina (coord.). **Identidades e Fronteiras no Medieval Ibérico**. Curitiba: Juruá, 2013.
- \_\_\_\_\_. A construção da identidade monárquica portuguesa: dinâmicas de apoio e resistência. **Revista Signum**, Belo Horizonte, v. 14, n.2, p. 40-53, 2013.
- FERNÁNDEZ, José Carlos; LOUÇÃO, Paulo Alexandre (org.). **Dinis. O rei civilizador**. Lisboa: Ésquilo, 2009.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Capítulos de História: o trabalho com fontes**. Curitiba: Aymará, 2012.
- \_\_\_\_\_. Crônica de um gênero histórico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n.2, p.67-78, 2012. Disponível em < <http://www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/issue/view/8/showToC> > Acessado a 17 de Março de 2014.
- LACHI, Antonio Luiz. D. Dinis, o pai da pátria de Portugal: a criação da Universidade portuguesa e o seu significado para o reino. **Revista Jurídica UNIGRAN**. Dourados, v. 4, n. 8, p.199-212, 2002. Disponível em < [http://www.unigran.br/revista\\_juridica/ed\\_anteriores/08/artigos/13.pdf](http://www.unigran.br/revista_juridica/ed_anteriores/08/artigos/13.pdf) > Acessado a 11 de Março de 2014.
- \_\_\_\_\_. D. Dinis, o pai da pátria de Portugal e o fortalecimento do poder monárquico: o papel dos juristas. **Revista Jurídica UNIGRAN**. Dourados, v. 2, n. 4, p. 17-28, 2000. Disponível em < [http://www.unigran.br/revista\\_juridica/ed\\_anteriores/04/artigos/02.pdf](http://www.unigran.br/revista_juridica/ed_anteriores/04/artigos/02.pdf) > Acessado a 11 de Março de 2014.
- LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org. e coord.). **Dicionário da literatura medieval galego-portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.
- LANG, Henry R. **Cancioneiro d'el Rei Dom Denis e estudos dispersos**. MONGELLI, Lênia Márcia; VIEIRA, Yara Frateschi (org). Niterói: Editora da UFF, 2010.
- MATTOSO, José (dir.) **História de Portugal. A Monarquia Feudal (1096-1480)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- MENDES, Ana Luiza. **A história que se faz cantiga nas barcarolas galego-portuguesas**. São Paulo: Ixtlan, 2014.
- PINA, Rui. **Crônica de Dom Dinis**. Disponível em: <http://purl.pt/313/4/#/0>. Consultado em 2014/01/03).
- PINTO, Américo Cortez. **Diônisos. Poeta e Rey**. Lisboa: Secretaria de Estado do Ensino Superior, 1982.
- PIZARRO, José Augusto Sotto Mayor. **D. Dinis**. Lisboa: Temas e Debates, 2008.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal**. Lisboa: Verbo, 1979.

**TAVANI, Giuseppe. Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa. Introdução, edição e fac-símile. Lisboa: Edições Colibri, 2002.**



**A SEXUALIDADE ENTRE GÊNEROS NA VIDA RELIGIOSA  
ATRAVÉS DA REPRESENTAÇÃO MARIANA NO MEDIEVO (SÉCULOS  
XIII-XIV)**

Camila Rabelo Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** Essa investigação foi viabilizada através do Laboratório Mnemosyne, que dentre as diversas pesquisas analisa as relações de gênero no período medieval. O objetivo principal deste trabalho é analisar os discursos que tentavam nortear a sexualidade dos homens religiosos e das mulheres religiosas presentes na narrativa *Milagres Medievais, numa coletânea mariana alcobacense* nos séculos XIII-XIV. O exercício da sexualidade na hagiografia se diferencia de acordo com o gênero, para as mulheres religiosas era recomendada a virgindade e aos homens religiosos a castidade. Enfoca-se na construção da categoria de gênero através da literatura, pois a hagiografia serviu para a Igreja Católica como instrumento pedagógico de propagação dos ideais litúrgicos, e tinha como objetivo nortear as ações de homens e de mulheres determinado os papéis próprios de ambos.

**Palavras-chave:** Castidade. Hagiografia. Sexualidade. Virgem Maria. Virgindade.

**Abstract:** This research was made possible through the Mnemosyne Laboratory, which among the various research examines gender relations in the medieval period. The main objective of this work is to analyze the speeches trying to guide the sexuality of religious men and women religious present in the narrative *Medieval Miracles, a Marian collection Alcobaca* in the centuries XIII-XIV. The exercise of sexuality in hagiography differs according to gender, for religious women was recommended virginity and religious men chastity. Focuses on the construction of gender category through literature, because the hagiography served for the Catholic Church as an

---

<sup>1</sup> Graduada do Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) e membro do *Mnemosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval.

educational tool propagation of the liturgical ideals, and was intended to guide the actions of men and women given the proper roles of both.

**Keywords:** Chastity. Hagiography. Sexuality. Virgin Mary. Virginity.

## INTRODUÇÃO

A hagiografia *Milagres Medievais, numa colectânea mariana alcobacense* (CMA), é um texto composto de milagres latinos atribuídos a intercessão da Virgem Maria, encontrados na biblioteca do *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaca* em Portugal. Traduzido por Aires Augusto Nascimento e publicado em 2004.

A Coletânea é composta de 22 (vinte e dois) milagres dividida em 2 (dois) grupos, o primeiro grupo contém 15 (quinze) milagres, e o segundo grupo contém 7 (sete) milagres. A narrativa possui discursos diversificados (peregrinação, caridade, uso do sacramento, o culto mariano aos sábados), porém neste artigo utilizou-se os milagres 1, 12, xx que fazem parte do primeiro grupo e que abordam a sexualidade feminina e masculina.

O gênero como categoria de análise não adota definições fechadas sobre o que é ser homem ou mulher, ou o que caracteriza o masculino e o feminino, mas sim como estes elementos são discursivamente produzidos em meios sociais específicos gerando e ganhando significados. Pois, são de acordo com a demanda social alterados, ressignificados, eliminados, negados ou reafirmados.

Os processos de significação da diferença sexual implicam, portanto, em relações de dominação, que estão presentes e são legitimadas no âmbito das instituições, nas normas, nas práticas, na adoção de papéis sociais, na construção das identidades subjetivas e coletivas, pelos símbolos e pelas representações. Assim, o gênero está em todos os aspectos da experiência humana, constituindo-os, ainda que parcialmente. (SILVA, 2009, pág. 100).

As diferenças percebidas entre os sexos é culturalmente construída, transmitida e mutável, por isso, ela se constitui como um dos elementos presentes nas mudanças da organização das relações sociais e de poder. O gênero e o sexo não são verdades infalíveis e neutras, mas sim saberes que ganham sentido dentro do contexto da luta por poderes.

O ideal da virgindade tinha como representação ideal a Virgem Maria. Para as mulheres religiosas no mdievo a ligação e a manutenção dos laços com o divino era

pautado primeiramente na condição virginal. Através do estado virginal as mulheres manter-se-iam puras não somente no corpo, mas também no coração e na alma. Porém, aos homens religiosos era recomendada a castidade, pois os laços que os ligavam com o divino não eram pautados na sexualidade, mas sim em outros aspectos.

As diferenças entre os sexos vai ser percebida na forma como os homens e as mulheres vivenciavam a vida religiosa. Os espaços femininos na Igreja Católica serão determinados e muitas vezes limitados, por isso, elas buscaram estratégias e formas diferentes de fugir da submissão da Igreja, resistindo a tutela senhorial que passava da família para a Igreja. Um dos aspectos mais relevantes é o domínio sobre o seu próprio corpo, pois dentro dos mosteiros elas podiam exercer papéis sociais diferenciados daqueles determinados socialmente: mães, esposas e filhas.

## **1 A VIRGEM MARIA COMO MODELO PARA AS MULHERES RELIGIOSAS**

As mudanças sociais, culturais, religiosas e econômicas que estavam ocorrendo desde o século XII, resultaram em uma recorrente preocupação com as expectativas femininas. As mulheres começaram a ganhar espaço e voz principalmente através das heresias que era uma das grandes ameaças ao poder clerical.

Ao longo do século XII, a Igreja do Ocidente começou a levar seriamente e conta as expectativas das mulheres. Sentiam-se abandonadas e pediam que melhor as ajudassem a caminhar rumo a salvação. Sem dúvida, os grandes prelados que no século precedente haviam conduzido a reforma moral da sociedade cristã perceberam que era preciso cuidar das mulheres, desviá-las do mal, e os mais generosos dos homens religiosos, os mais atentos ao ensinamento do Evangelho já reuniam as mais inquietas, as mais desamparadas dentre elas ao redor de si. Contudo, a autoridade eclesiástica desconfiava desses apóstolos temerários. Decepcionadas; muitas mulheres escutavam os heresiarcas que lhe estendiam os braços. (DUBY, 2001, p. 7).

Contudo, mesmo que alguns homens religiosos tenham levado em consideração as expectativas femininas, os lugares sociais determinados para as mulheres a partir dos ideais da Instituição, continuavam praticamente inalterados tornando as heresias mais atraentes.

A ameaça das heresias e os problemas internos levaram a Igreja Católica a

realizar a Reforma Papal ocorrida entre os séculos XI e XIII<sup>2</sup>, que instituiu principalmente a sexualidade como o campo que deveria diferenciar os leigos dos clérigos regulares e seculares. Para os leigos o casamento, e para os clérigos a virgindade e a castidade<sup>3</sup>. Essa determinação apenas institucionalizou aquilo que já era recomendado as mulheres religiosas, a manutenção do corpo puro através da virgindade.

O modelo mariano de virgindade possui na hagiografia *CMA* características que deveriam ser seguidas pelas mulheres religiosas: virgem perpétua; humilde; misericordiosa; piedosa; caridosa. Porém, a reunião de todas as características mencionadas torna Maria um modelo impossível de ser imitado, mesmo assim Ela se constitui como um ideal a ser alcançado pelas mulheres religiosas.

Encomendamo-nos a ti e a teu filho pelo amor e carinho com que teu filho pendente na cruz te encomendou a S. João e a ti o encomendou a ele. Roga a teu pai que liberte o teu filho. No teu auxílio nos refugiamos, Virgem sem mancha, Virgem excelsa, Virgem humilde, Virgem inviolada, Virgem formosa, Virgem celestial, tu que depois de Deus é a nossa única esperança; em ti confiamos, a ti pedimos que te dignes livrar-nos no perigo desta hora. (CMA, Milagre 4, 2004, p. 79 grifo nosso).

O que mais se destaca nesse trecho da hagiografia é que todas as virtudes marianas estão acompanhadas da palavra virgem, o que evidencia que o estado virginal mariano é a representação mais propagada nos milagres, pois não bastava as mulheres terem as virtudes já citadas era preciso primeiramente que elas fossem virgens.

O enaltecimento de Maria na hagiografia é principalmente através da sua virgindade que significava a renúncia da sexualidade e a ausência do pecado. A sua virgindade perpétua (virgem antes do parto, no parto e depois do parto) é evidenciada em todos os milagres, reforçando assim o caráter pedagógico e estratégico das hagiografias que através de narrativas simples ganharam popularidade no medievo.

---

<sup>2</sup> Já devo ter feito alusão ao grande movimento que, no século XI, transformou profundamente a Igreja e a cristandade. A ele se dá o nome do papa que se distinguiu nisso, Gregório VII, papa de 1073 a 1085. A reforma gregoriana, considerada primeiro pelo papado como um meio de subtrair a Igreja da dominação e das intervenções dos leigos e, particularmente, de subtrair o papado romano das pretensões do imperador germânico, resultou, de uma maneira mais geral, na separação entre clérigos e leigos...a reforma gregoriana definiu e fez reinar novas formas de enquadramento da sociedade. (LE GOFF, 2007, p. 90-91).

<sup>3</sup> A virgindade e a castidade são condições sexuais diferenciadas. O estado ou condição de virgem se refere ao homem ou a mulher que nunca teve relações sexuais, sendo assim um ser intocado, inviolado e inalterado, enquanto os (as) castos (as) são aqueles que podem ter tido relações sexuais, porém estão privados dos prazeres sexuais. Ressalta-se que uma pessoa pode ser virgem e casta.

O modelo mariano para as mulheres religiosas medievais estava pautado principalmente na virgindade, que as mulheres deveriam manter para que o espírito e a alma ficassem livres das tentações e do pecado. E mesmo sendo um modelo impossível de ser alcançado em sua totalidade Maria é caracterizada pela sua espiritualidade, que permitiu a humanização da relação com o divino.

Os discursos exaltavam que por conta da “natureza” feminina (pretensão ao pecado, principalmente a luxúria), era preciso vigiar, nortear e coordenar as ações femininas. Pois, se uma mulher (Eva) foi responsável pela Queda da humanidade, imagine o que aconteceria se não houvesse nenhum domínio sobre as outras mulheres. O controle da sexualidade e as desigualdades<sup>4</sup> sociais e culturais entre homens e mulheres, eram justificadas e legitimadas através da “inferioridade” feminina.

Em razão do seu sexo, as mulheres são mais frágeis que os homens. O seu principal cuidado deve ser o da conservação da virgindade: a queda da virgem romper ia o seu casamento com Cristo, constituiria com sinal de desrespeito gravíssimo. Corrompida para sempre ela seria uma vergonha para toda a Igreja. Contudo, a integridade do corpo não é suficiente. Há que também de garantir a pureza do coração. A vida virginal não resulta de uma decisão única, ganha-se sem cessar, exige uma aspiração e um esforço permanente. (L' HERMITE-LECLERCQ, 1990, p. 317 grifo nosso).

O estado virginal exigia das mulheres religiosas um permanente esforço para a manutenção do casamento com Cristo, que determinava não somente a pureza do corpo, mas também da alma e do coração. Contudo, mesmo que a virgindade através da representação mariana não fosse um modelo fácil a ser seguido aquelas que conseguiam eram enaltecidas socialmente.

São todas as mulheres castas que a classificação das virtudes, tal como ela se define no século XIII nas obras teológicas e pastorais, não hesita em definir como mulheres virtuosas: sabem de facto praticar aquela singular e providencial forma de temperança, dita castidade ou continência, que põe ordem e medida no desordenado e perigoso mundo dos prazeres sexuais.

---

<sup>4</sup> “A Idade Média não inventou a desigualdade entre os sexos. Esta remonta aos primórdios das sociedades organizadas e hierarquizadas, ao aparecimento das civilizações. Na civilização romana, por exemplo, prevaleceu a ideia de uma suposta “inferioridade natural” das mulheres. Elas foram excluídas das funções públicas, políticas e administrativas. Suas relações limitavam-se à *domus* (casa), que era sempre governada por um homem - o pai, o marido ou o sogro. As romanas tinham sua autonomia pessoal limitada pelos interesses familiares. A ‘razão do Estado’ impera sobre os desejos individuais, de maneira que as composições familiares as posições no Senado e em outras instituições definiam o casamento e selavam o destino dos casais.” (MACEDO, 2002, p. 14).

Remédio para a concupiscência à qual a humanidade inteira foi condenada depois do pecado original, a castidade é frequentemente recomendada a homens e mulheres, mas mais frequentemente a estas. (CASAGRANDE, 1990, p. 110).

Como ressalta a autora acima a virgindade acabava por ser um elemento mantedor da correta ordem social. Sendo mais recomendada para as mulheres, pois segundo os escritos clericais estas eram propensas ao pecado da luxúria. Quando uma mulher permanecia virgem era uma vitória perante os pecados da carne.

Percebe-se que a preocupação com a virgindade das mulheres religiosas advém desde os primórdios da cristandade. Ambrósio, bispo de Milão (374-397), um dos patriarcas da Igreja dedicou a maioria dos seus escritos a exaltar a virgindade como ideal a ser seguido pelas mulheres que optavam pela vida espiritual.

Seus ensinamentos sobre a virgindade tinham como público as mulheres em especial, as virgens consagradas e as viúvas, que naquela época ainda não viviam em conventos ou mosteiros, mas formavam um grupo dentro da Igreja, ou seja, eram mulheres que se dedicavam às práticas piedosas ou caritativas e, por isso, parte de suas riquezas eram direcionadas para tais obras. Segundo Ambrósio, a virgindade é essencial à vida espiritual e é através dela que a alma se une a Cristo, tornando-se sabedoria e luz. Por isso, a consagração virginal é uma riqueza comunitária, tanto para a família como para a Igreja. Ele glorifica a virgindade voluntariamente abraçada, não prescrevendo uma ascese muito pesada. As virgens deveriam levar, no seio das próprias famílias, um vida simples, silenciosa, moderada, retirada, consagrada à prece, ao jejum e à contemplação. (SOARES, 2008, p. 239)

Observa-se que para o bispo a virgindade deve ser uma escolha, ele reconhece a dificuldade e o sacrifício daquelas que se dedicavam a vida espiritual, assim o estado virginal era considerado por Ambrósio como superior, pois as mulheres que o seguiam apenas se dedicavam as coisas de Cristo. Maria era o exemplo mais utilizado pelo bispo que enumerava as seguintes virtudes marianas: castidade, virgindade perpétua, humanidade, vida oculta, amor à solidão, modéstia, assídua nos estudos sobre Deus e devotada. Ela seria o exemplo fiel e ideal de virgindade que aguardava a Deus para as mulheres seguirem.

A partir do século XIII, mesmo o discurso virginal utilizando Maria como modelo ideal a virgindade foi resignificada. A mudança de perspectiva pode ser notada através de Clara de Assis. Ela ao escrever sobre a virgindade tinha uma ideia oposta ao tipo de vida espiritual proposto por Ambrósio. Clara de Assis não colocava que a

mulher para seguir a Cristo deveria viver em recolhimento/vida oculta. Mas sim que a manutenção da virgindade sendo a esposa de Cristo, possibilitaria a mulher ter tudo e ser tudo, não precisando seguir a principal finalidade social das mulheres: a procriação.

Clara reelabora o discurso dos Pais da Igreja sobre virgindade, que era respeitado e aceito pela sociedade. Permanecendo virgem a mulher alcançaria a ascese, casando-se com Cristo ela seria mãe, esposa, irmã, mantendo-se íntegra. Em uma análise mais contextualizada, detectamos que Clara, ao reelaborar o discurso da Igreja no tocante à virgindade, ela o fez com o intuito de se tornar sujeito de um outro discurso que realmente lhe importava. Ou seja, ao transformar esse discurso em um outro voltado para os seus ideais, dentre eles destacamos a pobreza, Clara de Assis se utilizou da virgindade para viver em pobreza. Na perspectiva de Clara, a virgindade opõe-se a qualquer relação terrena, uma vez que essa está ligada à riqueza, representando um vínculo para a estabilidade das famílias. Tradicionalmente, o papel da mulher dentro do casamento seria apenas o de procriar para perpetuar a linhagem. Submetida a uma relação hierárquica de poder, ligada a um marido, ela ocuparia principalmente o papel de reprodutora. (SOARES, 2012, p. 9 grifo nosso).

Assim, para Clara de Assis o estado virginal significava domínio do seu próprio corpo, e liberdade para participar ativamente da vida terrena. Nos escritos dela a virgindade é um discurso que legitima e rompe com os laços de dominação masculina, o que permitiria as mulheres controle do seu corpo e dedicação aos estudos.

Cabe ressaltar que na maioria das vezes as mulheres nos escrito medievais são retratadas como pecadoras ou santas, porém existem alguns personagens ambíguos e mais próximos da realidade em alguns textos medievais, como na *Demanda do Santo Graal* (século XIII), em que as mulheres possuem atitudes boas e más.

A mulher pode ser boa e má ao mesmo tempo, como, por exemplo, Genevra. A mulher que trai o rei, mas que também é fiel ao amor cortês e considerada boa pelo povo, uma reminiscência do seu papel nos relatos irlandeses e galeses. O mesmo ocorre com Morgana, que de pecadora devido à magia considerada má, é 'resgatada' no final da narrativa, quando, juntamente com as outras fadas, leva Artur para Avalon, a ilha das maçãs. (ZIERER, ABRANTES, 2014, p. 29).

A ambiguidade dos personagens femininos citados acima, demonstra que mesmo a Igreja Católica tentando impor as concepções cristãs e modelos sociais através de representações simbólicas a sociedade medieval era complexa. O reducionismo imposto pelos homens religiosos através do discurso virginal se constituía como uma das

estratégias de manutenção da ordem social.

A hagiografia *CMA*, possui discursos que tentam nortear a sexualidade não somente das mulheres religiosas, mas também dos homens religiosos. A sexualidade feminina deveria ter um controle maior, por isso, era preferível que elas não tivessem tido jamais nenhum contato sexual, já que as mulheres eram propensas ao pecado. Assim, a manutenção da virgindade acabaria por afastar as mulheres do pecado. Enquanto aos homens por deterem a razão, o discurso pautava a sexualidade através da castidade, como será analisado a seguir.

### 1.1 O discurso da castidade masculina na Hagiografia *CMA*

A vida religiosa masculina tem notadamente mais ênfase nos escritos medievais, além disso, existe uma desigualdade de gênero na prática da sexualidade. O discurso cristão recomendava geralmente as mulheres a virgindade e aos homens a castidade, essa diferença está presente na Coletânea de Milagres utilizada nessa pesquisa.

Por exemplo, o milagre 1 possui como temática central a valorização da castidade, “a Virgem pura prefere os castos e os puros para conduzir ao reino dos céus.” (*CMA*, p. 67). O ato milagroso é realizado por três crianças, porém não fica especificado durante o desenrolar da narrativa se elas são do sexo masculino ou feminino. Assim, a castidade é atribuída as crianças por essas ainda não conhecerem o pecado da carne (seres inocentes). Percebe-se que houve uma generalização, qualquer criança seria pura por ser casta.

No primeiro milagre o autor aborda a questão da castidade como um bem maior para sociedade, pois através dela o grupo social pode ser beneficiado com milagres. O discurso reafirma a ideia de que para os castos o reino dos céus está garantido, assim a salvação é associada a ausência do prazer sexual e da sexualidade. Por isso, os homens religiosos precisavam manter distância das mulheres que poderiam tirar a razão e os levarem ao pecado da luxúria.

O milagre 12, também tem como temática central o discurso da castidade, porém ele é direcionado aos homens religiosos. A narrativa conta que na Hungria havia um rei com dois filhos, o primogênito assumiu o trono após a morte do pai, e o segundo filho na linhagem ingressou na vida religiosa por decisão do pai em vida, este aspecto

demonstra a preocupação dos homens feudais com a divisão de terras e a sucessão familiar.

Nobres sem terra, isto é, filhos secundogênitos em número cada vez maior, produto do crescimento demográfico. O direito feudal excluíá-os da herança de bens imobiliários para que a terra não fosse dividida e não se comprometessem as relações contratuais senhor-vassalo. Até então muitos daqueles secundogênitos tomavam a batina (numa mobilidade social horizontal), recebendo assim terras da Igreja. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 93).

Os nobres secundogênitos para não dispersarem a riqueza da família e manterem seu *status*, buscavam ou eram designados pelas suas famílias a seguirem a vida religiosa. O personagem da narrativa denominado “clérigo”, não se tornou religioso por vocação, mas sim pela sua condição de filho secundogênito. Porém, após ter se ordenado sacerdote, ficou doente. A doença quase o levou a morte, por isso, ele começou a rezar para Maria todos os dias, por isso, ela o salvou. Em agradecimento o “clérigo” rezava todos os dias as Horas, dedicava os sábados a Ela e fez o voto de castidade em honra da Virgem, tornando-a sua esposa.

Faleceu então o rei, seu irmão, sem deixar outro herdeiro, e os nobres da sua pátria forçaram-no a ele subir ao trono. Depois, passado um tempo, deram-lhe uma esposa, contra a sua expressa vontade. No próprio dia do casamento, porém, quando ele com a noiva estava a receber a bênção nupcial das mãos do bispo, prestes a terminar, lembrou-se de que nesse dia não tinha ainda cantado as Horas da bem-aventurada Virgem Maria. Obriga então todos a saírem da igreja e fica ele sozinho diante do altar e recita a antífona ‘És bela e formosa, filha de Jerusalém, terrível como um exército em linha de batalha’, eis que lhe apareceu a Virgem esplendorosa, diante do altar, com dois anjos, um à direita e outro à esquerda, e lhe diz: ‘Se, pois, sou bela e formosa, como dizes, porque me deixas e tomas outra por esposa? Porventura não sou eu mais bela que ela? Onde viste outra mais bela? Não me fizeste tu voto de castidade, quando eu te livre de grave doença?’ (CMA, Milagre 12, 2004, p. 123 grifo nosso).

Maria neste milagre não é representada como uma mulher-mãe ou mulher-virgem, mas sim como uma *mulher-esposa*, que chega até mesmo a comparar sua beleza com a noiva do rei. Ela não aceita ser trocada por outra mulher. Assim, há uma inversão simbólica da representação mariana, que ganha aspectos como sexualidade, beleza e

formosa, tornando-a uma mulher atraente e bela, o que revela a complexidade das relações sociais e culturais no medievo.

Além disso, é mencionado como Maria pode ser terrível tal como um exército em batalha, este aspecto confirma não somente a sua atuação simbólica nas guerras como Santa Guerreira, uma das representações mais valorizadas em Portugal, mas também que a Virgem pode ser cruel com aqueles que não cumprem os votos que prometeram a Ela.

A Virgem Maria exige que o rei abandone a sua noiva e se dedique somente à festa da Conceição e a rezar para Ela todos os sábados, assim ele terá o reino dos céus e uma esposa no reino celeste. Diante da pressão de Maria, o rei abandona a vida régia, e foge da cidade. Depois vive em peregrinação em honra dela. Pela sua dedicação à vida religiosa e ligação com Maria, a sua esposa celestial, ele se torna um patriarca. E por toda vida em agradecimento dedicou todos os sábados e realizou as festas em honra da Virgem.

Outro aspecto interessante dessa narrativa é a renúncia que o homem deve fazer dos seus bens materiais, pois segundo os ideais cristãos a verdadeira riqueza estava em viver em pobreza e servir a Deus, quem fizesse isso teria um lugar no reino dos céus. O discurso legitima a pobreza como elemento que ligaria o homem ao reino dos céus através de uma esposa celestial.

A renúncia dos bens materiais demonstra traços da nova espiritualidade, que tinha como modelo masculino Cristo, que viveu em pobreza. A imagem de Cristo é ressignificada, segundo Le Goff (2007), o Cristo como vencedor da morte, dá lugar a um Cristo da dor. O cristianismo a partir do século XIII, pregava que para os homens obterem a salvação era preciso um esforço terreno para que as atitudes deles fossem semelhantes as de Deus.

Sob a influência do ideal da vida apostólica, e posteriormente, dos movimentos evangélicos, operou-se uma inversão, no século XII. Os religiosos, como vimos, se denfrontaram com o problema da riqueza e com aqueles que a existência de um número crescente de pobres causava. O mundo dos leigos não escapou a essa interpelação. Sensibilizados por pregadores que lhes falavam da pobreza de Cristo. (VAUCHEZ, 1995, p. 112).

A reconfiguração da espiritualidade no medievo a partir do século XIII, influenciou os religiosos e os leigos a praticarem a caridade, que era vista simbolicamente como um dom supremo, realizado somente pelos escolhidos de Deus. O milagre 11, possui como temática central a “Legitimação do sábado como dia para o culto mariano”, porém o discurso acaba agregando outros ideais cristãos como a castidade. Na região da França havia duas populações separadas por um rio. Um sacerdote que habitava uma dessas regiões muito amava Maria, e rezava as Horas e cantava as matinas todos os dias.

Ora, certa vez, uma noite de sábado para domingo, atravessou o rio sozinho, num barquito, e dirigiu-se à outra povoação do lado de lá do rio, onde pecou com uma mulher casada. Ao romper do dia de domingo, após tamanho delito, regressava à sua povoação, no intuito de cantar matinas e missa na sua igreja. Entrou sozinho no barquito e começou a rezar as matinas da Bem-aventurada Virgem Maria. Recitava ele o invatatório ‘Ave Maria gratia plena, Dominus tecum’, e encontrava-se já a meio do rio, quando eis que uma multidão de demônios o precipitou, como bem ele merecera, no meio do rio, e, afogando-o, arrebataram consigo a alma daquele sacerdote para os lugares de tormentos. Logo nesse dia se espalhou que o sacerdote ficara afogado no Sena, e que os paroquianos o tinham procurado e não tinha sido possível encontrar o corpo. Para quê mais? Eis que na quarta-feira seguinte a Bem-aventurada Mãe de Deus, que não deixa de ajudar e assistir os que a amam, acompanhada de legiões de anjos e santos sem conta veio ao local onde os demônios torturavam a alma do sacerdote com os tormentos mais cruéis e mais desumanos. Disse a Virgem de piedade: ‘Demônios, porque estais vós a oprimir sem razão a alma desse meu servo?’ respondem os demônios: ‘Nós temos direito a ela porque a apanhamos ao nosso serviço’. (CMA, Milagre 11, 2004, p. 115 grifo nosso).

A Virgem Maria alega que no momento da sua morte, o sacerdote estava cantando as matinas, por isso, os demônios eram tão culpados quanto ele por matar e castigar um servo dela. Ela intercede pelo sacerdote mesmo este cometendo o adultério, pois ele tinha o costume de cantar as matinas, rezar as 9 (nove) lições e as Horas durante o sábado.

O adultério é considerado um pecado grave entre os medievos, e como castigo aqueles que cometessem iriam sofrer punições eternas nos lugares de tormentos. A Igreja Católica através da hagiografia *CMA*, e de tantos outros textos difundia as punições para aqueles cristãos que não cumprissem as doutrinas religiosas. Assim, para cada tipo de transgressão cometida pelo cristão, havia uma punição específica. Dentre os textos medievais os que mais valorizam as punições e as glórias do Inferno, do

Purgatório e do Paraíso, estão as narrativas sobre viajantes das almas ao Além. Durante as viagens as almas passam por diversos tormentos de acordo com os pecados terrenos. Segundo Oliveira e Zierer:

Pretendia-se informar e reforçar os ouvintes dessa narrativa as punições e o sofrimento que os esperava se praticassem e consentissem com os prazeres e vícios mudanos[...]. Então percebemos que as punições aos pecadores no Além estão intimamente relacionadas com os pecados cometidos pelas almas enquanto viviam na vida terrena[...]. Dessa maneira, a Igreja revelava aos ouvintes dessa narrativa os horrores do espaço do Inferno, com o intuito de servir de exemplo para as pessoas que não seguiam os seus ensinamentos e não acatavam as regras cristãs indicadas por ela. (OLIVEIRA; ZIERER, 2014, p. 406).

A narrativa a qual as autoras acima se referem é a *Visão de Túndalo*, que exemplifica minuciosamente as punições e as glórias dos cristãos pelos seus atos terrenos. Mesmo que o milagre 11 não especifique as punições sofridas pelo sacerdote, há uma referência de que os demônios torturavam a alma dele com os tormentos mais cruéis e desumanos. O castigo sofrido pelo sacerdote seria merecido pelo seu adultério, porém como ele é um homem religioso e devoto a Maria, a sua participação no ato pecaminoso é perdoada diante do seu arrependimento. Pois, cometer adultério tinha no medievo implicações diferentes para o sexo masculino e o feminino.

A desigualdade entre os sexos transparece inclusive quando se verifica as implicações da palavra “adultério”. No que respeita aos preceitos religiosos, costumes e legislações seculares, esta palavra esteve ligada a delitos sexuais envolvendo mulheres casadas, nunca fazendo referência aos envoltimentos de homens casados com mulheres descomprometidas. Os amantes masculinos participavam do crime na condição de cúmplices. O adultério era tido como sendo uma infração aos deveres matrimoniais “de mulheres casadas” ou “com mulheres casadas”. (MACEDO, 2000, p. 215).

Por mais que o adultério seja um pecado para ambos os sexos, essa transgressão dos ideais cristãos tinha um maior peso para as mulheres. Pois, a ligação dos homens religiosos com o divino no medievo estava pautada em ideais como a castidade, a caridade e a pobreza, por isso, mesmo estes comentando “delitos graves”, diante do arrependimento, eram perdoados e tinham seu lugar no reino dos céus.

Enquanto para as mulheres religiosas era necessário a manutenção da virgindade para a permanência dos laços com o divino. A vida religiosa feminina tinha suas

próprias características, e era pautada em práticas devocionais diferenciadas dos homens religiosos. Porém, isso não as impedia de ressignificar os discursos e vivenciar experiências de vida além do casamento e da maternidade.

## 1.2 A religiosidade Feminina: resistência ou submissão?

A maneira como as mulheres vivenciaram a sua religiosidade é pouco retratada nos escritos medievais, que em sua maioria possuem discursos voltados a nortear as ações dos homens religiosos. Porém, falar as mulheres se tornou uma necessidade somente a partir do século XIII, o que fez aumentar o número de escritos voltados para influenciar o comportamento feminino. Mesmo com poucos textos sabe-se que a vida religiosa feminina privilegiava especialmente as mulheres da aristocracia, principalmente as virgens e as viúvas, pois o ingresso em um mosteiro dependia do pagamento de um dote.

Os objetivos destas fundações encaixam-se principalmente dentro das estratégias de preservação patrimonial e reprodução das linhagens nobres traduzidas pela necessidade de recludir aquelas mulheres que não estavam destinadas ao casamento. Entretanto, deve-se dizer que nem todas as vocações eram fruto de coarção familiar, uma vez que pode se comprovar uma grande profusão de fundações levadas a cabo por mulheres viúvas que, devido ao status que possuíam, certamente professavam e livre vontade. (NASCIMENTO, 1997, p. 87).

As mulheres religiosas<sup>5</sup> em sua maioria faziam parte da aristocracia medieval, por isso, acabavam preservando privilégios dentro das fundações religiosas femininas. As mulheres nobres tornavam-se senhoras feudais. Dentro dos mosteiros elas exerciam o papel social determinado aos homens o que acaba as colocando em destaque socialmente.

À frente do convento, ela tem total autonomia e seu papel de senhor feudal é reconhecido pelo conjunto da sociedade. A comunidade de religiosas está formada exclusivamente por mulheres da nobreza, onde o dote exerce um

---

<sup>5</sup> Mas em geral, apesar da criação de um número importante de mosteiros de tipo tradicional ou novo, muitas mulheres, principalmente no meio urbano e burguês, não encontraram lugar nesses estabelecimentos, que exigiam da postulante um dote que só as famílias abastadas podiam pagar; outras, que teriam podido ter acesso ao claustro, não se sentiam atraídas pela vida monástica e continuavam ligadas a uma certa liberdade de movimento. (VAUCHEZ, 1995, p. 151).

papel fundamental: garantir a elitização dos mosteiros. Dentro dos muros conventuais estas mulheres não encontraram dificuldades para seguir gerenciando seus patrimônios pessoais e podemos afirmar que, neste sentido os mosteiros revelaram-se como lugares especialmente atrativos. (NASCIMENTO, 1997, p. 88).

O claustro as mulheres religiosas permitiam uma “livre” tutela direta de um pai ou esposo, e até mesmo reconhecimento social pela prática de vida pautada na virgindade/ castidade, pois nas biografias das santas muitas vezes o casamento é colocado como um fardo do qual elas se livraram através da ausência da sexualidade.

Dentro dos muros elas exerciam o papel de comandantes, assumindo assim uma função social atribuída aos senhores feudais. Mesmo estando sob a tutela da Igreja Católica as possibilidades das mulheres religiosas nos mosteiros os tornava atrativos, pois as mulheres tinham controle sobre o seu corpo, e muitas vezes sobre seus bens pessoais.

Mesmo tendo o reconhecimento social através da virgindade/castidade, as mulheres tinham seus espaços e suas atividades determinados pela Igreja Católica, e justamente por essa limitação, as mulheres para vivenciar a sua espiritualidade, tinham uma tendência maior em realizar práticas penitenciais.

A vida religiosa feminina desenvolveu suas próprias características, sendo um dos aspectos mais originais da espiritualidade medieval a partir do século XIII. Algumas mulheres religiosas vivenciaram de forma intensa as possibilidades que a vida espiritual lhes oferecia, atuando como comandantes das fundações femininas, adquirindo assim uma certa autonomia que desafiava as normas que determinavam o silêncio e a clausura.

Segundo Vauchez, a maior participação feminina na vida religiosa pode ser observada através do florescimento da santidade feminina. Pois a proporção de mulheres santificadas aumentou consideravelmente. Os discursos voltados às mulheres religiosas propunham de maneira geral modelos e condutas ao feminino. Era preciso controlar a presença das mulheres que geralmente eram representadas como ardilosas, perigosas e propensas ao pecado. Visalli aponta as duas principais tendências que marcaram a santidade feminina:

Quando nos debruçamos sobre os modelos femininos de vida religiosa, as santas do século XIII, percebemos duas tendências que marcam a santidade das mulheres: uma primeira fundada sobre a “espiritualidade evangélica”, na

qual a pobreza e as obras caritativas tomaram importância central, (VAUCHEZ, 1980, p. 329) A ênfase nessas práticas está no cerne do conjunto das mudanças que se processaram na espiritualidade do período, quando movimentos como o franciscanismo projetaram na imitação do Cristo pobre e na caridade a perfeição evangélica. Um exemplo dessa tendência seria a experiência de Clara de Assis. Uma segunda tendência que marcaria o comportamento religioso feminino das santas do período seria o da ascese e efusões místicas, o que nos faz remontar a outro universo de manifestações religiosas, mas que se insere no conjunto das práticas características. Seriam exemplos os casos da Beata Umiliana ou Santa Margarita, para as quais a santidade seria alcançada, de fato, pelos exercícios ascéticos pela contemplação sobre os sofrimentos de Cristo. (VISALLI, 2009, p. 105 grifo nosso)

Destaca-se o grande rigor das práticas religiosas daquelas mulheres que seguiam o modelo de Clara de Assis. O rigor ascético ultrapassava a exigência da Igreja. A experiência religiosa feminina era pautada muitas vezes em uma espiritualidade penitencial. Exagerada abstinência alimentar e maceração dos seus corpos, caracterizaram a vida religiosa feminina, pois elas possuíam um universo limitado de atuação na vida religiosa, o que ocasionava uma expressão mais exacerbada de sua devoção.

A vida religiosa permitia que a mulheres exercessem outras funções sociais. Pois, os papéis sociais das mulheres no âmbito familiar se restringiam a filha, mãe e esposa. Relatos demonstram que o sexo deveria ser voltado exclusivamente para a procriação. Perpetuar e dar continuidade a família era a tarefa principal da mulher no casamento a falta de herdeiros prejudicava a sucessão da linhagem, nesses casos os homens poderiam dissolver o casamento. Para as mulheres renegadas restava a vida religiosa ou a marginalização social.

Os mosteiros, e sem dúvida ainda mais para as mulheres do que para os homens, não são unicamente sede de vocação religiosa. Representam instituições sociais indispensáveis em particular ao acolhimento das filhas que o pai não pode dotar de acordo com a sua condição, porque são demasiado numerosas, ou não pode casar por elas sofrerem de uma desgraça física ou mental. Esses mosteiros desempenham várias funções: estabelecimentos de educação, refúgios para as órfãs, ou para as viúvas que neles se retiram, casas de desterro discreto para esposas repudiadas...Mas construir um mosteiro e dotá-lo é um processo complexo e dispendioso que exige circunstâncias favoráveis e uma concertação das vontades: poder político, nobres que, em troca, enviarão para aí as suas filhas, eclesiásticos – papa, bispos, monges – todos se devem unir para concederem terras, direitos,

privilégios e bênçãos. (L' HERMITE- LECLERCQ, 1990, p. 319, grifo nosso).

Os mosteiros tornaram-se instituições sociais indispensáveis para o acolhimento das mulheres renegadas, repudias e marginalizadas. Porém, mesmo que muitas mulheres não estivessem por vocação, as possibilidades de estudar, ou seja, de uma formação intelectual, o domínio sobre o seu corpo, o gerenciamento dos bens pessoais, exercer o poder senhorial, eram aspectos que atraíam as mulheres, e as permitiam resistir através de estratégias a submissão imposta pela Igreja.

O milagre 8 possui como personagens principais duas mulheres: uma casada e outra adúltera. As duas rezavam sempre para Maria, contudo a adúltera além de rezar, todos os dias caminhava descalça até a imagem da Virgem pedindo que a mesma a afastasse de ações tão pecaminosas. Sendo que a adúltera era amante do esposo da mulher casada, por isso, ela pede que a Virgem mate a mulher pecadora. Porém, Ela nega o pedido através de uma imagem dela que se encontra na basílica da Bem-Aventurada na região de Poitiers, dizendo as duas mulheres que não dará a morte a quem se dedica a Ela.

As mulheres, ao ouvirem isto, espantadas com semelhante prodígio regressaram as suas casas. Mas na noite seguinte a Santíssima Virgem em sonhos admoestou-as dos seus pecados e persuadiu-as a abandonarem o mundo. Não se passou grande tempo e daí a quinze dias abandonaram o século e ambas deram entrada num eremitério onde com outras monjas serviram a Deus e à Bem-aventurada Virgem Maria e onde repousaram com um fim feliz. (Milagres Medievais, numa colectânea mariana alcobacense, Milagre 8, 2004, p. 97 grifo nosso).

O destino das mulheres marginalizadas e pecadoras geralmente era os mosteiros, pois nesse espaço elas podiam conviver socialmente, fugindo assim dos estigmas sociais que as acompanhavam em seus antigos grupos sociais. A vida religiosa e o estado virginal eram considerados pelos clérigos como superior ao estado matrimonial. O casamento era recomendado, porém havia uma valorização das mulheres virgens ou casadas que seguiam a vida religiosa. Esse fato se evidencia através do milagre 8 que tem como personagem uma mulher casada que decide influenciada pela Virgem, a se dedicar a vida religiosa.

Apesar de terem vivido numa época em que a condição feminina era encarada como uma carga negativa, e como a Igreja apregoando a necessidade de enclausurar as mulheres, as monjas não se deixaram intimidar por estas teorias. A clausura jamais foi respeitada, e as cistercienses dos séculos XII e XIII faziam ouvidos surdos às interdições e ameaças. As frequentes saídas do mosteiro eram justificadas com os motivos mais variados: a administração dos domínios senhoriais, os cuidados que exigia a gerência do patrimônio pessoal das religiosas, visitas a parentes, problemas de saúde, etc. (NASCIMENTO, 1997, p. 89).

Assim, seguir a vida espiritual era uma possibilidade dentro das restrições dos papéis próprios determinados socialmente e culturalmente para as mulheres. Mesmo sob a tutela da Igreja, as mulheres conseguiram atuar em espaços diversificados. É certo que a submissão feminina passou da família através de alguma figura masculina, para a Igreja, porém, essas mulheres muitas vezes ressignificaram os papéis sociais. E mesmo diante de normas rígidas destaca-se que elas encontravam maneiras de resistir socialmente à tutela vivenciando papéis sociais diversificados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conduta ideal feminina ou masculina, representada nos milagres são discursos produzidos por homens religiosos medievais. Porém a maneira como algumas mulheres se apropriaram deste discurso possibilitou uma experiência social diferenciada, fruto do contexto em que elas estavam inseridas. Pois, a vida religiosa<sup>6</sup> lhes permitia ter a tutela do seu próprio corpo, administrar os seus bens pessoais, exercer o papel de senhor feudal dentro dos mosteiros e buscar uma formação intelectual.

A desigualdade entre gêneros para aqueles que seguiam a vida religiosa era perceptível principalmente no exercício da sexualidade. Era preferível que as mulheres mantivessem a virgindade perpétua, pois assim elas não cairiam em tentação, e manteriam os laços com Deus, tornando-se esposas de Cristo. Enquanto aos homens as regras se mostravam mais flexíveis, pois era recomendado a castidade, já que os laços com o divino não era pautado pela condição virginal ao contrário das mulheres.

Portanto, percebe-se que há uma tolerância maior com os homens que cometem o adultério. Pela lógica cristã medieval um homem poderia cometer adultério e se

---

<sup>6</sup> Uma das características da participação feminina é rigor moral exigido em maior escala às mulheres.

arrepender, e com isso seu corpo continuaria puro ao contrário da mulher, pois a ligação com o divino é fundamentada na virgindade.

Mesmo quando as mulheres conseguiam algum tipo de reconhecimento social, seja ele por seu celibato, elas continuavam sendo representadas com imagens negativas, e suas ditas fraquezas legitimavam a educação como uma das formas de controle, especialmente as mulheres religiosas, que tinham como modelo ideal Maria. Percebe-se na Coletânea de Milagres que Maria é um ideal inatingível, porém pela sua popularidade a representação simbólica na cultura da sociedade medieval a torna um modelo necessário para controlar e legitimar os locais próprios das mulheres.

A custódia feminina era vista como um bem maior. As mulheres representavam o perigo, pois sua sexualidade e corpo traziam tentações aos homens. Eram culpadas pela queda de Adão. Na tentativa de controlar o corpo e as ações femininas, os escritos medievais reforçavam o discurso da virgindade. Assim a Igreja Católica propunha modelos de comportamento que detinham as normas de condutas que favoreciam a manutenção da ordem social.

A representação mariana é um fenômeno contraditório, representante de um ideal institucionalizador da Igreja Católica, que permitiu às mulheres religiosas outra possibilidade de experiência social, além do casamento e da maternidade, mas ao mesmo tempo ela perpetua o local e as relações de poder desiguais entre o gênero, pois permanecia a tutela feminina passiva do pai ou do esposo, para a Igreja.

## REFERÊNCIAS

### TEXTO MEDIEVAL IMPRESSO

*MILAGRES MEDIEVAIS, NUMA COLECTÂNEA MARIANA ALCOBACENSE.* Edição crítica, tradução e estudo Aires Augusto Nascimento. (Obras clássicas da Literatura portuguesa - Literatura medieval). Lisboa: Edições Colibri, 2004.

### OBRAS TEÓRICO/METODÓLOGICAS, ESPECÍFICAS E GERAIS

AMORIN, Marina Alves. Combates pela História: a “guerra dos sexos” na historiografia. *Cadenos Pagu*, n. 20, Campinas: UNICAMP, 2003.

- CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In.: \_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In.: \_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- DUARTE, Teresinha Maria e SANTOS, Márcia Pereira dos. A Escrita Hagiográfica Medieval e a formação da Memória dos Santos e Santas Católicos. In.: \_\_\_\_\_ **Revista Fazendo Gênero 9- Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, 2010.
- DUBY, Georges. **Eva e os Padres**. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- JARDIM, Rejane Barreto. **Ave Maria, ave senhoras de todas as graças!** Um estudo do feminino na perspectiva das relações de gênero na Castela do século XIII. Porto Alegre, 2006.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LIMA, Darlan Pinheiro de; MACEDO, José Rivair. Vícios, Virtudes e a Representação do bom cristão para a Ordem dos Cistercienses: O exemplo de Alcobaça. In.: \_\_\_\_\_ **Nas Trilhas da Antiguidade e Idade Média**. Adriana Zierer, Ana Lúvia Bonfim Vieira e Elizabeth Sousa Abrantes (Orgs.). São Luis: Editora UEMA, 2014.
- MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- NASCIMENTO, Maria Filomena. Ser mulher na Idade Média. In.: \_\_\_\_\_ **Textos de História**. Revista da Pós- Graduação em História da UNB. Vol 5, nº 1, 1997.
- OLIVEIRA, Solange Pereira; ZIERER, Adriana. O imaginário cristão do Além medieval na Visão de Túndalo. In.: \_\_\_\_\_ **Nas Trilhas da Antiguidade e Idade Média**. Adriana Zierer, Ana Lúvia Bonfim Vieira e Elizabeth Sousa Abrantes (Orgs.). São Luis: Editora UEMA, 2014.

- OPITZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In.:\_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para análise histórica. Tradução Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. New York, Columbia University Press, 1989.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval**: um estudo comparado do *Liber Sancti Jacobi* e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Introdução. In.:\_\_\_\_\_. **Hagiografia e História**: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (organizadora). Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.
- SOARES, Maria Valdiza Rogério. A virgindade segundo Ambrósio de Milão e Clara de Assis – um estudo comparativo. In.:\_\_\_\_\_. **Hagiografia e História**: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (organizadora). Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.
- SOIHET, Rachel. História das mulheres e relações de gênero: debatendo algumas questões. **Revista Mulheres na Ciência**, 2003.
- \_\_\_\_\_. História das Mulheres. In.:\_\_\_\_\_. **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas (orgs.). Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- SOUZA, Ana Aparecida Arguelho de. Literatura e História na Educação Medieval. In.:\_\_\_\_\_. As relações entre História e Literatura no Mundo Antigo e Medieval.
- COSTA, Ricardo da (coord.). **Mirabilia**, Nº 13, Jun-Dez 2011.
- VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental** (séculos VIII a XIII). Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- VISALLI, Angelita Marques. A Mulher nas Laudas de Jacopone da Todi, Poeta Franciscano do Século XIII. In.:\_\_\_\_\_. **História Antiga e Medieval**: rupturas, transformações e permanências: sociedade e imaginário. Vieira, Ana Lúvia Bonfim & Zierer, Adriana (Orgs.). São Luís: Editora UEMA, 2009, v. 2.
- ZIERER, Adriana Maria de Souza; ABRANTES, Elizabeth Sousa. Entre Eva e Maria: A ambiguidade das imagens femininas n' A Demanda do Santo Graal – Séculos XIII.

In.: \_\_\_\_\_ **Nas Trilhas da Antiguidade e Idade Média.** Adriana Zierer e Ana Lúcia Bonfim Vieira, Elizabeth Sousa Abrantes (Orgs.). São Luis: Editora UEMA, 2014.



**OS MILAGRES DA VIRGEM EM CANTIGAS DE SANTA MARIA  
DEDICADAS AO SANTUÁRIO DE SANTA MARIA DE TERENA: ESTUDO  
DO TEXTO E DAS ILUSTRAÇÕES**

Carlos Henrique Durlo<sup>1</sup>  
Clarice Zamomaro Cortez<sup>2</sup>

**Resumo:** Registra a História que o ideal de vida do homem medieval era teocêntrico em sua essência e o catolicismo passou a ter relevante e significativa importância para o desenvolvimento cultural e social da época. As *Cantigas de Santa Maria* exemplificam essa fé religiosa, ao relatarem os inúmeros milagres operados pela Virgem Maria. Este artigo apresenta uma leitura do texto poético e das ilustrações dos milagres e do culto à Virgem Maria no século XIII, registrados na obra *Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X, o Rei Sábio, dedicadas ao Santuário de Terena. Quanto à metodologia, foi desenvolvida, primeiramente, uma pesquisa bibliográfica, seguida de análise estrutural, interpretativa e histórica das 12 cantigas escritas em galego-português, cujas narrativas contam os milagres atribuídos à Virgem Maria do Santuário de Terena, pertencentes à edição organizada por Mettman (1959-1972). A partir da análise do referido *corpus*, foram selecionadas para este artigo, as cantigas de número 223, 224 e 228, que nos revelam o poder da Virgem Maria face ao poder do mal e da injustiça. Apoiados em Ferreira (1988), Lapa (1973), Spina (1973), Leão (2011) entre outros, identificamos, a partir do espaço religioso, as diferentes formas de milagres apresentadas nas cantigas do Rei Sábio.

**Palavras-chave:** Cantigas de Santa Maria; Alfonso X; Terena; Milagres.

---

<sup>1</sup> Graduando do 4º ano do Curso de Letras/ Português da Universidade Estadual de Maringá (UEM-PR) e Membro do Laboratório de Estudos Antigos e Medievais (LEAM) da Universidade Estadual de Maringá (UEM-PR). E-mail: [carlos.durlo@gmail.com](mailto:carlos.durlo@gmail.com)

<sup>2</sup> Profa. Dra. Clarice Zamomaro Cortez (DTL/PLE-UEM); Membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM) e do Laboratório de Estudos Antigos e Medievais (LEAM) da Universidade Estadual de Maringá (UEM-PR). E-mail: [zamonaro@teracom.com.br](mailto:zamonaro@teracom.com.br)

**Abstract:** The History claims that the ideal of life of the medieval man was theocentric in its essence and that the Catholicism became relevant and of significant importance to the cultural and social development of that time. The *Canticles of Saint Mary* exemplify this religious faith when they report the numerous miracles performed by the Blessed Virgin. This article presents a study of the poetic text and of the illustrations of the miracles and the pray to the Virgin Mary of the 8th century, included in the work *Canticles of Saint Mary*, by Alfonso X, the Wisdom King, dedicated to the Sanctuary of Terena. Regarding the methodology, we first undertook a literature review upon the theme and, by using an interpretive and historical approach, we conducted a structural analysis of the 12 canticles written in Gaelic-Portuguese, of which narratives tell us about the miracles attributed to the Blessed Virgin of the Sanctuary of Terena. The canticles are part of the edition organized by Mettman (1959-1972). As for the present article we selected the canticles number 223, 224 and 228, which reveal the power of the Blessed Virgin against the power of the evil and the power of the injustice. Based on Ferreira (1988), Lapa (1973), Spina (1973), Leão (2011) among others, we identified, considering the religious sphere, the different forms of miracles presented in the canticles of the Wisdom King.

**Keywords:** Canticles of Saint Mary; Alfonso X; Terena; Miracles.

### **Introdução**

A religiosidade permeia a vida do ser humano, em especial na Idade Média, onde o ideal de vida do homem era, em sua essência, teocêntrico (FERREIRA, 1988). A fé religiosa do povo medieval registrada, principalmente, nas cantigas de romaria, originárias do Ocidente da Península, revela a grande influência da política na Igreja Católica sobre o povo da época. O culto consagrado à Virgem Maria era celebrado nas igrejas, ermidas e também nos santuários a ela dedicados, em especial o de Santa Maria de Terena, localizado no Alentejo, em Portugal, onde são revelados milagres atribuídos à Virgem de Terena. Além da religiosidade, a Idade Média Central registra uma das fases mais produtivas da Idade Média, sobretudo a poesia trovadoresca escrita em galego-português e a poesia religiosa de Alfonso X (1221-1284), as Cantigas de Santa Maria.

Dom Alfonso X, filho de Fernando III e de Beatriz de Saboia, foi Rei de Castela e Leão. Suas realizações no campo da cultura atribuíram-lhe o cognome de “o Sábio”. Suas obras históricas políticas e filosóficas foram escritas em castelhano e sua obra poética em galego-português. Como músico e poeta, deixou-nos uma compilação de mais de quatrocentas cantigas, que louvam e descrevem os milagres que tiveram a intervenção de Santa Maria, constituindo-se um dos mais importantes acervos poéticos de toda a Idade Média. O Rei Sábio, segundo Leão (2011) “reinou durante trinta e três anos (de 1252 até 1284 inclusive), durante os quais se celebrou tanto por sua atividade cultural quanto por sua ação política.” (LEÃO, 2011, p. 19).

É chamado o Sábio, não só pelo conhecimento intelectual adquirido ao longo da vida, mas pelo incentivo durante seu reinado ao desenvolvimento das ciências e das artes. De acordo com Leão (2011), “impulsionou conhecimentos de sua época, em várias áreas do saber, recebendo em seu *scriptorium*, em Toledo, sábios e artistas de diferentes procedências e das três culturas então reinantes na Península Ibérica: a cristã, a judaica e a mulçumana” (LEÃO, 2011, p. 19). Para Ferreira (1988), as *Cantigas de Santa Maria*, ricas de beleza melódica e rígidas de paralelismo poético, distinguem-se do cancionero profano pela sua notação musical.

Os trovadores são homens de sua época e influenciados pela cultura católica-feudal. Todavia, Lapa (1973) explica que “a fascinação cultural do mundo antigo, a larga projecção das suas instituições políticas e sociais são com o espírito do cristianismo, o maior suporte da existência do homem medieval” (LAPA, 1973, p. 20). Nesse contexto se observa, além do amor cortês – amor de serventia –, o espírito clássico latino por meio do amor platônico, largamente usado e divulgado pela Igreja, já que para esta o amor deveria ser uma fonte de educação moral e a condição indispensável para atingir o bem e a beleza suprema. Compreende-se que para os trovadores o amor seja um estágio educativo, daí o uso corrente do amor idealizado, o amor no campo das ideias. É quase que uma provação, um sacrifício por vezes doloroso, uma “tristeza que tem suas doçuras, mas, enfim, tristeza” (LAPA, 1973, p.22).

A influência do culto mariano sobre a poesia trovadoresca tem sido matéria de extensa discussão, considerando os dois fenômenos que parecem ser contemporâneos. Sabe-se que antes do século XII já existia o culto à Maria. Não diferente aos fiéis contemporâneos, a Virgem Maria sempre foi intercessora e ponte de mediação entre o

céu e a terra. Era ela quem ouvia as preces do filho suplicante e ao Senhor as conduzia. Possivelmente, essa concepção religiosa tenha sido o fator racional para que o trovador se dirigisse à senhora e não ao senhor. De acordo com Lapa (1973), “O que não deixa de ser curioso é que há efetivamente um paralelismo perfeito entre a atitude do cristão prostrado aos pés da Virgem, e a do amador, deitado aos pés da dona” (LAPA, 1973, p. 23). Justifica-se que, para o homem medieval, amar significa ajoelhar-se e suplicar, doar-se por inteiro.

### **Cantigas de Santa Maria**

A Igreja, nos séculos XII e XIII, teve um papel fundamental na modificação temática da literatura medieval, criando uma literatura cavaleiresca, como podemos observar no *Graal*. Um século mais tarde, os dominicanos, encarregados de perseguirem os hereges do Sul da França, desvirtuam a índole pagã do movimento trovadoresco e institui, por volta de 1209, com o extermínio dos albigenses, a Virgem Maria como tema da literatura. Apesar dos inúmeros temas da literatura medieval, como a Morte e a Fortuna propagadas pelo culto devocional ao longo de toda a Idade Média, opondo-se ao tema da Morte, a Virgem Maria encarna o princípio do Bem e passa a simbolizar a vida, a esperança e a piedade. De acordo com Spina (1973):

O tema da Virgem pertence à literatura litúrgica, cujo culto data de fins do século IV, mas, como tema literário, já aparece em vários poemas líricos latinos do século seguinte, e na literatura profana faz um ingresso tardio, na altura do século XII, com as canções de gesta. A França foi o “habitat” por excelência do culto religioso e literário de Notre-Dame: vigente nos cantares de gesta, mantém-se vivo no romance cortês, aparecendo ainda nas novelas de aventura (SPINA, 1973, p. 45).

O culto mariano atinge a poesia lírica dos trovadores a partir da cruzada contra os cátaros, em 1209, adquirindo domínio temático graças à militância dos dominicanos que se instalaram em Tolosa, no ano de 1215 e, principalmente, após a penetração do espírito franciscano postulado por São Francisco de Assis, na sociedade medieval, oferecendo uma nova fisionomia ao culto mariano.

As Cantigas de Santa Maria foram enriquecidas com iluminuras e partituras musicais no século XIII, consideradas um verdadeiro retrato histórico-social da Península Ibérica e da época em que viveu seu autor declarado, Dom Alfonso X. De

acordo com Lapa (1973), nelas encontramos a verdadeira “comédia humana do século XIII”.

Nessas cantigas, Alfonso X nos apresenta Maria sensível às dores do seu povo. Compadecida e solidária, não mais aquela “entidade hierática, enigmática, inefável. Mesmo assim, não obstante a sua humanidade, a Virgem Maria não perde a aura sobrenatural e divina” (MONTEIRO DE CASTRO, 2006, p. 202). Reunidas em um cancionero, didaticamente dividem-se em dois tipos: cantigas de *loor* (louvor à Virgem), que seguem os moldes das cantigas de amor e cantigas de *miragre*, que revelam os milagres operados pela Virgem. Além do louvor e dos milagres, há também numerosas indicações pessoais sobre o monarca, como os fatos de sua vida e, por vezes, até os mais íntimos. Alfonso X tinha grande apreço pelas Cantigas de Santa Maria, que se evidencia nos luxuosos manuscritos de partituras musicais e magníficas miniaturas, cuja figura da Virgem se posiciona sempre ao lado do monarca. Destaca-se o registro de uma prece de cura que o autor faz à Virgem no seu leito de morte, na cantiga 209: *Como el Rey Don Affonso de Castela adoeceu en Bitoria e ouv' há door tan grande que coidaron que morresse ende, e poseron-lle de suso o livro das Cantigas de Santa Maria, e foi guarido* (CSM 209).

As Cantigas de Santa Maria, por reunirem em uma única obra texto e imagem, registram a mentalidade e os costumes de uma marcante época. Uma das mais completas obras de Alfonso X, constituem-se em verdadeiros registros de uma cultura rica e complexa, com seus ritos, valores e expressões artísticas. Como afirmam Domínguez e Gajardo (2007, p. 48), a obra de Alfonso X expressa uma concepção de livro como conjunto e objeto artístico total, destinada à exposição em lugar de destaque e honra, oferecendo ao olhar do leitor e espectador, de maneira simultânea, texto e imagem.

Na compilação das Cantigas, as imagens cumprem uma função estética, evocando a magnificência da obra e de seu autor. Serrano (1987, p. 40) assevera que a miniatura alfonsina pertence aos exemplares artísticos mais suntuosos e com uma técnica ímpar, de expressiva beleza e conteúdo, sobressaindo algumas peculiaridades que atestam sua unidade e as tornam únicas, frente às demais miniaturas europeias do século XIII. Dentre elas, destacamos o caráter cortesão do rei diante da Virgem Maria, o qual realça a efetiva e íntima participação do Sábio na produção literária por ele

encabeçada (DOMÍNGUEZ; GAJARDO, 2007, p. 167). As miniaturas alfonsinas demonstram o auge e o esplendor do culto religioso mariano, cuja representação gráfica, bela e artística, expressa a completude da vida medieval, seja em tempo de paz ou de guerra, na cidade ou no campo, na cura de males do corpo ou da alma, na instauração da justiça ou mesmo na cura de um animal.

Nesse sentido, considerando a importância da relação texto e imagem neste estudo, apresentamos, a seguir, uma leitura comparada. As iluminuras foram encontradas e comentadas como ilustração em cinco das doze Cantigas de Santa Maria dedicadas ao Santuário de Terena. São elas: Cantigas de número 223, 224, 228, 275 e 283. Esclarecemos que a leitura analítica das iluminuras pertence às três primeiras Cantigas (números 223, 224 e 228).

Apesar do tempo decorrido, nada ofusca a beleza e a contemplação de tão magnífica e importante obra para o entendimento das origens e da expansão do culto mariano estimado e divulgado pelo Rei Sábio, no apogeu do século XIII.

### **Santuário de Santa Maria de Terena: a Senhora da Boa Nova**

As romarias, ou as chamadas peregrinações, sempre estiveram presentes na religiosidade popular e foram essenciais não só para o catolicismo, mas também para a vida econômica, social e cultural de uma sociedade, em especial a partir do Feudalismo. É nesse contexto de peregrinações que nos deparamos com o Santuário de Terena, de vasta projeção e muito presente nas Cantigas de Santa Maria, obra ímpar da literatura galego-portuguesa do século XIII. Dom Alfonso X dedica-lhe 12 das 427 cantigas. Também conhecida por São Pedro de Terena, o Santuário dedicado à Virgem do mesmo nome, pertence a uma freguesia portuguesa do conselho de Alandroal, distrito e diocese de Évora, na região do Alentejo.

As origens de Terena, apesar das incertezas que a cercam, são muito antigas, tendo seu primeiro foral concedido no século XIII. Em seu território, o culto à Virgem Maria foi cultivado desde tempos remotos, possivelmente por meio da cristianização de cultos pagãos do Império Romano, sendo seu Santuário hoje denominado de Nossa Senhora da Boa Nova, homenageado por D. Alfonso X.

A devoção e o culto mariano são tão fortes e profícuos em Terena que no domingo e na segunda-feira posteriores à festa da Páscoa, anualmente, ocorre a romaria a Nossa Senhora da Boa Nova. Tão antigo é o culto que exprime uma característica específica da religiosidade popular: a exaltação de Maria quando da Ressurreição de seu filho Jesus Cristo. Daí a procissão ser realizada de acordo com o calendário litúrgico católico, na chamada oitava da Páscoa, ou seja, nos oito dias posteriores à festa da Ressurreição de Jesus.

Sobre Terena, afirma Martins (1957):

Muitos deviam ser os romeiros e ainda maior a fama de Nossa Senhora de Terena, por todo o Alentejo e nas planuras espanholas. Na linguagem de Afonso X, quem quer que lá fosse voltava curado. (MARTINS, 1957, p. 80)

Alfonso X, na cantiga 224, se refere ao templo como um lugar honrado, santo e de muitos milagres realizados pela Virgem Maria:

Assi com' oý dizer a quen m' aquest' á contado,  
 en riba d' Aguadiana á um logar muit' onrado  
 e Terena chaman y, logar mui sant' aficado,  
 u muitos miragres faz [a Sennor de dereitura.] (CSM 224)

Numa atualização dos termos, o monarca ouviu dizer de quem lhe contou que, acima do rio Guadiana (na época, Aguadiana), há um lugar chamado Terena, que é muito honrado e santificado, onde a Virgem Maria (a *Sennor*) opera muitos milagres. Geograficamente, Guadiana ou Odiana é um rio da Península Ibérica que nasce a uma altitude de cerca de 1700 metros, nas lagoas de Ruidera, na província espanhola de *Ciudad Real* e deságua no Oceano Atlântico (mais precisamente no Golfo de Cádiz), entre a cidade portuguesa de Vila Real de Santo António e a espanhola de Ayamonte. Com um curso total de 829 km, é considerado o quarto rio mais longo da Península Ibérica.

De acordo com Monteiro de Castro (2006), o culto à Virgem Maria pode ser assim explicado:

A mãe de Deus sabia da dor e da injustiça, sabia, acima de qualquer um, da intensidade do desejo humano de se reverter qualquer destino. Assim como Cristo foi impiedosamente julgado, a humanidade sofria pelo iminente

Julgamento Final, não obstante o sofrimento cotidiano e o constante sentimento de desproteção. Ninguém, senão Nossa Senhora poderia salvar das tentações, dos pecados, dos demônios, do diabo. A Virgem foi recuperada e humanizada. (MONTEIRO DE CASTRO, 2006, p. 201).

Apesar das controvérsias e do mito que envolve a origem do Santuário de Terena, a devoção à Virgem Maria tem sido proclamada por uma multidão de peregrinos que, devotamente, a exemplo de Alfonso X, rendem-lhe louvores por seus grandes e gloriosos feitos. E são esses feitos realizados em Terena e perpetuados nos textos das Cantigas de Santa Maria, que vamos expor a seguir.

### **O culto à Maria e o perfil feminino nas Cantigas dedicadas ao Santuário de Terena**

A mulher medieval exerceu um importante papel na construção, transmissão e solidificação da poesia trovadoresca do século XIII. A ascensão feminina, no contexto social medieval, foi possível graças à influência da Igreja Católica que, segundo Ferreira (1988, p. 11), “tinha por vezes a função de medianeira entre o suserano e o vassalo, o que deve também ter contribuído para o seu prestígio moral e social, sancionado pela Igreja”, levando o trovador provençal a prestar homenagens “à dona, ajoelhado, comprometendo-se a servi-la e a honrá-la”.

Regido pela moral católica, o apaixonado, obedecendo à lei da “cortesia”, limitava-se a amar de forma desinteressada a sua *senhor* (senhora), pois o amor, como reitera Ferreira (1988, p.12), visava o “aperfeiçoamento moral do apaixonado” que jamais comprometeria a dignidade da senhora, caracterizando a lei da “mesura”.

O conceito de amor cortês, idealizado e platônico, faz-se necessário para compreender o surgimento do culto à Virgem Maria, pois:

Este amor que consiste essencialmente numa sublimação, transforma-se facilmente de amor profano em amor à Virgem, de acordo com o culto de Maria, instituído no século XIII e difundido entre o povo por Dominicanos e Franciscanos. [...] E a evolução da cantiga de amor em cantiga de louvor a Nossa Senhora está documentada na poesia de D. Afonso X, autor do cancionero sacro, já referido – Cantigas de Santa Maria. (FERREIRA, 1988, p. 13).

Desde a Antiguidade, a Virgem Maria é honrada com o título de Mãe de Deus, junto a quem se refugiam os fiéis em prece, diante dos perigos e necessidades. Depois do Concílio de Éfeso, no ano 431, em que a Igreja Católica declarou por meio de um dogma à Maria como Mãe de Deus, o culto à Virgem cresceu ainda mais em veneração e amor, em invocação e imitação.

O culto mariano na Europa começou tardiamente, mesmo tendo sido objeto de estudo desde o século II. Tal fato pode ser atribuído ao relato da Assunção da Virgem Maria aos céus. Enquanto os santos possuem corpos que servem de relíquias para veneração, de acordo com a Igreja Católica, Maria foi elevada ao céu de corpo e alma, sendo impossível atribuir-lhe uma relíquia para adoração dos fiéis. O culto à Maria atinge seu ápice na Europa do século XII e espalha-se pelo século XIII, coincidindo com a lírica trovadoresca e favorecendo a expansão e o perpetuamento do culto mariano até os nossos dias.

Das doze cantigas de Alfonso X, as três selecionadas narram milagres atribuídos à Virgem Maria no Santuário de Terena. Observa-se que o objetivo do Rei Sábio com a compilação das Cantigas de Santa Maria era espalhar a devoção e o louvor à Nossa Senhora. Os poemas cantados pelos peregrinos ou pelos jograis itinerantes eram uma forma de difundir o culto à Mãe de Deus e de tornar conhecidos os principais santuários a ela dedicados, em especial o de Terena, cujo nome é apresentado nos versos das Cantigas.

### **Cantiga 223 – Esta é como Santa Maria sãou uu ome bõo que cuidava mo rrer de ravia**

A Cantiga 223, a menor das 12 Cantigas dedicadas ao Santuário de Terena, é composta por apenas cinco estrofes com três versos monorrimos, além de um verso de rima idêntica à do estribilho, ilustrada por uma iluminura. A cantiga exalta os milagres realizados pela Virgem no Santuário de Terena, de forma especial, àqueles que à Mãe de Deus recorrem, rogando saúde para o corpo: *Todos-los coitados que querem saúde demanden a Virgen e a ssa ver[tude]* (CSM 223).

Exaltando Terena, como ponto de referência aos milagres de Santa Maria, o trovador registra o fato de que a Virgem realiza seus prodígios por todo o mundo, mas

ressalta as ricas bênçãos e os milagres recebidos pelos fiéis que a ela recorrem em Terena. Nos versos abaixo, o trovador revela que há pessoas vindas de todas as terras e foram à Terena (*E pois y foron*), a Virgem quis, assim, realizar milagres, porque antes foram feitos louvores em seu nome e em seu ataúde:

De todas-las terras gentes veen y  
E pois y foron, quis a Virgen assy  
que foi logo são; e, com' aprendi,  
já ll' ante fazian os seus ataúde (CSM 223)

Trata-se da única cantiga em que não se evidencia um adjetivo para a personagem Virgem Maria, salvo o estribilho que cita a “virtude” da Mãe de Deus: *Todos-los coitados que querem saude / Demanden a Virgen e a ssa ver[tude]* (CSM 223). Compreendemos que essa opção ressalta a importância do Santuário e das transações comerciais que eram realizadas devido ao grande número deromeiros que para lá acorriam no século XIII. A cura para as doenças do corpo e da alma era o motivo de romaria aos santuários marianos, em especial ao de Terena. Nessa cantiga, a temática abordada é a cura de todos aqueles que em romaria vão à Terena rogar à Maria o restabelecimento da saúde do corpo e da alma, pois a Virgem virtuosa sempre ouve as orações daqueles que nela confiam e se prostram, protegendo-os dos perigos do demônio. Conclui-se que a fé é o remédio para o corpo e para alma, em especial, para uma época em que muito pouco ou quase nada se conhecia sobre medicina. A religião era o único caminho para a cura dos males do corpo e para a salvação da alma.

**Cantiga 224 – Como Santa Maria de Terena, que é no reino de Portugal, ressuscitou ha mena morta**

Pela primeira vez, nessa cantiga, o santuário de Terena é localizado no Reino de Portugal. As Cantigas de Santa Maria tem sua origem na Espanha, mas a história registra que chegaram às mãos do monarca as narrativas de milagres ocorridos fora do reino espanhol, em território português.

A cantiga 224 é composta por 12 estrofes com 3 versos monorrimos, além do estribilho, que enfatiza a perfeição e a bondade da Rainha, a Virgem Maria, sendo resultado desses adjetivos os milagres de boa qualidade: *A Reynna en que é comprida*

*toda mesura, non é sen razon que faz miragre sobre natura.* Na primeira estrofe, o trovador declara que aquele que não crê no poder da Virgem Maria sobre as enfermidades do corpo, *faz torpidad e loucura*, ou seja, é indecente e louco. Essa é a razão da narrativa desse milagre. Nessa cantiga, o milagre ocorreu às margens do rio Guadiana (*Aguadiana*), onde há um lugar de muita honra chamado de Terena: *Assi com' oý dizer a quen m' aquest' á contado, en riba d'Aguadiana á un logar muit' onrrado e Terena chamam y, [...]*. O milagre se dá em torno da história de um homem, que era almoxarife do rei e que muito confiava em Santa Maria, mas que era triste por não ter filho. Por esse motivo, preocupava-se com seus bens e quem os herdaria quando da sua morte. No entanto, conforme os versos da sexta estrofe, sua mulher veio a engravidar e quando deu a luz à única filha, uma estranha maravilha tomou conta daquele homem: *ca o braço lhe sayu [ontr' o corp' e a verilla] juntado de ssu assi que non era de costura*. Nos termos atuais, o braço da criança nasceu grudado à virilha.

O casal, como era de se esperar dos homens daquela época, acreditou que o mal fora provocado por seus pecados e cuidaram da menina, em sua casa, durante um ano, até que resolveram levá-la à Terena. No entanto, aproximando-se de Terena, a menina veio a falecer. No dia seguinte, de madrugada, foi rezada uma missa (*mandaron missas cantar*) e durante a cerimônia, a criança voltou à vida.

Foi grande a alegria de todos os que ali estavam que, ao desenrolarem a menina dos panos, observaram que o seu pequeno braço estava desprendido de sua virilha. O milagre foi atribuído à Virgem de Terrena, com muitos louvores (*loaron a Virgem pura*). Os romeiros, ao se certificarem do milagre, dirigiram-se para Terena para louvar e render graças à Santa Maria, a *Sennor d'apostura*, ou a Senhora de Compostura, que realiza o milagre da vida.

Conclui-se que a cantiga 224 aborda não só a temática da cura de um defeito físico de nascença (o braço acoplado à virilha), como também o milagre da ressurreição, quando no caminho à Terena, a criança não resiste e morre, mas com a aproximação do Santuário e a fé dos pais e acompanhantes, a criança volta à vida. Podemos ressaltar que pela bondade e piedade da Virgem Maria, a menina renasce, provando a todos que a verdadeira fé resulta em mudanças na vida daqueles que creem. Romeiros e devotos reforçavam sua fé e crença na cura do corpo e nos milagres operados pela Virgem de Terena. A cantiga prova que jamais ficam desamparados aqueles que, em Terena,

buscam o remédio para o corpo e para alma. Porém, não era somente aos humanos que a Virgem opera seus milagres e curas nas cantigas, também os faz a todos os seres viventes, conforme registra a Cantiga 228, que narra a cura de um burro aleijado, que ouviu o seu dono mandar matá-lo. Levantou-se e foi para igreja prostrar-se diante da Virgem de Terena.

**Cantiga 228 – Como um ome bõo avia un muu tolleito de todos-los pees, e o ome bõo mandava-o esfolar a um seu mancebo, e mentre q ue o mancebo se guisava, levantou-[s]’ o muu são e foi pera a eigreja.**

Nesta cantiga, Santa Maria de Terena opera um milagre por um burro aleijado de todas as patas, cujo dono mandara o criado, diante da inutilidade do animal, esfolá-lo, provavelmente até a morte e por sofrer diante do sofrimento do animal que há muito tempo estava preso no estábulo.

Composta por 9 estrofes com 3 versos monorrimos mais um verso de rima igual à do estribilho, a cantiga descreve a compaixão e a bondade da Virgem que não esquece de nenhuma de suas criaturas, revelando sua piedade na cura de um burro que até a sua igreja caminha e lá, de joelhos, é curado pela Mãe de Deus.

Parece-nos estranha a cura de um animal relatada na Cantiga, mas observa-se que a intenção é ressaltar a relação entre a criatura e o criador e a humildade com que as criaturas se colocam diante da Mãe de Deus e do seu criador. Tal sentimento de humildade é perceptível na nona estrofe, quando se descreve a forma como o burro ajoelhou-se diante da Virgem, dando ao animal características humanas: [...] *mostrando grand’ omildades. E ben ant’ o altar logo / ouv’ os geollos ficados, [...]*.

A terceira estrofe da Cantiga nos revela o sentimento de dor que o animal, aleijado, causava ao *ome bõo*. O homem, ao ver a situação do animal e para livrar-se dele, pede ao criado que o esfole, mas o animal, sofrendo com a enfermidade, levanta-se e vai em direção à Virgem Maria, no Santuário de Terena:

Quand’ aquesto viu seu dono, / atan muito lle pesava  
 Que por delivrar-sse dele / log’ esfolar-o mandava  
 a um seu om’. E enquanto / o manceb’ ant emorçava  
 foi-ss’ o muu levantando / con sua enfermidade (CSM 228)

Como bem observa Monteiro de Castro (2006), toda a natureza foi feita por Deus para os homens e para o trabalho humano. Não é sem objetivos que Alfonso X relata, nas Cantigas dedicadas ao Santuário de Terena, a cura de um burro. Os animais não são personagens das Cantigas de Santa Maria apenas por sua utilidade na vida das pessoas daquela época, mas fonte de renda e de sustento familiar em uma sociedade que já desenvolvia, mesmo que de forma precária, as práticas comerciais.

Na sétima estrofe, observamos que todos os que souberam da cura realizada ao burro foram até Terena para vê-lo e, reconhecendo-o apenas pela cor, imediatamente remeteram o milagre à Virgem Maria:

[...] E logo foron vee-lo / todos quantos y estavan,  
e adur o connoscian, / pero o muito catavan,  
senon pola coor dele / em que sse bem acordavan;  
mas sacó-os desta dulta / a Virgen por caridade. (CSM 228)

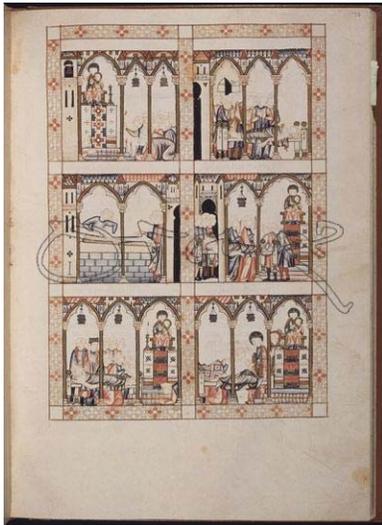
Ao encerrar a cantiga, retoma-se o estribilho que reafirma a bondade e a piedade da Virgem Maria por ser possuidora de compaixão divina ao ponto de jamais esquecer nenhuma criatura: *Tant' é grand' a sa mercee / da Virgen e sa bondade, que sequér nas beschás mudas / demóstra sa piadade* (CSM 228).

Como se pode observar, a Cantiga 228 aborda a temática da cura de um animal que, provavelmente, era a ferramenta de trabalho e sustento de uma família, mas que, aleijado, causava dor e improdutividade no contexto familiar do século XIII. Portanto, se a natureza é obra divina, por mais que nos pareça estranho o relato dessa cura, é natural que também os animais sejam instrumentos de milagres e de louvor à Virgem Mãe de Deus. A narração de tal feito está de acordo com a realidade da época em que a cantiga fora escrita, ou seja, o encanto que a natureza e os animais provocaram no homem medieval, levava-o a sentir a presença de Deus e a contemplar o divino.

Portanto, sabendo que a literatura “não pode ser entendida como uma atividade artística isolada”, pelo contrário, ela “dialoga com as demais formas de representação, as artes suas irmãs” (OLIVEIRA, 1999, p. 15). Vejamos, a seguir, a relação existente entre a imagem e o texto poético das cantigas dedicadas ao Santuário de Terena.

### **Cantigas e iluminuras: relação entre texto e imagem**

As iluminuras extraídas do Códice de Florença constituem uma forma não verbal de se conceber a leitura das narrativas de Alfonso X. Sua autoria é anônima, considerando que no *scriptorium* do Rei Sábio, o trabalho era feito em conjunto e atribuído aos seus colaboradores. As iluminuras e as miniaturas possuem uma relação intrínseca com o texto verbal e revelam a leitura e a interpretação do artista/miniaturista, além de expressar o modo de pensar, agir e as crenças do povo do século XIII.



A primeira iluminura que apresentamos (Figura 1) refere-se à *Cantiga 223*, intitulada *Todos-los coitados que querem saúde*. Composta de seis vinhetas que narram, de acordo com o texto poético, um acontecimento que ocorrera em Entremoz: a Virgem Maria salva da morte Don Mateus, um homem bom, que havia sido acometido de raiva e que

fora levado ao Santuário de Terena por seus parentes, todos sabiam que a Virgem fizera e faz muitos milagres a quem quer saúde para o corpo e para a alma.

Composta por 5 estrofes, a cantiga é ilustrada pela iluminura que a acompanha, ampliando o texto e dando maior destaque ao milagre operado pela Virgem.

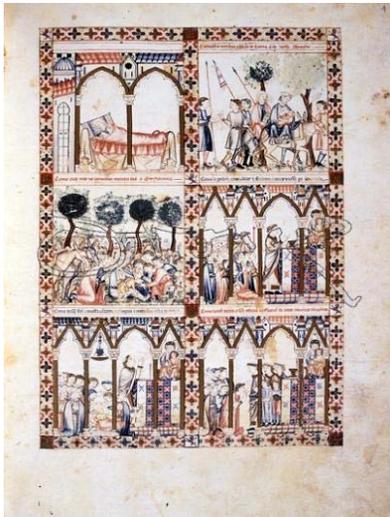
As duas primeiras vinhetas correspondem ao conteúdo expresso na narrativa da Cantiga: a Virgem Maria dá saúde a quem a procura de coração, curando os males do corpo. A segunda vinheta, no entanto, ressalta a presença do povo que à Terena acorrem suplicando saúde, aos pés da Virgem.

**Figura 1. CSM: 223 F73r**  
**Códice de Florença**

A partir da terceira vinheta, observamos que o miniaturista se refere ao tema da cantiga: o milagre operado pela Virgem, em Terena, a um homem bom, Don Mateus, que era da cidade de Entremoz. Nessa vinheta, está registrado o conteúdo das estrofes quatro e cinco da cantiga, versando sobre o modo como Don Mateus estava há muito tempo preso em seu leito e os seus parentes não tinham dúvidas que já se encontrava morto, retirando-o do ataúde e levando-o diante da Virgem Maria. As duas últimas vinhetas, cujas cenas não são narradas na cantiga, dão destaque ao milagre operado pela Virgem, completando, ampliando e concluindo a cena do milagre.

Na leitura da iluminura, depreendemos que o ilustrador destaca o interior da igreja, o Santuário de Terena, situada no Cabo de Monsarraz, ao apresentar cores neutras no fundo claro, incluindo os lustres pendidos do teto, próximos ao altar da Virgem. No destaque, bem ao centro, estão Maria e o Menino Jesus no altar ornados com paramentos vistosos, além de castiçais que iluminam a imagem da Virgem. Cada uma das seis vinhetas apresentam colunas gregas e motivos árabes, sustentando os arcos. Pela localização da corte de D. Alfonso na cidade em Sevilha, justifica-se a influência mourisca na arquitetura das igrejas e palácios. Ao fundo de cada vinheta, na parte superior, entre os arcos, visualiza-se a cidade, sendo possível observar os telhados e torres das casas da região.

No que se refere às cores, há predominância do azul nos tijolos do atáfide, nas vestes das personagens e em especial nas vestes da Virgem Maria, ressaltando sua santidade. O tom do vermelho alaranjado das flores, observado na maioria das vinhetas e nas vestes do Menino Jesus, simboliza o poder da Igreja e da Corte. A santidade e a divindade da Virgem Maria são ressaltadas na maioria das vinhetas, enfatizando sua plenitude e poder de restituição das bênçãos de saúde do corpo e da alma, aos que a ela recorrem com fé.



A figura 2 é a iluminura que ilustra a *Cantiga* 224, que se intitula: *A Reynna en que é comprida*. O poema narra como Santa Maria de Terena, cujo Santuário é pertencente ao reino de Portugal, ressuscitou uma menina morta que nascera com o braço acoplado na virilha. Composta por 12 estrofes, a *Cantiga* é ilustrada pela iluminura que a acompanha, sendo essa constituída por seis vinhetas sequenciais que diferentemente, se apresenta menor em relação ao texto.

A primeira vinheta ilustra uma cama em que provavelmente encontra-se a mãe e a menina a quem a Virgem Maria já havia curado e o interior da casa, dando destaque à janela e a cúpula à esquerda. Ao fundo, o miniaturista retrata os telhados das casas da cidade, correspondendo ao conteúdo expresso no texto da *Cantiga*, a partir da quarta estrofe, a qual relata o fato que em Beja (cidade localizada no Alentejo) morava um

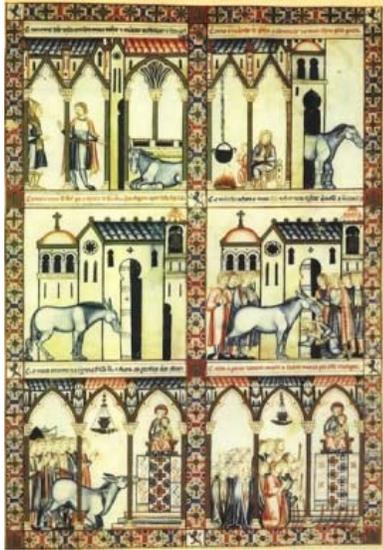
homem bem casado com a mulher que amava e que dera à luz a uma menina com o braço acoplado à virilha, fato que levou a família a buscar o milagre da Virgem de Terena.

A segunda vinheta retrata a procissão que a família e os romeiros fizeram da cidade de Beja ao Santuário de Terena, levando a menina no colo da mãe para receber o milagre da cura pela Virgem Maria. Observa-se nessa vinheta a expressividade e a perfeição dos movimentos entre os personagens que compõem a cena, o animal em movimento que carrega a mãe e a menina, bem como a presença da natureza e das árvores, ao fundo, revelando o percurso da romaria a Terena.

Na terceira vinheta, em meio a um vale composto por árvores, o miniaturista revela o que o texto da cantiga destaca a morte da menina, antes de chegar à igreja de Terena. Há uma concentração de pessoas em torno da menina morta, bem como a presença de animais que ilustram a cena e o ambiente. Diferentemente, a quarta vinheta retrata o interior da igreja do Santuário de Terena, com suas colunas em tom marrom, o altar da Virgem Maria com o Menino ao colo, o povo que se reúne com o padre para a celebração da missa e a presença da mãe da criança com a mão no rosto, chorando ante o altar, olhando para a menina morta no chão. Cena muito bem retratada enquanto a missa era celebrada em nome da falecida, conforme o texto da cantiga: *mandaron missas cantar (...)*.

Na quinta vinheta (durante a missa dedicada à menina) observa-se um turbúlo no teto da igreja, o padre as mãos elevadas e a movimentação dos fiéis em torno da menina, já desenrolando as faixas que a prendiam (*...dos panos la desbolveron...*). O milagre tinha sido realizado pela Virgem. Em destaque, num plano mais elevado, repete-se a imagem da Virgem Maria sobre o altar ornado, tendo o Menino Jesus ao colo. Na sexta e última vinheta, após a realização do milagre, estão os romeiros, os padres e a mãe da menina agradecendo e louvando a Virgem Maria, ofertando dons à igreja e à Virgem (*loaron a Virgen pura*).

O ilustrador na iluminura da Cantiga 224, diferentemente da ilustração anterior, dá ênfase ao espaço externo, destacando o movimento dos personagens e do caminho trilhado de Beja à Terena. Há nessa iluminura o destaque das cores fortes, variando entre o vermelho, o azul e o marrom das colunas do santuário e do interior da residência. O tom de vermelho é observado também nas flores que iluminam e



contornam as vinhetas, bem como nas vestes da mãe da menina, nas roupas de cama e nas vestes do Menino Jesus. O azul é empregado nas vestes dos demais personagens e do manto da Virgem Maria. As cores destacadas na ilustração reforçam a ideia da santidade e do poder atribuídos à Igreja e à Virgem Maria, que realiza muitos milagres: *A Reynna en que é comprida toda mesura, non é sen rason se faz miragre sobre natura.*

A iluminura da Cantiga 228 (Figura 3), não narra o milagre realizado em favor de seres humanos, mas retrata a narrativa acerca da cura de um animal, um burro, aleijado das quatro patas: *Tanto é grande a compaixão da Virgem e sua bondade que ainda que a animais aleijados demonstra piedade.*

Composta por nove estrofes, a Cantiga ilustrada pela iluminura é constituída de seis vinhetas sequenciais, que detalham de forma rica os acontecimentos narrados pela cantiga. A primeira vinheta ilustra o animal deitado no estábulo de seu dono, pois não

conseguia ficar em pé sozinho, além de dois homens conversando. A

**Figura 3 CSM: 228 F112r**

segunda vinheta, que retrata a imagem do criado e do burro, corresponde ao conteúdo expresso na narrativa da cantiga que relata a ordem do patrão ao criado para matar o animal. Percebendo a ordem de seu dono, o burro se levanta e dirige-se à Igreja, mesmo sentindo-se fraco e cansado: *...foi-ss' o muu levantando (...) indo fraqu' e mui canssado (...)*

No centro da terceira vinheta, o burro encontra-se diante da igreja de Terena. Além da figura do animal, há detalhes de expressiva riqueza como a cúpula, a torre, portas e a rosácea no interior da igreja. A quarta vinheta destaca o burro, reconhecido pela sua cor já diante da igreja de Terena. Na mesma cena, o povo que para lá acorrera, admirando o animal que até então era aleijado, conforme o texto da cantiga: o burro livre da paralisia que não mais o identificava, caminha corretamente: *(...) vej' ora são / andar e muit' escorreito; (...)*

Na quinta e mais expressiva vinheta, observamos o burro prostrado diante do altar da Virgem Maria (...) *E ben ant' o antar logo / ouv' os geolhos ficados (...)* e junto

ao animal o povo que para lá acorrera, louvando e agradecendo à Virgem Maria pelo grande milagre realizado. Na última vinheta, o povo, sem a presença do burro, prostrado diante da Virgem, rende suas orações e louvores à Mãe de Deus: *e muitos loores dados foron a Santa Maria, comprida de santidade.*

A imagem é ilustrada com riqueza de detalhes. Há o predomínio forte do azul e do laranja e as iluminuras, que contornam as vinhetas, apresentam crucifixos nas mesmas cores. Ao fundo da primeira, segunda, quinta e sexta vinhetas, observa-se a presença de telhados das casas, compondo o cenário. Na terceira e quarta vinhetas, apresenta-se em destaque a parte externa do Santuário de Terena, ao centro, servindo de cenário ao burro em destaque no centro da ilustração, pois é ele o personagem a quem a Virgem Maria operara o milagre. Na quinta e sexta vinhetas, retrata-se o interior do Santuário. Bem ao centro está o turíbulo e em destaque a imagem da Virgem Maria, tendo ao colo o Menino Jesus entre as colunas de tom marrom, influência da cultura árabe. O tom das vestes varia entre o azul e o laranja. A cor escura é utilizada pelo ilustrador para retratar o interior ou as portas de acesso aos ambientes. Repetem-se as cores azul e laranja representando a santidade, o poder e a bondade da Virgem Maria que demonstra a sua piedade a todas as criaturas.

### **Considerações finais**

Ao analisarmos as Cantigas de Santa Maria, de Alfonso X, dedicadas ao Santuário de Terena, observamos a figura de Maria representada no cerne da questão do amor-cortês, que como afirma Ferreira (1988, p. 11), não tem por objetivo a realização humana, mas se trata de um “sentimento convencional e platônico, que consiste fundamentalmente no culto da mulher, considerada modelo de beleza e virtude”. No período trovadoresco, o trovador prostrava-se aos pés da senhora da mais alta linhagem do mesmo modo que o cristão reverencia a Virgem, suplicando o dom da cura das doenças e o livramento do mal provocado pelo demônio, considerado o autor de todo mal e pecado. A Virgem concede a todos os fiéis devotos a mediação entre o céu e a terra e por recompensa a vida e a felicidade eternas.

Os acontecimentos miraculosos apresentados nas cantigas dão um caráter de veracidade ao poder benéfico desempenhado pela Virgem Maria. De acordo com Monteiro de Castro (2006):

[...] os relatos fantásticos e suas funções metafóricas não são incompatíveis com a literalidade. Ao contrário, ao se dispor a tratar dos milagres de Santa Maria, no idioma galego-português, Afonso X necessitava reproduzir acontecimentos miraculosos para comprovar a realidade dos poderes marianos. [...] o aproveitamento dos relatos incríveis para se comporem tantas cantigas também é um recurso essencial para verificar a verdade do poder de Maria, o que dá a esses acontecimentos um caráter de literalidade, ou seja, o milagre é apresentado como um episódio verídico e ocorreu tal como se narra. (MONTEIRO DE CASTRO, 2006, p. 176).

Ainda sobre a conferência de legitimidade dos fenômenos sobrenaturais nas Cantigas, observamos, por vezes, a inserção da voz do autor, esclarecendo ao leitor que os dados apresentados na obra foram retirados de fontes existentes. É o caso, por exemplo, da expressão “como oý dizer” (como ouvi dizer), na terceira estrofe da Cantiga 224, o que confirma a divulgação oral dessas cantigas.

Em todos os textos dedicados à Virgem de Terena, mesmo naqueles que apresentam a cura de animais (Cantiga 228), constatamos que o fiel que se depara com a Virgem e seu poder benéfico de cura e salvação, experimenta um momento de transcendência desprovido de crítica ou julgamentos. Nas cantigas, os personagens reconhecem-se na figura de Maria, expressando sentimentos sinceros que brotam da fé.

Maria é exaltada e divinizada por suas virtudes inigualáveis que demonstram sensibilidade diante das dores e dos sofrimentos dos fiéis do século XIII, que nela viam a solução de sua infelicidade terrena. Desde a Idade Média, Maria é uma personalidade religiosa feminina reconhecida que perdoa, cura e luta pelos seus fiéis seguidores.

Quanto às iluminuras que acompanham e ilustram os textos poéticos, concluímos que concretizam os fatos revelados. Muitas vezes, há mais informações nas imagens que propriamente nos textos. As expressões fisionômicas, o movimento das personagens, o cenário referente às cidades que se iniciavam na época e a presença da natureza, rios, flores e árvores acrescentam dados e reforçam a narrativa dos textos. A imagem da Virgem Maria esteve presente em todas as iluminuras analisadas, o que comprova sua divindade e a representação da fé das pessoas carentes do livramento de doenças comuns da época e da cura dos pecados para alcançar a salvação.

As cores vermelho e azul se repetem, simbolizando sempre a soberania e o poder da Igreja, bem como a santidade e a pureza de Maria, seu manto azul e sua expressão suave e serena. Texto e imagem se completam, numa relação intrínseca, conduzindo o leitor de todas as épocas a um entendimento único, profundo e completo.

## REFERÊNCIAS

- DOMÍNGUEZ, Ana Rodrigues; GAJARDO, Pilar Treviño. **Las Cantigas de Santa Maria: forma e imágenes**. Madrid: A y N ediciones, 2007.
- LAPA, Manuel Rodrigues. **Lições de literatura portuguesa – época medieval**. 8ª ed. Coimbra: Coimbra Editora Ltda., 1973.
- LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas de Afonso X a Santa Maria: antologia, tradução e comentários**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2011.
- FERREIRA, Maria Ema Tarracha. **Poesia e prosa medievais**. Lisboa: Ulisséia, 1988.
- MARTINS, Mário. **Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média**. 2ª ed. Lisboa: Edições Broteria, 1957.
- METTMAN, Walter. *In: Afonso X, O Sábio*. Cantigas de Santa Maria. Editadas por Walter Mettman. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959-1972.
- MONTEIRO DE CASTRO, Bernardo. **As Cantigas de Santa Maria: um estilo gótico na lírica ibérica medieval**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006.
- OLIVEIRA, Valdevino Soares de. **Poesia e Pintura: um diálogo em três dimensões**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- SERRANO, Matilde López. **Cantigas de Santa Maria de Alfonso X El Sabio, Rey de Castilla**. 3ª ed. Madrid: Editorial Patrimonio Nacional, 1987.
- SPINA, Segismundo. **Iniciação na Cultura Literária Medieval**. Rio de Janeiro: Grifo, 1973.

## Iluminuras

CÓDICE DE FLORENCIA. Disponível em <  
<http://warfare.totalh.net/Cantiga/FlorenziaMsBR20.htm>> Acessado a 15 de Setembro  
de 2014.



## AS CONCEPÇÕES DE AUTORIDADE E SOCIEDADE PRESENTES NO PIETISMO JUDAICO PROPOSTO PELO *SEFER HASSIDIM*

Cristiano Ferreira de Barros<sup>1</sup>

**Resumo:** Uma nova proposta surge no contexto do Judaísmo *Ashkenazi* entre a segunda metade do século XII e a primeira metade do século XIII. Ilustrado no *Sefer Hassidim*, o Pietismo que ele defende discursa sobre uma nova forma de religiosidade, um conjunto de diretrizes e práticas ascéticas e um processo penitencial ainda mais rigoroso que seus adeptos deveriam seguir. A sua realização demanda um processo de reorganização sociorreligiosa de seus adeptos em torno de uma nova autoridade comunitária, o *Hassid Hacham*, responsável pela inserção dos judeus nesse caminho austero que caracteriza a representação sociorreligiosa trazida pelo *Sefer Hassidim*.

**Palavras-Chave:** *Sefer Hassidim*; Pietismo; Judá, o *Hassid*; *Hassid Hacham*; sociedade.

**Abstract:** A new proposal starts in the context of *Ashkenazi* Judaism on the second half of the twelfth century and the first half of the thirteenth century. Illustrated in *Sefer Hassidim*, the Pietism defended refers to a new form of religiosity, a set of guidelines and ascetic practices and an even more rigorous penitential process that its followers should follow. Its realization requires a process of socio-religious reorganization of its followers around the *Hassid Hacham*, a new community authority responsible for the integration of Jews in this austere path that characterizes the socio-religious representation brought by *Sefer Hassidim*.

**Keywords:** *Sefer Hassidim*; Pietism; Judah, the *Hassid*; *Hassid Hacham*; society.

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR-UFRRJ). Membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos (PLURALITAS-UFRRJ).

Dentre as obras produzidas pelos *Hassidei Ashkenaz* (Pietistas da *Ashkenaz*),<sup>2</sup> a de maior destaque é o *Sefer Hassidim* (Livro dos Pietistas),<sup>3</sup> um apanhado de ideias e práticas das quais uma figura moralmente superior aos outros judeus deveria fazer uso. Essa figura central na formulação Pietista é o *Hassid*, um tipo ideal de judeu, empenhado em perseguir uma forma específica de conduta e salvação.

Três principais figuras se destacam entre os *Hassidei Ashkenaz*: R. Samuel, o *Hassid* (o Pietista), que viveu em Speyer por volta de meados do século XII; R. Judá b. Samuel, o *Hassid*,<sup>4</sup> principal líder dos *Hassidei Ashkenaz*. Ele viveu em Speyer onde nasceu por volta de 1150, até que em 1195 se moveu para Regensburg onde morreu cerca de 1217; por último, R. Eliezer de Worms, principal discípulo de Judá, que nasceu em Mainz cerca de 1165 e morreu em Worms em torno de 1230, onde passou a maior parte de sua vida.<sup>5</sup>

A autoria do *Sefer Hassidim* é creditada a R. Judá, mas sabe-se que R. Samuel contribuiu com o *Sefer ha-Yir'ah*, alguns parágrafos introdutórios do texto Pietista. R. Eliezer também pode ter escrito algumas passagens, mas isso é difícil ser delineado com mais precisão, sobretudo se considerarmos que seus trabalhos refletem uma mudança em relação ao programa social que prevalece no *Sefer Hassidim*, recaindo a tônica numa forma de espiritualidade que Marcus chamou de personalista (MARCUS, 1981: 109-120).

O Pietismo como forma específica de espiritualidade é caracterizado por “introspecção religiosa, responsabilidade ética e um ênfase do experiencial sobre o intelectual” (SOLOVEITCHIK, 2002: 473).<sup>6</sup> Tendo consciência da inevitável pecaminosidade a que todos estão submetidos e da fragilidade no que concerne à

<sup>2</sup> *Ashkenaz* era o nome hebraico para designar a região que hoje corresponde à Alemanha. O Judaísmo característico dessa região é chamado de *Ashkenazi*.

<sup>3</sup> São duas principais versões do *Sefer Hassidim*: a de Parma e de Bolonha. No presente trabalho, usaremos a tradução inglesa de alguns parágrafos, baseados no manuscrito de Parma, citados por Marcus em *Piety and Society* (1981). Além deles, utilizaremos uma tradução francesa parcial feita por Gourévitch (1988). Quanto à edição de Bolonha, usaremos a tradução parcial para o inglês feita por Singer (1971). A partir daqui, a abreviação utilizada será SHP para a tradução baseada no manuscrito de Parma, e SHB para a edição de Bolonha. Ambas virão acompanhadas do parágrafo correspondente.

<sup>4</sup> No que tange à grafia dos termos oriundos do hebraico, vale ressaltar que quando aparecer a abreviação *R.* ela será indicativa de Rabi; quando aparecer a abreviação *b.* ela fará referência à *ben*, que em hebraico significa “filho de”. Optamos por usar a versão transliterada dos termos de maneira “aportuguesada”. Assim, por exemplo, para *Yehuda ben Shamu'el He-Hassid*, usaremos Judá b. Samuel, o *Hassid*.

<sup>5</sup> Para dados biográficos dos *Hassidei Ashkenaz*, conferir os verbetes de Joseph Dan na *Encyclopaedia Judaica* (Hasidei Ashkenaz, Samuel ben Kalonymus he-Hasid (“The Pious), Judah ben Samuel he-Hasid, Eliezer ben Judah of Worms).

<sup>6</sup> Todas as traduções para o português são nossas.

determinação quando o indivíduo é confrontado com o instinto, o Pietismo “exige formação moral constante e fornece um programa para o discípulo vigilante” (SOLOVEITCHIK, 2002: 473).

Se olharmos atentamente para a conduta pregada no *Sefer Hassidim*, concluiremos que ela conflui para essa noção de Pietismo, embora contenha algumas ideias e práticas que extrapolam essa definição estrita. O que o diferencia o Pietismo pregado por R. Judá, o *Hassid*, de outras correntes de pensamento judaico é

em primeiro lugar, seu ascetismo severo e penitência ainda mais dura; em seguida, o seu elitismo religioso, juntamente com suas reivindicações de uma nova revelação, com sua miríade de novos preceitos; e além disso, a sua completa identificação com as crenças populares da Alemanha medieval - não apenas a crença em demônios, vampiros e lobisomens, para não falar da predestinação romântica, mas sim o amplo papel que tais noções desempenharam em recomendações religiosas (SOLOVEITCHIK, 2002: 473).

O Pietismo versado no *Sefer Hassidim* propõe um conjunto de diretrizes e obrigações que visam revelar a vontade do Criador implícita nas Escrituras. O estado necessário para tal empreendimento se efetivaria numa constante luta contra os impulsos malignos que venham desviar o *Hassid* da conduta necessária para sua realização. O inevitável desalinhamento a que todos os judeus estariam submetidos poderia ser solucionado por meio de um conjunto penitencial austero que o *Hassid* deveria viver.

A representação religiosa Pietista forjada no *Sefer Hassidim*, contudo, só pode ser entendida se pensada dentro de um horizonte social. R. Judá, o *Hassid*, não pretendia com suas ideias produzir condições para a vida de um judeu perfeito apenas. Suas concepções apontam para a necessidade de se reorganizar aquela sociedade por meio da materialização dos valores do Pietismo nas diversas esferas da vida judaica em torno dos adeptos das ideias defendidas no *Sefer Hassidim*. Esse processo toma forma, como veremos, no afastamento que judeus *Hassidim* deveriam manter dos demais judeus dentro das comunidades onde viviam.

A condução dos judeus que querem tornar-se Pietistas por entre o caminho individual e coletivo necessário se dá pela sua orientação e iniciação conduzida por uma nova figura que surge no *Sefer Hassidim*, a do *Hassid Hacham*, o sábio *Hassid*, guia espiritual e líder comunitário dos judeus Pietistas. O objetivo do presente texto é mostrar a centralidade do papel dessa nova figura de autoridade dos *Hassidim* na efetivação da proposta de reorganização sociorreligiosa de R. Judá, o *Hassid*, e analisar os conflitos entre os *Hassidim*, em torno de sua figura de autoridade religiosa, e a sociedade judaica mais ampla ao seu redor.

A orientação sociorreligiosa do *Sefer Hassidim* é tecida a partir da referência a textos tradicionais dentro do Judaísmo. A admoestação quanto ao dever em amar ao próximo como a si mesmo (Levítico 19:17) e o ditado rabínico “todo Israel é responsável um pelo outro”, são referências encontradas no *Sefer Hassidim* quando ele afirma a responsabilidade mútua que deve haver entre os judeus (MARCUS, 1981: 55).<sup>7</sup> Tal aspecto ancora-se na importância da perspectiva da responsabilidade em seu fundamento sociorreligioso. É a partir daí que R. Judá, o *Hassid*, desenvolverá sua ideia concernente à postura dos *Hassidim* frente à sociedade que o rodeia.

Para R. Judá, caso não houvesse uma responsabilidade mútua, “ninguém iria refrear os pecadores” e isso resultaria que “o mundo inteiro se tornaria perverso (*reshaim*)”.<sup>8</sup> A convivência com os *reshaim* traria resultados funestos, pois mesmo o justo não imitando os erros que eles cometem, de qualquer forma seria destruído, por isso se alguém “protestou contra o perverso e não teve resultados, deve-se manter longe dele” (SHP 116, 1981: 56).

A necessidade de lutar contra o mal e contra seus difusores seria então movida pelos perigos que os não Pietistas poderiam representar para o povo de Israel, e possibilita no *Sefer Hassidim* esse desejo de responsabilidade mútua entre os judeus. Mesmo que somente alguns poucos tivessem cometidos erros perante a lei judaica, a exemplo da idolatria, em pouco tempo estes teriam levado o justo a pecar, “mas os justos não podem influenciar os perversos” (a se tornar justos). É por isso que todos os judeus são responsáveis uns pelos outros, de modo a restringir as ações dos pecadores” (SHP 1273, 1988: 117).

<sup>7</sup> Para o ditado rabínico Cf. B. Sanhedrin 24b e B. Shavu'ot 39a.

<sup>8</sup> Do singular *rashá*, *reshaim* é a forma flexionada para o plural.

Alguns termos são empregados para especificar as diferenças entre os “bons” e os “maus” judeus. Uma pessoa não deve viver onde pessoas violentas (*perizim*) comem e bebem (SHP 57, 1981: 60). Geralmente esses termos apontam explicitamente uma antinomia. Os homens bons (*tovim*) e justos (*tzaddiqim*) não devem sentar próximo de alguém que está bebendo vinho, ou seja, um não cumpridor de determinado mandamento da Torá e por isso perverso (*reshaim*) (SHP 60, 1981: 95).

Na interpretação de Soloveitchik, a definição *reshaim* no contexto do *Sefer Hassidim* é aplicada a indivíduos tidos como imorais e violentos (SOLOVEITCHIK, 1976: 330). O termo refere-se ainda aos indivíduos considerados briguentos, arrogantes e mesquinhos (SOLOVEITCHIK, 1976: 334). Contudo, além dos desviantes em relação aos mandamentos da Torá, o termo se estende a rabinos estudiosos que escreviam poemas litúrgicos, às vezes um estudioso que fazia contribuições “ao pensamento haláchico, e, não surpreendentemente, se senta nos tribunais ou, ao menos fazia contribuições aos problemas religiosos” (SOLOVEITCHIK, 1976: 332). Para Soloveitchik, *rashá* é uma caracterização concedida pelo *Sefer Hassidim* a todos aqueles que negavam a nova revelação trazida pelos Pietistas (SOLOVEITCHIK, 1976: 334), o que o levou a concluir que o *Sefer Hassidim* não contém um programa reformista para melhoria da sociedade dos males econômicos e sociais e o termo *reshá* refere-se ao desvio religioso, sobretudo, e não ao social (MARCUS, 1981: 61).

No contexto comunitário que surge o *Sefer Hassidim* e sua definição de *reshaim* aplicada à figura de autoridade rabínica não adepta ao Pietismo, é associado aos sábios talmúdicos um profundo conhecimento da Torá, uma vivência cotidiana onde os demais membros daquela coletividade pudessem visualizar a materialidade desse conhecimento e preocupação em servir a comunidade e instruí-la, orientado exclusivamente pelo senso de dever, não visando reconhecimento público ou benefício material (BEN-SASSON, 1976: 458).

Tais atribuições também aparecem regendo a figura do *Hassid*. Apesar da representação simbólica do *Hassid* não se encerrar em uma figura de liderança e sua possibilidade de realização ser estendida a qualquer judeu que deseja aderir aos pressupostos e práticas que o caracteriza, ela também faz referência a uma forma de autoridade comunitária que deve perseguir valores como “devoção, humildade e temor a Deus” (SHB 1, 1971: 3).

A importância do entendimento e da instrução é algo enfatizado pelo *Hassid*, que exorta a todos aqueles que temem o Criador a “ensinarem seus filhos, ou a estudantes e a Todo Israel como procederem para seguir a vontade do Criador, fazer Seu nome ser louvado e Sua fama exaltada” (SHB 1, 1971: 3). Sendo assim, a instrução na Lei e no seu entendimento para a vida cotidiana não aparece somente regido pela obrigação de andar segundo os mandamentos, mas também pela responsabilidade inerente a cada um quanto aos demais no convívio comunitário. Conhecer a correta forma de agir diante das mais diversas situações da vida é também responsabilizar-se pela conduta de toda a comunidade e ajudá-los a viver em retidão: “Aquele que tem oportunidade de repreender qualquer israelita relativo a um comando positivo ou negativo e não o fizer é punido por todas (transgressões)” que deveria ter coagido nele (SHB 5, 1971: 4).

Ao mesmo passo que seria cabal o entendimento e a instrução para a conduta social e para a contribuição em ajudar os outros a manterem-se no caminho correto, é advertido como inapropriado agir impulsionado por raiva, por desejo de causar constrangimento ou em busca de mérito (SHB 5, 1971: 4).

Apesar desse alinhamento com os valores típicos do pensamento rabínico, a fonte de autoridade que o *Sefer Hassidim* propõe não se limita a essas características. Todos os valores e práticas religiosas que abordamos até aqui sintetizam um conhecimento que não rompe com o conhecimento rabínico, mas deve ir além dele, pois a vontade do Criador não teria sido exposta em sua completude nas Escrituras e o saber rabínico baseou sua interpretação nas possibilidades explícitas da Lei.

A punição se torna um tema central enquanto circunscrito na crítica feita à liderança rabínica presente no texto, para o qual os castigos incidem sobre os judeus pois as autoridades comunais não punem corretamente os erros dos “maus judeus”, já que a “justiça é violada com a impunidade” e por isso é melhor que os *Hassidim* não participem disso (SHP 1295, 1988: 148). Mas se são os pecados dos “maus judeus” o caminho que conduz a essas punições, sobre a sociedade recai as consequências desse erro, sobretudo porque pessoas não repreendem adequadamente aqueles que violam as punições disciplinares:

A maioria das perseguições se abatem sobre a comunidade porque não impõe uma punição pesada aos violadores do herem.<sup>9</sup> Deus reúne todas as infrações do herem e, finalmente, traz perseguição e todos são mortos (SHP 1386, 1988: 147).

R. Judá, o *Hassid*, aproxima a esse grupo autoridades rabínicas que segundo o *Sefer Hassidim* não puniriam adequadamente tais transgressões e seriam os culpados por perseguições e sofrimentos a que os judeus dessas comunidades seriam submetidos. Em uma situação que demande a intervenção de uma autoridade da comunidade e tanto um justo e um perverso forem esclarecidos na Torá, mesmo que o considerado perverso seja mais erudito e intelectualmente astuto, o tido como justo deveria julgar o caso:

Se há, em uma cidade, os justos e os ímpios, ambos versados na Torá, são os justos que deverão sentar-se no tribunal, e não os outros, mesmo que eles sejam mais refinados. E se se percebe que são ímpios que são os mais sábios, e que com este conhecimento, eles podem julgar de forma mais justa, eu vou responder o contrário, que eles perverterão o direito. Eles refinarão para contradizer a verdade e enganarão os justos (SHP 1375, 1988: 93).

Esse fator parece ter sido negligenciado por Soloveitchik ao considerar o caráter apenas religioso da crítica presente no *Sefer Hassidim*, pois como podemos perceber na admoestação a lideranças rabínicas que apresentamos acima, formas específicas de falha no comportamento dessas autoridades também eram apontadas no *Sefer Hassidim* (MARCUS, 1981: 64), e não apenas sua não aceitação dos ideais propostos pelo Pietismo por parte desses líderes comunitários como sustentado por Soloveitchik.<sup>10</sup>

Essa crítica a figuras de autoridade rabínica aponta para resignificação dos valores judaicos e para uma leitura específica feita pelo *Sefer Hassidim* no que diz respeito à situação da liderança rabínica nas comunidades judaicas onde a produção intelectual de R. Judá, o *Hassid*, foi engendrada, e funciona como indício que nos

<sup>9</sup> Refere-se à excomunhão, a mais alta punição disciplinar.

<sup>10</sup> “‘perverso’ para a mentalidade Hassídica significava, então, não somente homens violentos e imorais, mas também estudiosos, poetas e homens de qualidade que levavam menos tempo recitando os salmos que os *Hassidim* consideravam apropriados, ou de alguma forma estavam aquém dos padrões novos e determinados” (SOLOVEITCHIK, 1976: 333).

possibilita perceber um viés de crítica social em relação às figuras de autoridade ressaltadas no texto Pietista que aqui analisamos.

Se nos atentarmos às maneiras que esses “maus judeus” são apresentados, perceberemos que a definição de *reshaim* aparece como substantivo, como definição de um grupo específico, não apenas como uma adjetivação que acompanha o substantivo “judeu”. O *Sefer Hassidim* alinha a esse tipo de judeu todos que não seguem o Pietismo, sejam eles sábios talmúdicos que são cheios de erudição, mas deficientes no Pietismo, autores de poemas litúrgicos, do mesmo modo que supostos estupradores, assassinos, os que não respeitam os direitos comunitários e não pagam as taxas devidas (MARCUS, 1981: 62). Como aponta Marcus, esse tipo de caracterização dos judeus não Pietistas, diferente do que pensava Soloveitchik, carregava um viés de crítica social, econômica e política, já que no *Sefer Hassidim* a exploração social e econômica era denunciada, assim como o desvio sexual e o não cumprimento da lei (MARCUS, 1981: 64). Segundo o autor, “a política social é incluída numa visão religiosa de mundo: em outro lugar, Judá compara lucro econômico com a ‘violência’ que antecipou o Dilúvio” (MARCUS, 1981: 63).

A crítica aqui não é direcionada apenas àqueles que teriam cometido desvio aos olhos da Lei judaica, ou aos sábios talmúdicos que não teriam aderido aos imperativos Pietistas e que teriam cometido atos incorretos em sua posição de autoridade. Ela incide sobre qualquer judeu que não segue a vontade do criador em sua completude, vontade essa que, uma vez revelada no Sinai, conteria uma parte implícita e não entregue em detalhes precisos. É com base nessas ideias que R. Judá, o *Hassid*, pauta suas críticas e não diferencia sábios rabínicos que possuíam um conhecimento talmúdico daqueles que ele acusava pelo suposto erro de não impor penas necessárias aos que não seguiam determinadas diretrizes da Lei judaica, assim como os igualava aos infratores de diversos tipos sob o mesmo título de *reshaim*.

Em contrapartida a esses estudiosos que não julgam corretamente os pecadores e que são, segundo R. Judá, o *Hassid*, responsáveis pelo sofrimento imposto aos judeus, surge a figura do *Hassid Hacham*, líder e mentor espiritual dos *Hassidim*.

O *Hassid Hacham* seria um sábio instruído na Lei, mas se diferenciaria dos demais sábios que se restringem à rigorosa investigação do *Talmud*. Ele deve ser um profundo conhecedor talmúdico e uma autoridade rabínica, mas se particulariza por sua

capacidade de interpretar a vontade do Criador e transmiti-la aos que desejam viver esse Pietismo. Ele deve desenvolver atitudes virtuosas que o possibilitem perseguir o conteúdo implícito das Escrituras e com isso guiar os *Hassidim* nesse caminho:

Há um Hassid que é instruído (Hacham) na Torá, e também há um Hassid que persegue a vontade do Criador, mas, ao contrário do Hassid Hacham não comete muitos atos virtuosos. O primeiro faz muito bem, porque ele recebeu (instrução) de seu professor; este último não faz muitas coisas virtuosas [...] e ele não está suficientemente instruído (Hacham) para descobrir isso por si mesmo (SHP, 1981: 72).

Como podemos verificar a partir da citação acima, há um *Hassid* que deseja adentrar no caminho que propicie desvendar a vontade do Criador, mas não conhece os meios necessários para alinhar-se a essa busca. Além disso, não é instruído o bastante para descobrir por si mesmo. Ele difere de outra figura citada no mesmo trecho do *Sefer Hassidim*, o *Hassid* que é instruído, o *Hassid Hacham*, possuidor do conhecimento necessário para cumprir com as atitudes corretas em prol da realização da vontade do Criador. Esse sábio deve ser o guia espiritual e condutor dos *Hassidim*. É nesse sentido que o *Sefer Hassidim* adverte que “uma pessoa não deveria ponderar constantemente sobre seu Criador. Se ele tem qualquer pergunta sobre o Criador, ele deve contar ao Sábio, que é familiar ao conhecimento do Criador” (SHP 1328, 1981: 164).

Irvin Augus corretamente afirmou que o autor do *Sefer Hassidim* usou o termo *Hacham* como veículo para sua própria ideia do que seja a Piedade genuína. Para ele, o Sábio *Hassid* adquire um profundo entendimento dos “caminhos do senhor” através de uma devoção dedicada ao estudo da literatura rabínica e da orientação de um sábio professor (AUGUS, 1970: 58). Ele com isso alcança um conhecimento do Judaísmo em um alto nível de compreensão e por isso é hábil em resolver qualquer problema acerca da lei e da religião (AUGUS, 1970: 56). Contudo, Augus não se atentou para aquilo que particulariza a figura de liderança proposta no *Sefer Hassidim*. Ele reafirma em suas características a do *Talmide Hacham*, o sábio rabínico conhecedor da Lei (SOLOVEITCHIK, 1976: 346), mas não se limita a isso. Como nos diz o *Sefer Hassidim*,

uma pessoa não deve consultar uma pessoa instruída (*Hacham*) que não é um *Hassid*, porque se ele ensina belas lições, ele não as coloca em prática. Ele deve consultar um *Hacham* que é *Hassid* que escrupulosamente observa todos os mandamentos (SHP 1942, 1988: 118).

Mesmo um sábio tendo grande potencial para interpretar a tradição rabínica, uma pessoa que deseja aprender não deveria consultá-lo “se não é um *Hassid*”. Ele deveria consultar o *Hassid Hacham*, o Sábio Pietista, que teria sido inserido no conhecimento e práticas corretas para o empreendimento de perseguir a vontade do Criador, e por isso “escrupulosamente observa todos os mandamentos”, diferente dos sábios talmúdicos que não teriam recebido essa tradição esotericamente. Tendo tal perspectiva em vista, o que singulariza o sábio *Hassid* dos demais seria o seu potencial de entendimento da vontade do Criador que o habilita como liderança espiritual para os adeptos das ideias proferidas no *Sefer Hassidim* e os direciona nesse caminho. O *Hacham* como figura central no contexto Pietista é aquele que tem atribuição de ajudar o judeu no processo de transição para tornar-se *Hassid* e com isso efetivar seu afastamento dos judeus não Pietistas. Ele é o centro da vida comunitária Pietista e o canal para quem quer aprender a mais alta autoridade da vontade do Criador (MARCUS, 1981: 73).

O primeiro passo é aceitar sua condição desviante e confessar seus pecados para o Sábio *Hassid*. Marcus assevera que esse processo de transição que começa com a confissão ao Sábio, significa mais que um processo de decisão interna. A transformação necessária para tornar-se um *Hassid* é um ato social, uma vez que se separa de um grupo em um caminho que o possibilita viver com outros, por meio de sua aproximação com o Sábio (MARCUS, 1981: 77), delineando categoricamente a proposta social de separação dos judeus adeptos aos valores e práticas do Pietismo dos demais judeus. Quando um judeu não Pietista procura o Sábio e aceita esse processo, ele

experimenta as consequências sociais dolorosas de deixar seus companheiros não Pietistas judeus que agora se ressentem de sua adoção (dessas práticas) [...] e que submetem-no ao ridículo e à humilhação. A vergonha das experiências iniciantes de ex-associados é parte do processo de transição através do qual os não Pietistas devem passar para "tornar-se um Pietista”.

Essa transição, lembramos, é "tão difícil como a morte", porque os não Pietistas o ridicularizam (MARCUS, 1981: 78).

A morte simbólica a que o iniciado no Pietismo deve vivenciar está no cerne desse processo de reparação. Ao penitente é aconselhado tornar público seu pecado e se submeter ao que as pessoas irão falar, pois isso é “bom para que se redima nesse mundo e a vergonha derrame seu sangue e remova seu pecado” (SHP 39, 1981: 79).

O processo de transição vivido pelo penitente não se esgota na confissão do pecado. É preciso haver a contrição completa por parte do penitente e sua demonstração para o Sábio *Hassid*. Esse estágio é pré-requisito para que o penitente possa chegar às penitências adicionais que o *Hassid Hacham* lhe prescreverá. Um exemplo dado pelo *Sefer Hassidim* refere-se ao desvio sexual. Quando for perguntado ao penitente se ele está seguro de sua contrição e ele disser “sim”, ele terá que “se manter distante daquela mulher. Nem mesmo olhar para ela ou falar com ela por um ano”. Prossegue o Sábio: “Se você fizer isso [...] eu então darei a você penitências com as quais se elimina o pecado” (SHP 43, 1981: 49).

Uma vez que o Sábio *Hassid* estiver convencido da contrição, ele poderá prescrever penitências relativas ao pecado cometido. No caso de um penitente que teve relações sexuais com uma mulher ou serva cristã, o *Sefer Hassidim* recomenda:

Se ele fez isso uma vez sequer, ele deve jejuar por três dias consecutivos, noite e dia, não comer durante o dia nem durante a noite, por três anos. Se ele preferir três vezes, por três dias e noites, no mesmo ano, é o suficiente” (SHP 19, 1981: 79).

Com a prescrição das penitências e sua prática em andamento, o aspirante já passaria a ser tratado como um *Hassid*. As palavras do *Sefer Hassidim* ressaltam a grande dificuldade suscitada por esse processo de iniciação e deposita em tal dificuldade o mérito para a continuidade do Pietismo na vida daquele que a ele adere. Segundo palavras de R. Judá, o *Hassid*, “assim como uma pessoa é iniciada no Pietismo com dificuldade, por isso é cada vez mais difícil para ele parar por causa da vergonha” (SHP 982, 1981: 79).

Tendo em vista o processo de inserção de um judeu à vida Pietista e a separação que os *Hassidim* necessitariam manter em relação à sociedade não adepta de seus valores, o *Sefer Hassidim* apresenta uma suposta situação onde o Pietismo estaria no controle da sociedade (SHP 1382, 1981: 89), e ali teria ocorrido a tentativa de imposição de sua concepção (SHP 1344, 1981: 89). Tendo falhado a tentativa de expandir os padrões comportamentais aliados à autoridade da vontade do Criador por entre a comunidade, a saída encontrada teria sido estabelecer suas próprias comunidades livres da influência dos não Pietistas (SOLOVEITCHIK, 1976: 336). Como podemos ver no *Sefer Hassidim*,

em determinados locais, Pietistas tinham líderes reunidos por si mesmos. Um dos anciãos disse: quão bom é se casar com não Pietistas e nossos filhos acabarem seguindo caminhos não Pietistas? vamos decretar que a menos que a maioria dos sábios concordem que uma pessoa é boa - ninguém pode - casar sua filha com alguém de fora da cidade, mesmo se ele mudar-se para cá, pois ele pode arruinar o resto de nós. O mesmo para uma mulher de fora da cidade. Só se os sábios disserem que ela é adequada, ela pode se estabelecer aqui. Embora os sábios não quisessem revogar, eles foram pressionados até que finalmente concordaram. Essa geração casou seus filhos com os forasteiros que então se estabeleceram com eles e arruinaram a cidade por conta de seus pecados, mentiras e modos não Pietistas (SHP 1301, 1981: 91).

Apesar da referência a uma comunidade Pietista, a maioria das situações relatadas no *Sefer Hassidim* apresenta os Pietistas vivendo no mesmo contexto dos não Pietistas e sem ter controle sobre a autoridade local. Diante de tais situações, há uma tentativa clara de evitar ao máximo manter a influência dos não seguidores do Pietismo. Em nossa concepção, é aí que se estabelece a centralidade da proposta social do *Sefer Hassidim*. As críticas feitas a esses “maus judeus”, contempladas em seu aspecto religioso, de exploração econômica ou social, por exemplo, são fatores que delineiam a maneira de entender o mundo por parte do *Hassid* e colocam o *Hassid Hacham* como eixo condutor nesse processo de separação. Independente se no controle da comunidade, em uma comunidade exclusivamente Pietista ou vivendo como minoria no ambiente não

Pietista, O *Hacham* assumiria um papel central na vida do judeu *Hassid*, conduzindo em umas situações e orientando noutras, como mostramos acima, e seria responsável pela efetivação desse processo que chamamos de reorganização sociorreligiosa dos judeus *Hassidim*, um conjunto de ideias e práticas que devem ser vivenciadas com o mínimo possível de contato com os considerados *reshaim*.

Sendo assim, o *Sefer Hassidim* propõe formas específicas de agir quanto a esses chamados “maus judeus”. Não só os erros por eles cometidos deveriam ser evitados pelos Pietistas, mas também o contato com eles.

O perigo de influência dos não seguidores do Pietismo é alertado já em relação à infância. A troca de local de moradia é sugerida quando esse risco de influência for grande, sobretudo em casos de a criança estar sem a proximidade de outros de sua idade (SHP 1484, 1981: 95).

O casamento é outro caso que nos alertou sobre a maneira que o *Sefer Hassidim* opera com a separação dos não *Hassidim* e sobre o comportamento adequado do *Hassid* quanto a eles. O *Sefer Hassidim* informa que os *Hassidim* buscavam resguardar suas filhas dos não adeptos do Pietismo, encontrando pretendentes a casamento dentro desse seu grupo. Na formulação do *Sefer Hassidim*, era preferível o *Hassid* se casar com um convertido ao Judaísmo que era adepto do Pietismo do que um judeu que não o era (SHP 1382, 1981: 89).

Assim como a infância e o casamento, também é articulada a essa crítica social o afastamento que os *Hassidim* deveriam manter dos *reshaim* no tocante à morte e ao enterro. Uma situação ilustrativa descreve o caso de um *Hassid* que foi enterrado próximo a um não seguidor do Pietismo. O primeiro teria aparecido no sonho de habitantes da cidade para avisar que aquilo o prejudicava. Tendo isso acontecido, uma partição de pedra foi posta separando as sepulturas e o homem não mais voltou a aparecer nos sonhos daqueles judeus (SHP 266, 1981: 95).

Para Soloveitchik, o aparecimento desses novos ideais de personalidade e padrões de conduta que a tradição judaica ainda não conhecia evocava sentimentos de antagonismo e de desprezo naqueles em que o novo movimento não encontrava simpatia. A nova figura do *Hassid*, que baixou os olhos para a passagem de mulheres, que falava pouco das coisas do mundo, que evitou todo tipo de recreação e convívio social elementar, e expôs as minúcias da vontade recém-descoberta de Deus, era alvo de

uma inevitável caricatura. Os adeptos do Pietismo logo aprenderam a associar o seu modo de vida à condescendência frente à humilhação, proclamando a capacidade de persistir na vontade de Deus, apesar de desprezo e zombaria, como sua pedra angular (SOLOVEITCHIK, 1976: 329).

Marcus acredita que esse máximo afastamento requerido do *Hassid* quando habitando dentro da comunidade judaica onde suas lideranças não eram adeptas do Pietismo, ocorreria diante do insucesso do estabelecimento do *Hassid Hacham* como figura central da comunidade judaica e de organização social ao seu redor. Malogrando a tentativa de impor a toda comunidade sua concepção ou de estabelecer uma comunidade Pietista separada, vivendo segundo seus próprios preceitos, teria restado aos Pietistas viver o mais afastados o possível dentro da comunidade, isolando a si mesmos o máximo que conseguissem, com vistas a evitar a influência dos demais judeus que não eram *Hassidim* (MARCUS, 1981: 87).

As ideias sociorreligiosas presentes no *Sefer Hassidim* e a maneira que tais ideias representam os seus adeptos frente aos judeus não *Hassidim* nos levam a crer na possibilidade de conflitos entre esses dois grupos de membros daquelas comunidades. Porém, segundo nossa análise, apesar de R. Judá, o *Hassid*, pregar uma separação social por parte dos *Hassidim* e conceber uma autoridade sociorreligiosa em alguns pontos diferente dos sábios rabínicos, não achamos indícios suficientes que nos levem a defender essa brusca separação que é afirmada no *Sefer Hassidim*.

Não são conhecidas referências externas ao *Sefer Hassidim* que façam menção a qualquer comunidade hassídica, separada dos demais judeus, vivendo segundo seus próprios preceitos. Os círculos de sábios rabínicos que seguiram alguns aspectos propostos pelo pensamento de caráter sectário do *Sefer Hassidim* residiam próximos onde R. Judá estava estabelecido, ou seja, primeiramente em Speyer e depois em Regensburg, mas não chegavam a fazer parte de uma comunidade hassídica específica e separada (KANARFOGEL, 2000: 25). Alguns desses seguidores foram membros da própria família Kalonymus, da qual R. Judá também descendia (KANARFOGEL, 2000: 26). Incidências das ideias dos *Hassidei Ashkenaz* também foram encontradas em

algumas obras Tosafistas<sup>11</sup> do norte da França no século XIII (KANARFOGEL, 2000: 26).

Acreditamos plausível a possibilidade de terem havido conflitos entre os aderentes dessa postura “sectária” e outros judeus que não seguiam as práticas características do Pietismo, mas pelos documentos históricos que conhecemos atualmente sobre tal questão, não é possível falar de algo parecido como uma “comunidade Pietista” *stricto sensu*, com a organização de todas as esperas da vida judaica feitas por *Hassidim*. Por isso, em nossa opinião, o constante perigo que a convivência com o demais judeus supostamente os colocaria, gerou estratégias de convivência para evitar tal influência, materializada na separação que deveriam manter ao longo da vida cotidiana e tal reorganização estaria no cerne do caráter social contido no *Sefer Hassidim*.

“Comunidade” Pietista, como figura no *Sefer Hassidim*, estaria mais em consonância à ideia de comunidade ideológica, uma sociedade desestruturada, um conjunto de indivíduos que se submetem juntos a autoridades e rituais que dão senso de unidade (ALEXANDER-FRIEZER, 1991: 11).<sup>12</sup> No entanto, acreditamos que essa organização social tenha ocorrido apenas internamente a comunidades estruturadas e organizadas com bases não Pietistas e não externamente a elas, isoladas por completo da sociedade judaica mais ampla como o *Sefer Hassidim* afirma em alguns pontos. Esse sentimento “comunitário” está presente no afastamento exigido do *Hassid* internamente à comunidade judaica como um todo, em torno da nova figura de autoridade versada na vontade do Criador e responsável por encaminhar os *Hassidim* nessa nova fonte de autoridade. Porém, outras formas de organização comunitária que o livro Pietista apresenta teriam função de demarcar espaços de atuação possíveis para os adeptos do Pietismo e representaria algo mais ligado àquilo que a interpretação de R. Judá, o *Hassid*, gostaria que ocorresse acerca da posição que o Pietismo ocuparia a partir do surgimento das ideias presentes no *Sefer Hassidim*, do que a situações realmente vividas

---

<sup>11</sup> *Tosafot* (adições, acréscimos) são comentários do texto talmúdico. As concepções dos *Tosafot* e suas compilações, apesar da dificuldade de precisar seu desenvolvimento literário e histórico, estão ligadas aos métodos de estudo de comunidades judaicas da regiões ashkenazitas e do norte da França durante os séculos XII ao XIV. Suas origens remetem aos alunos e descendentes de Rashi (R. Salomão b. Isaac – 1040-1105), que expandiram, elaboraram e desenvolveram seus comentários sobre o *Talmud*. Esse método de estudo produziu novas conclusões e deduções haláchicas que se tornaram elas próprias assunto de questionamentos para *Tosafot* posteriores (TA-SHMA, 2007: 67).

<sup>12</sup> A referência usada pela autora para esta interpretação é o conceito de *communitas* de Victor Turner (TURNER, 1974: 116-159).

pelo pequeno círculo de adeptos do Pietismo pregado por R. Judá, o *Hassid*, nas comunidades judaicas em questão.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER-FRIEZER, Tamar. **The Pious Sinner: Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative**. Tübingen: Mohr, 1991.
- AUGUS, Irving A. **The Use of the Term Hacham by the Author of the Sefer Hassidim, and Its Historical Implications**. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 61, n. 1, p. 54-62, 1970.
- BEN-SASSON, Hayim Hillel. **A History of the Jewish People**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- DAN, Joseph. Eliezer ben Judah of Worms. *In*: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 6, 2007. p. 303-305.
- \_\_\_\_\_. Hasidei Ashkenaz. *In*: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v.8, 2007. p. 386-389.
- \_\_\_\_\_. Judah ben Samuel he-Hasid. *In*: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 11, 2007. p. 490-491.
- \_\_\_\_\_. Samuel ben Kalonymus he-Hasid ("The Pious"). *In*: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 17, 2007. p. 771.
- GOURÉVITCH, Édouard. **Sefer Hassidim: le guide des Hassidim**. Paris: les éditions du Cerf, 1988.
- MARCUS, Ivan G. **Piety and Society: the Jewish Pietists of Medieval Germany**. Leiden: E.J.Brill, 1981.
- SINGER, Sholom Alchanan. **Medieval Jewish Mysticism: Book of the Pious**. Illinois: Whitehall, 1971.
- SOLOVEITCHIK, Haym. **Three Themes in the Sefer Hassidim**. *AJS Review*, New York, v. 1, p. 311-357, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Piety, Pietism and German Pietism: Sefer Haisidim I and the influence of Hasidei Ashkenaz**. *Jewish Queterly Review*, Philadelphia, v. 92, n. 3/4, p. 455-493, 2002.

TA-SHMA, Israel Moses. Tosafot. *In*: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.).  
**Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 20, 2007. p. 67-70.

TURNER, Victor. **O processo Ritual**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.



## **BATALHAS DE PLUMAS: DOS CONFLITOS NO REINO E DAS CONTENDAS ENTRE OS NOBRES CASTELHANOS (SÉCULO XV)**

Danielle Oliveira Mércuri<sup>1</sup>

**Resumo:** Propomos nesse artigo mapear a produção discursiva castelhana quatrocentista que ajudou a elaborar os modelos e os valores entendidos como próprios da nobreza. Dito de outro modo, temos o fito de indagar em que medida as tensões que marcaram os jogos de poder entre os nobres castelhanos, durante o reinado de Juan II (1405-1454), levaram à tona questões sobre: em que se amparava o valor da nobreza, de que forma ela poderia ser alcançada, como poderia ser mantida e quem ou o que poderia concedê-la. Partimos, dessa forma, de como os tratadistas Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Diego de Valera e Juan Rodriguez Del Padrón buscaram pensar a relação entre armas e letras, bem como a defesa das virtuosas mulheres na composição do perfil do nobre.

**Palavras-chave:** Nobreza; Castela; Armas; Letras; Mulheres.

**Resumen:** Proponemos en ese artículo analizar la producción discursiva castellana cuatrocentista que ayudo en la elaboración de los modelos y valores entendidos como propios de la nobleza. Dicho de otro modo, tenemos el objetivo de indagar en qué medida las tensiones que marcaron los juegos de poder entre los nobles castellanos, durante el reinado de Juan II (1405-1454), llevaron a la superficie cuestiones sobre: en qué se sujetaba el valor de la nobleza, de qué forma ella podría ser lograda, cómo podría ser mantenida y quién o qué podría concederla. Partimos, así, de cómo los tratadistas Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Diego de Valera e Juan Rodríguez Del Padrón buscaron pensar la relación entre las armas y las letras, bien como la defensa de las virtuosas mujeres en la composición del perfil del noble.

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-graduação de História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. UNESP- Franca. Com período sanduíche na Universidad de Salamanca. (Espanha). Bolsista FAPESP. E-mail: dani\_mercuri@yahoo.com.br.

**Palabras-clave:** Nobleza; Castilla; Armas; Letras; Mujeres.

A composição da *Crónica de Juan II* por diferentes cronistas, encarregados dessa tarefa pelos grupos nobiliárquicos que disputaram o reino após a morte de Enrique III, é um indicativo das contendas que, ora foram travadas entre os regentes Fernando de Antequera e Catarina de Lancaster (durante da menoridade de Juan II), ora entre Juan II (com o apoio, e porque não dizer, transmissão de poderes ao condestável Álvaro de Luna) e os seus primos aragoneses, que ambicionavam o poder em Castela (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2003: 156). Dito de outro modo, a maneira como a crônica foi elaborada e refundida por vários escritores – a saber: a primeira parte, que relata de 1406 a 1420, foi realizada por Alvar García de Santa Maria, já a segunda parte, que relata de 1420 a 1454, não se sabe ao certo até que ponto foi escrita por Alvar García de Santa Maria, refundida por Fernán Perez de Guzmán, emendada por Fernand Díaz de Toledo e revisada por Galíndez de Carvajal – indica a necessidade que houve de recontar a história desse reinado. Tal falta de unidade foi sintoma também das tensões que haviam marcado os jogos de poder entre os nobres do período, pois, num primeiro momento, a morte do regente do reino castelhano, Fernando de Antequera, e a concessão de poder aos seus filhos, os infantes aragoneses<sup>2</sup> – Enrique, Juan e Sancho (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2003: 166)–, tinha feito com que grande parte da nobreza castelhana se alinhasse a esses, assim como outra parte dela se colocasse favorável ao sucessor legítimo do reino castelhano, Juan II (1405-1454). Após a neutralização dos grupos aragoneses, as disputas entre os grupos nobiliárquicos castelhanos foram marcadas pela defesa ou pelo repúdio à autoridade exercida pelo condestável do rei, Álvaro de Luna (1388-1443), já que a autoridade do condestável se sobrepunha muitas vezes àquela que se acreditava caber só ao soberano (VADEÓN BARUQUE, 2001: 126). Daí a necessidade de contar e recontar essa história segundo os vaivéns das forças em contenda pelo reino, ou mesmo segundo os valores sobre os quais se amparavam

---

<sup>2</sup> Embora a regência de Fernando tenha sido marcada pela fidelidade ao seu sobrinho e pelo empenho na guerra contra o infiel, houve o incremento dos bens de sua linhagem, assim como a extensão de seus poderes aos seus filhos: Alfonso, Juan, Enrique, Pedro, Sancho, Maria e Leonor. Foram notórios os esforços de Fernando de Antequera na tentativa de conseguir que seus filhos liderassem as ordens militares do reino, assim como fosse mencionada a honra cavaleiresca deles. Se Alfonso, o primogênito, com a ascensão de seu pai ao reino de Aragão, perdeu os senhorios castelhanos, visto que era o sucessor ao reino aragonês, Juan, duque de Peñafiel, conde de Mayorca e senhor de Lara, seguia com seus senhorios. Já Enrique era conde de Albuquerque e mestre da ordem de Santiago, Sancho morreu precocemente e Pedro era ainda muito novo.

essas forças. Tais disputas teriam permitido, assim, tanto a recuperação dos valores da velha aristocracia castelhana, que sob a figura de Antequera e de seus filhos representavam o valor das armas e da guerra de reconquista contra os muçulmanos (PÉREZ DE GUZMÁN, 1941: 24), como o apreço à cortesia e às novidades livrescas que a corte de Juan II fomentava (VELEIZ SAINZ, 2013: 38). Tendo isso em conta, pode-se supor que, ao longo do reinado de Juan II, não houve somente disputas entre os reinos peninsulares de Aragão e Castela, ou entre os grupos políticos e linhagens partidários de um e de outro reino, ou da figura política que os representavam, mas sobretudo, entre modelos de condutas e valores da nobreza (GÓMEZ REDONDO, 2002: 2217).

Outro relato sobre esses mesmos conflitos nos é apresentado também por Fernán Perez de Guzmán (1376-1460), em *Generaciones y Semblanzas*, ao compor a trajetória das grandes linhagens do reino castelhano, através da rememoração do percurso de vida de alguns homens ilustres. Nesse registro memorial, o nobre não deixou de enfatizar que as causas principais dos “danos de Espanha” haviam sido “a remissão e negligente condição do rei e a ambição excessiva do condestável”, além da “grande cobiça dos cavaleiros”, que, segundo ele, tinham deixado de lado a “consciência e o amor à pátria” para “acrescentar seus estados e rendas”. Assim, conforme destaca Perez de Guzmán, esses nobres cobiçosos teriam “tido prazer em ter o rei por todo tempo turvado e desordenado”, bem como se moviam “contra o condestável, dizendo ao rei que ele o teria enganado”, atitudes que ocasionaram: “danos, insultos, movimentos, prisões, desteros, confiscações de bens, mortes e geral destruição da terra, usurpação de dignidades, turvação da paz, injustiça, roubos” (PÉREZ DE GUZMÁN, 1941: 136-137), dentre outros males. As palavras de Perez de Guzmán são representativas, desse modo, tanto das disputas pelos poderes entre o monarca castelhano e os nobres do reino, como da crise de valores da nobreza, já que, consoante apontava Perez de Guzmán, nem o rei exercia o seu papel de condutor e administrador do reino, e daqueles que nele habitavam, nem eram respeitados os laços de honra e fidelidade que ligavam os nobres ao rei. Ora, o prolongado período de disputas internas, em que os grupos de nobres competiram pela influência sobre o monarca, visto – segundo as palavras de Pérez de

Guzmán<sup>3</sup> – como negligente e omissivo, e a crescente oposição deles aos poderes exercidos por Álvaro de Luna, teriam se realizado, assim, para além dos campos de batalhas: não só através das espadas e lanças, mas sobretudo por meio das plumas (KAGAN, 2010: 74).

No prefácio da refundição da *Crónica de D. Juan II* elaborada por Lorenzo Galíndez de Carvajal (1472-1528), ao rei Carlos V (1500-1558), bisneto de Juan II, o cronista não deixou de reconhecer que a mesma tinha sido “escrita e ordenada por muitos autores”, tendo “uns” calado “os outros”, ao mesmo tempo que não ignorou o fato de o reinado de Juan II ter “inaugurado uma nova maneira de mundo, segundo as mudanças e novidades de fatos e Estados que neles houve”, por isso enfatizava a impossibilidade de explicar como tudo aquilo havia ocorrido (1923: 18). Considerada pelos estudiosos que se debruçaram sobre ela como uma crônica que, ao fim e ao cabo, desde a menoridade do rei, até o seu falecimento, contou mais a história de seu valido e condestável, Álvaro de Luna, e da série de conflitos entre os grupos nobiliárquicos que se enfrentaram pelo poder, a *Crônica de Juan II* pode ser interpretada menos como a história dos feitos desse rei, do que como uma história das disputas que ganharam espaço no seu reinado. Significativa, nesse sentido, é a consideração feita por Galíndez de Carvajal sobre o reinado de Juan II ter, senão inaugurado, pelo menos auxiliado a inaugurar uma nova “maneira de mundo” (MONSALVO ANTÓN, 2010: 18), que privilegiou não só o domínio das artes da equitação, da caça e das justas, que preparavam o nobre para ser um futuro guerreiro, mas também os saberes das letras, da dança, dos ornamentos, dos cantares, do amor e do tratamento das mulheres, tão frequentemente tematizados nos tratados didáticos e nos poemas declamados na corte (GÓMEZ REDONDO, 2002: 2262).

O domínio de tais artes e saberes, segundo nos conta Gonzalo Chacón – que desempenhou relevante papel como privado da rainha Isabel (a católica), em cujo reinado houve uma retomada da memória positiva sobre o referido condestável –,<sup>4</sup> na *Crónica de D. Álvaro de Luna*, poderia ser notada no próprio condestável que, desde os

---

<sup>3</sup> A postura de Fernán Perez de Guzmán, ao relatar o perfil de Juan II, bem como a atuação de Álvaro de Luna, é de crítica tanto à debilidade política do primeiro, como à ganância por poderes do segundo. Contudo, acerca de Fernando de Antequera e de seus filhos, a postura desse nobre foi a de defesa.

<sup>4</sup> Juan Mata Carriazo é quem atribui a autoria da *Crónica del Condestable* a Gonzalo Chacón, uma vez que este compartilhou os mesmos ambientes que Luna, guardando fidelidade a ele. Todavia, alguns estudos apontam que além de Chacón, outro escritor igualmente teria composto essa crônica.

dez anos de idade, já “sabia ler e escrever o que convinha ao cavaleiro, e já sabia cavalgar e colocar-se bem a cavalo, e procurava trazer limpo e bom o que vestia e ser muito cortês e gracioso em sua fala” (CHACÓN, 1734: 9). Pode igualmente ser percebida nas próprias palavras do condestável no seu proêmio ao *Libro de las claras e virtuosas mujeres*, no qual Luna ressalta que, conquanto os seus afazeres como cavaleiro e regedor “da coisa pública” exigissem muito de seu tempo, isto é, o impossibilitassem de ter o ócio e o repouso necessários para o exercício da atividade da escrita, não poderiam ser desconsideradas “as virtudes e obras maravilhosas e claras vidas de muitas virtuosas mulheres, assim santas como imperiais, e reais duquesas e condessas e de muitos outros estados” (LUNA, 1908: 20). Ou seja, embora as atividades públicas exigissem do condestável responsabilidades que consumiam grande parte de seu tempo, elas não impediam que o oficial régio se dedicasse a recordar e defender as virtuosas mulheres através da escrita de seu compêndio. Sem contar que, como os outros nobres cortesãos de seu tempo, Luna também registrou em versos o amor às damas e os seus esforços nas justas para conquistar o apreço de sua amada. Luna igualmente não teria medido esforços, segundo nos conta o seu cronista, para ser visto como “servidor de mulheres virtuosas”, tais como Joana D’Arc, já que teria atendido aos seus pedidos por suprimentos para a guerra contra os ingleses, solicitações que ela teria enviado em carta ao rei Juan II (CHACÓN, 1734: 131-132). Em outras palavras, para além da desenvoltura com as armas e com os afazeres ligados à governação do reino, outras virtudes ligadas ao refinamento da fala, da maneira de vestir-se e do tratamento em relação às mulheres, também deveriam ser cultivadas. Assim, a guerra e os exercícios que preparavam os homens para elas seguiam concedendo aos nobres castelhanos glórias e notoriedade, porém, as atividades ligadas às letras, tanto em prosa como em verso, mais do que um passatempo ou adorno, constituíam, nesse momento em Castela, fontes de acesso a cargos administrativos no reino (BECEIRO PITA, 2000: 5), formas de distinção social e, eram elas próprias, uma expressão de poder e parte dos padrões de cortesia (PÉREZ, 2013: 105-107).

Vários nobres do século XV – refletindo sobre a relação entre armas e letras ou mesmo sobre se seria a honra do nobre derivada mais de sua estirpe (herdada) ou de sua conduta (conquistada) – procuraram discutir em seus textos os aspectos que fundamentavam o valor da nobreza. Como bem lembrado pelo cronista na *Crónica de*

*D. Álvaro de Luna*, essa era uma “questão muito antiga” discutida pelos “sábios” que se questionaram “se seria a nobreza e a fidalguia próprias daqueles que nasciam de claras linhagens”, ou se daqueles que, embora “humildes e de baixa linhagem”, “pelos graus da virtude e do nobre percurso de suas vidas, sabiam subir e conquistar a cadeira da nobreza e da bem ganhada glória” (CHACÓN, 1734: 4-5). Com efeito, foi pela via da discussão que as principais indagações compartilhadas pelos nobres castelhanos ganharam espaço nos escritos produzidos em Castela no século XV; entre as quais questões se destacaram: a relação entre armas e letras, a importância da língua vulgar como veiculadora de saberes (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2012), os fundamentos da nobreza, as virtudes próprias dos soberanos, bem como a discussão sobre os vícios e as virtudes das mulheres (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2008: 202). Daqueles que procuraram discutir sobre essas questões, podemos destacar: Alfonso de Cartagena (1384-1456), Rodrigo Sanchez de Arévalo (1404-1470), Diego de Valera (1412-1488) e Juan Rodríguez Del Padrón (1390-1450).

Jurista, embaixador e defensor da monarquia, Alfonso de Cartagena teria reservado o seu tempo livre para a dedicar-se às letras e às traduções que fez de Cícero, Sêneca e Aristóteles.<sup>5</sup> Diante das transformações pelas quais passava o reino castelhano, tendo em vista os conflituosos jogos de poder entre os vários seguimentos da nobreza e a monarquia, bem como frente à necessidade de afirmação dos nobres em razão do enriquecimento de novos grupos, Cartagena – com a composição do seu *Doctrinal de los caballeros*, escrito entre 1444 e 1445 – ajudou a redefinir os ideais cavaleirescos (GÓMEZ REDONDO, 2002: 2865). Nesse doutrinal – dividido em quatro livros, cada qual precedido por um prólogo –, Cartagena enfatizava desde a importância da leitura dos tratados teóricos antigos, das crônicas e das leis, para a formação do cavaleiro, até os galardões dignos daqueles que retornavam das guerras; sem contar os desafios, as exigências, os delitos e os privilégios próprios dos cavaleiros (CARTAGENA, 2006: 16). Assim, a analogia entre letrados e cavaleiros, assinalada pelo jurista, exigia de ambos o conhecimento livresco e a qualificação que se só se podia obter através do estudo (CARTAGENA, 2006: 63). Ademais, partindo do sentido de ofício pensado por

---

<sup>5</sup> Cartagena, em embaixada ao reino português, teria também traduzido alguns livros a pedido dos soberanos lusitanos. Se grande parte dos textos de Cícero foi traduzida a pedido do rei lusitano, D. Duarte, que ansiava compreender melhor as virtudes apresentadas por Cícero, aqueles de Sêneca, foram traduzidos a pedido do rei castelhano Juan II, que procurava acrescentar os seus saberes.

Cícero, o ofício da cavalaria, consoante frisava Cartagena, deveria respaldar-se em um sentido ético, isto é, referia-se às virtudes a serem colocadas em prática pelos cavaleiros: principalmente a prudência e a fortaleza. Tais virtudes, conforme indicava o jurista no seu *Doctrinal*, deveriam ser praticadas com a meta de concretizar as duas atividades próprias dos cavaleiros, a saber: “governar a república”, assim como “defendê-la e ampará-la de seus adversários” (CARTAGENA, 2006: 63). Aspecto o que conferia uma dimensão, por vezes, sagrada a este ofício, já que a defesa e o amparo deveriam estar acima da própria vida do cavaleiro (FERNÁNDEZ GALLARDO, 2013: 92). Em suma, é significativa a vontade de Cartagena de provar que, mesmo em tempos de pouco apreço à honra e à defesa da pátria, como havia alertado Perez de Guzmán, a cavalaria ainda era válida e ganhava sentido justamente pela defesa e amparo oferecidos ao reino. De igual modo, é relevante na composição dessa sua defesa do ofício cavaleiresco a compreensão de que não eram somente o sangue e a linhagem os pré-requisitos daqueles que exerciam esse ofício, dado que, não menos importantes, eram os estudos e os saberes que as letras ofereciam.<sup>6</sup>

Não se pode ignorar que os diálogos entre Alfonso de Cartagena, Iñigo Lopez de Mendoza e Fernán Perez de Guzmán fomentaram a escrita de cartas e tratados sobre vários temas, como, por exemplo, os valores e a origem da cavalaria e, até mesmo, a propósito dos vícios e das virtudes dos homens e das mulheres. Ao marquês de Santillana Cartagena teria escrito uma resposta à questão levantada pelo marquês sobre a leitura de *De militia*, escrito por Leonardo Bruni (1369-1444)<sup>7</sup>, ocasião que Cartagena encontrou para escrever um outro tratado sobre a cavalaria, bem como sobre o juramento dos cavaleiros. Para tal feito, o jurista teria primeiramente partido de um estudo sobre os sentidos atribuídos ao termo latino *miles* pelas *Etimologias* e pelas *Siete Partidas*, bem como teria ampliado o entendimento de *miles*, o que fez associando o trabalho dos letrados aos dos cavaleiros, dado que, segundo ele, tanto uns como outros, cavaleiros armados e desarmados, se esforçavam a serviço da coroa, seja através das

<sup>6</sup> A despeito de, remontando-se a Vegécio, Cartagena considerar que em alguns momentos homens comuns, como lavradores, lenhadores e carpinteiros eram recrutados como cavaleiros, esse bispo de Burgos enfatizava que a qualidade da “vergonha”, imprescindível a todo cavaleiro, só era perceptível no homem de origem nobre.

<sup>7</sup> Alfonso de Cartagena nutriu um grande interesse pelos textos de Leonardo Bruni. Escreveu até mesmo uma crítica à tradução do grego para o latim de *Ética* a Nicômaco feita por Bruni, o qual revidou a crítica indiretamente, endereçando-a a Francesco Pizolpasso, bispo de Milão e homem próximo a Cartagena desde os concílios da Basileia, que atuou como intermediário epistolar entre ambos.

armas, seja através das palavras e do conhecimento da prática forense (CARTAGENA, 2006: 64). Sem contar que, embora reconhecesse a origem romana da cavalaria, Cartagena enfatizava que aquela de seu tempo se sobrepunha à do passado, uma vez que a fé cristã fazia de seus contemporâneos superiores aos antigos. Mais uma vez Cartagena encontrava, pois, oportunidade tanto de aproximar cavaleiros e letrados, como para enfatizar a importância da vivacidade dos valores da cavalaria para grandeza do reino.

A Fernán Pérez de Guzmán, por sua vez, Cartagena escreveu *Duodenarium* para responder a quatro questões: sobre a preferência ou alternância entre imperador e rei, acerca da diversidade das línguas, sobre qual rei teria sido melhor e a propósito de quem merecia melhores elogios, o homem ou a mulher (FERNÁNDEZ GALLARDO, 1998: 1363). No que tange a esse último tema, entre a defesa e o vitupério de um ou de outro, a posição tomada por Cartagena foi a da conciliação, dado que nesse texto buscou apresentar as virtudes de ambos, homens e mulheres, pois queria pôr fim ao que chamou “guerra dos sexos”. Para tanto, Cartagena colocou em diálogo três casais<sup>8</sup> que personificavam as virtudes dos homens e das mulheres, bem como inseriu um tratado sobre a perfeita casada, inspirando-se no perfil das mulheres casadas traçado nos Provérbios de Salomão. Cartagena buscou, pondo em cena tais diálogos, falar sobre o homem e a mulher perfeitos, embora não tenha deixado de considerar a natureza inferior das mulheres a respeito da capacidade intelectual. Ao partir da concepção de que as virtudes e os vícios das coisas derivavam da natureza delas, esse bispo de Burgos tentava amenizar as diferenças entre homens e mulheres, haja visto que ambos possuíam, segundo ele, virtudes conforme suas naturezas, o que não era passível de ser questionado ou comparado. Dito de outro modo, se às mulheres eram comuns as virtudes da modéstia e da castidade, aos homens eram comuns a fortaleza e a justiça; tendo-se assim garantida a repartição e complementariedade das regras morais entre um senhor justo e valente e sua esposa abnegada. Para além das conclusões a que chegou Cartagena, acerca das questões que lhe foram apresentadas pelos nobres citados, é necessário destacar o quão vigoroso foram os debates sobre esses temas no reino

---

<sup>8</sup> Cartagena escolhe um casal da antiguidade (Catão e Lucrecia), um do antigo testamento e um contemporâneo (Berenguela e Fernando III), ou seja, aqueles que faziam referência às leis: natural, das escrituras e da graça.

castelhano, ora alimentados pelas indagações próprias de cada nobre, ora alimentados pelas questões que um nobre lançava a outro.

Preocupações semelhantes também marcaram os textos de Rodrigo Sanchez de Arévalo (1404-1470). Formado em direito civil e canônico pela Universidade de Salamanca, onde teria convivido com Afonso Fernández de Madrigal, Sanchez de Arévalo iniciou o ofício eclesiástico em Burgos, ocasião em que, ao se aproximar de Alfonso de Cartagena, encontrou oportunidade para ser inserido na corte de Juan II. Nessa corte, atuou como secretário e embaixador do rei, por isso pôde intervir em várias missões diplomáticas importantes no tempo desse soberano e no de seu filho, Enrique IV. Dentre as reflexões que registrou por escrito, são notórias aquelas que se encontram na *Suma de la Política* (1454-1455), na qual igualmente concede atenção às instruções que careceriam receber os cavaleiros, quando descreve que aspectos deviam ser levados em consideração para a boa constituição de uma cidade, como: o clima, a disposição das ruas, a proximidade ou o distanciamento do mar, a organização do governo e a educação dos cidadãos (BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, 1992: 629). Sobre essa última questão, Sanchez de Arévalo recorda-nos, na disposição XVII desse seu compêndio, que em seu tempo era muito comum os cavaleiros gastarem “mais em roupa ou em um pequeno anel, que em todas as suas armas”. Denunciava, desse modo, o estado, quase que geral, de degradação dos valores do cavaleiro, nobre que, segundo ele, mais gastava “com guarnições supérfluas, que na principal armadura”, e trazia “penachos muito formosos e de grande valor”, embora portasse “armas de vil preço”. Dessa maneira, em tom de crítica, Sanchez de Arévalo defendia a austeridade de todo cavaleiro diante de qualquer circunstância, fosse à mesa, fosse diante de uma dama, ou mesmo em sua forma de vestir, dado que, acima de qualquer gesto ou ornamento externo, cinco eram as obrigações de todo cavaleiro, a saber: fidelidade e honra a Deus, honra e defesa da Igreja, obediência e reverência ao rei, morte em defesa do rei e da república, além do amparo e defesa das viúvas, dos órfãos e de todas as pessoas miseráveis (RUCQUOI, 1997: 273-298). Para cumprir essas obrigações, segundo destaca Sanchez de Arévalo, o cavaleiro não deveria apenas ser forte e corajoso, ou mesmo ter boas armas, necessitava ser sobretudo conhecedor das façanhas de outrora, contadas pelos clássicos e cronistas, bem como carecia ser eloquente ao animar os cavaleiros em combate (TUDELA VELASCO, 1986: 826). Ou seja, assim como Cartagena havia assinalado, de nada valia

ao cavaleiro somente a força ou a posse das armas, se ele não tivesse acesso a certos conhecimentos oferecidos pela leitura e pelos estudos. É certo que esse embaixador castelhano admitia que a nobreza era, assim como as disposições do corpo, uma herança legada pelos pais, todavia, não desconsiderava que a conduta virtuosa, ou mesmo o empenho, eram fontes de acesso à nobreza.

Sanchez de Arévalo considerava a educação tão significativa que, segundo ele, ela “constituía uma sucessão segura e um legado estável, pois, enquanto os momentâneos e fugazes bens da fortuna” eram considerados por ele “inseguros”, a “possessão das artes e da virtude” poderia ser vista como um “bem permanentemente eterno e nosso” (SÁNCHEZ ARÉVALO, 1999: 68). Por isso, Sanchez de Arévalo teria se empenhado em escrever um tratado, provavelmente em 1453, “sobre a educação dos filhos e das crianças e sobre suas qualidades naturais e seus costumes”. Dedicado a Alonso de Hoces, conselheiro do rei Enrique IV, o registro recebeu o título de *Tratado sobre técnica, método e manera de criar a los hijos, niños y juvenes*, e, nele, o nobre apresentava indicações: de quais mulheres deveriam ser escolhidas para serem esposas e mães; do que deveria ser feito para que os corpos dos filhos fossem vigorosos; de como era preferível que somente a mãe amamentasse o filho; de quando deveria começar a instrução das crianças; de quais qualidades deveriam ter os preceptores delas; e de outros temas que se referiam à formação das crianças e dos jovens. Assim, Sánchez de Arévalo também nos apresenta algumas reflexões sobre as mulheres de seu tempo, vistas por ele como peças importantes tanto no matrimônio – como transmissoras de seus costumes aos filhos – quanto na procriação, dado que deveriam suportar fisicamente a gestação, o parto e a criação. Daí a importância dos pais e sobretudo das mães na criação dos filhos, pois, conforme adverte Sánchez de Arévalo, fazendo menção a Plutarco

... se alguém deseja ser pai de filhos ilustres, é necessário o seguinte: que não se deixe dominar por mulheres depreciáveis ou abjetas como as meretrizes e as concubinas. Quem nasceu com alguma mancha procedente do pai ou da mãe, a estes, onde quer que vivam, os acompanham certas indeléveis reprovações [...]. (1999: 30)

Em suma, pautando-se sobretudo nas reflexões que Plutarco havia realizado sobre o que deveria e como deveria ser aprendido, Sanchez de Arévalo ressalta o papel que a

aprendizagem tinha para a composição do perfil dos jovens, para instruí-los segundo seus ofícios, torná-los mais polidos e afastá-los de todo defeito.

Como se pode observar, todos esses tratadistas, apesar de não ignorarem o valor da consanguinidade como elemento veiculador de uma herança de dignidades, virtudes e nobreza, de igual modo frisaram o papel da aprendizagem como elemento catalisador das capacidades do nobre. A despeito do elevado valor concedido por eles às armas e às destrezas corporais, nenhum deles ignorou a importância das letras, pelo contrário, consideraram-nas fontes de acesso a saberes e bens duradouros. Há, assim, entre esses tratadistas, uma insistente necessidade de compreender em que se amparava o valor da nobreza, de que forma ela poderia ser alcançada, como poderia ser mantida, quem ou o quê poderia concedê-la (RUCQUOI, 1997: 2). Há, até mesmo, entre eles, uma persistente crítica em relação à ênfase que, a essa época, alguns homens concediam às aparências, em detrimento do que outros julgavam ser os “verdadeiros” valores da nobreza. Sem contar que nenhum deles deixou de refletir, de algum modo, sobre as questões emergenciais de seu tempo, como a dos papéis e dos valores das mulheres.

Juan Rodriguez Del Padrón e Diego de Valera, embora tenham apresentado perspectivas particulares, de igual modo discutiram essas questões. A propósito da origem da nobreza e da virtude, Del Padrón – que, a despeito dos escassos dados sobre a sua vida, conheceu o ambiente cortesão do século XV, conviveu com o cardeal Juan de Cervantes, tomou o hábito franciscano em 1441, percorreu várias partes da Europa e foi iniciador da prosa novelística em Castela (DEL PADRÓN, 1982: 21) – realizou um estudo sobre essas questões em um texto, provavelmente escrito em 1440, a saber: *Cadeira de honor* (MALKIEL, 1952: 321). Conforme apontam alguns estudos, tal texto, a despeito de ter sido conhecido pelos leitores por esse título, foi escrito pelo padronense como prólogo à defesa das mulheres apresentado no citado *Triunfo de las donas*. Quer dizer, antes de lançar os argumentos que, segundo Del Padrón, faziam as mulheres, muitas das vezes, superiores aos homens, tinha sido necessário falar sobre a ordem das honras e dignidades dos nobres. O que nos indica o quão entrelaçados estavam os temas da nobreza e da defesa das mulheres a essa altura em Castela.

No que tange à *Cadeira de honor*, Del Padrón tenta primeiramente entender o sentido da nobreza, o que faz recorrendo aos significados que lhe foram atribuídos nas

*Etimologias*, nos estudos de Bartolo de Sassoferrato (1313-1357)<sup>9</sup> e no *Regimento de Príncipes*, para ressaltar que a nobreza dependia sobretudo do nome, da linhagem, daqueles que tinham “fama louvável” (DEL PADRÓN, 1962: 261). Nesse sentido, a despeito de considerar que poderiam ser encontrados quatro tipos de nobreza: teológica, moral, política e vulgar; Del Padrón, contrariando as reflexões de Bartolo de Sassoferrato – jurista que abriu espaço, em suas reflexões, para uma nobreza alcançada por meio dos méritos (QUINTANILLA RASO, 1999: 68) – chegava à conclusão de que “a virtude por si nunca era nobreza”, ainda que “a nobreza algumas vezes fosse uma virtude”. Assim, somente considerava que possuíam a *Cadeira de honor* aqueles verdadeiros nobres, que “defendiam e regiam os povos” usando a justiça e a honestidade, enquanto os homens simples, não obstante fossem virtuosos, não “poderiam ser nobres”, salvo se conseguissem do rei a concessão do benefício da nobreza. Desse modo, para ser considerado nobre, além da autorização do soberano e da dignidade da linhagem, era necessária a posse de “bons costumes” e de “antigas riquezas” (DEL PADRÓN, 1962: 268-269). Tal defesa de uma nobreza tradicionalmente ligada ao sangue e a um passado de dignidades e riquezas teria causado incômodo ao nobre donzel Diego de Valera que, conhecedor das reflexões de Sassoferrato, teria buscado esclarecer, assim, como responder a essas interpretações sobre a nobreza realizadas por Del Padrón (MALKIEL, 1952: 318).

A ênfase dada por Sassoferrato à nobreza civil ou política, isto é, ao argumento de que o reconhecimento pelos reis dos méritos de alguns poderia fazê-los nobres, teve algumas repercussões no reino castelhano, visto que dividia aqueles que, por um lado rechaçavam esse argumento, privilegiando a nobreza sustentada no valor do sangue<sup>10</sup>; por outro, defendiam-nos amparados na importância do mérito (QUINTANILLA RASO, 1999: 69). Mais próximo dessa segunda perspectiva, Diego de Valera<sup>11</sup> – pertencente de uma família de judeus conversos e donzel do rei desde os seus doze anos

<sup>9</sup> Segundo esse jurista medieval, a nobreza deveria ser entendida a partir da aproximação entre o conceito de dignitas, próprio da lei justiniana, e o de nobilitas, os quais garantiam a preservação da especificidade da nobreza no corpo social. Daí a exigência de três tipos de nobreza: teológica, natural e política (civil).

<sup>10</sup> Enquanto Ferrán Mexía e Juan Rodríguez Del Padrón sustentavam a nobreza sobre a consanguinidade, Diego de Valera chegou até mesmo a desvincular linhagem de nobreza, ou mesmo a destacar que a nobreza poderia ser perdida se o nobre não agisse de acordo com o que era esperado de sua condição.

<sup>11</sup> Valera, de origem conversa, foi filho do médico Alonso Chirino. Compôs o grupo de nobres que se contrapôs a Álvaro de Luna, tendo participado ativamente na decisão sobre a morte do condestável. Depois da morte do rei e de seu valido, Valera se distanciou da política. Durante o reinado de Enrique IV, foi nomeado responsável pela fortaleza de El Puerto de Santa María, onde escreveu vários textos: cartas, tratados, poemas e crônicas.

– dedicou o seu *Espejo de verdadera nobleza* (1441) ao soberano Juan II, reconhecendo a figura régia como indispensável para a concessão de qualquer enobrecimento. É certo que Valera<sup>12</sup>, respaldando-se nas referências jurídicas de seu tempo, também não ignorava que, além da civil ou política, havia outras duas formas de nobreza, a saber: a teológica, derivada da vontade divina, e a natural, sustentada nas obras e feitos dos homens ao longo dos tempos. Nessa divisão da nobreza em três categorias, em especial a política ou civil representava a valorização da vontade do príncipe, em troca dos serviços prestados por alguns homens – seja através das armas, dos ofícios régios ou dos títulos universitários – de fazê-los nobres. Logo, consoante salientava Valera, tanto os méritos poderiam ser fontes de acesso à nobreza concedida pelo rei, como os deméritos poderiam levar a uma possível perda dessa condição. Mesmo que fosse esperado, entre aqueles que tinham a nobreza por herança adquirida consanguineamente, que acrescentassem as virtudes próprias de suas linhagens, a quebra dessa cadeia de virtudes significava, em grande medida, a dissolução da garantia de perpetuidade da nobreza.

Segundo Valera, no *Espejo de verdadera nobleza*, a síntese da vida ativa ou civil, antes restrita às atividades militares e políticas, ampliava-se com os estudos das letras, as quais compunham o esboço de um novo desenho do cavaleiro letrado. Assim, buscando referência em Sêneca, Cícero e Aristóteles, Valera repetia a máxima de que o “ócio sem letras” era “a morte da alma” e a “sepultura do homem vivo” (RODRIGUEZ PUÉRTOLAS, 1996: 8). Repetia também Valera, como havia feito em suas poesias, a constatação do elevado grau de degeneração a que haviam chegado os nobres cavaleiros em seu tempo, tendo em vista a ânsia que, por vezes, eles apresentavam não só por possuir riquezas, mesmo que indignamente, mas também por exibi-las (TUDELA VELASCO, 1986: 820). Como, anos mais tarde, faria Sanchez de Arévalo, Diego de Valera alertava que muitos cavaleiros deixavam seus ofícios de defesa e o amparo ao reino para exercerem atividades mais lucrativas, ou mesmo preferiam gastar com ricas joias e ornamentos, ao invés de reservar seus recursos para os armamentos e cavalgadura (RUCQUOI, 1997:7). Quer dizer, mais uma vez, as palavras escritas por um nobre enfatizavam tanto a junção das armas e letras na composição do perfil da nobreza, como o quão distantes eram as atitudes e os gestos de alguns nobres coevos,

---

<sup>12</sup> Foi armado cavaleiro pelo rei Juan II às vésperas do ataque à cidade de Huelma em 1435.

em relação ao que, desde as *Siete Partidas*, afirmava-se ser uma das principais tarefas da nobreza, a saber: a defesa do reino (NIETO SORIA, 2008).

Como podemos notar, não obstante fossem tentativas de elaborar uma definição de nobreza, pautadas sobretudo sobre argumentos jurídicos, esses tratados constituíram parte das formas pelas quais a nobreza buscou traçar sua legitimação ao longo do século XV. Se, durante muitos séculos, as constantes pejejas contra os mouros, bem como a persistente necessidade de defesa e expansão do território do reino, haviam contribuído para a emergência, assim como para a justificativa da preeminência de grupos sociais ligados à atividade guerreira, o surgimento de novos grupos sociais, já no século XIV – advindos das universidades e versados em direito, ou que haviam ganhado prestígio prestando serviços ao rei – concomitantemente ao desaparecimento de parte dessa antiga aristocracia dizimada pelas guerras e pela peste, teria exigido novas formas de legitimidade. Logo, como é notável nos tratados anteriormente mencionados, paulatinamente começava a fazer parte da configuração social castelhana a equivalência entre cavaleiros, doutores, oficiais régios e nobres (RUCQUOI, 1997: 10). Homens cujas aptidões iam além da destreza com as armas, visto que afora deverem se mostrar aptos a conduzir suas espadas e lanças, igualmente deveriam ser versados nas letras e preparados para executar os ofícios relacionados a elas, ou mesmo eram-lhe exigidas determinadas posturas ligadas aos modos, à fala, à vestimenta e à conduta em relação às mulheres, para que fizessem parte dos círculos de poder então em disputa pelo reino.

Entre as qualidades do virtuoso cavaleiro, indicadas pelos tratadistas anteriormente mencionados, a defesa das mulheres, bem como de todos aqueles do reino que como elas eram considerados mais fracos, ao menos fisicamente, já compunha, pode-se dizer, o perfil desejado dos nobres cavaleiros. Com elas, as novas práticas de sociabilidade cortesã ajudaram a fortalecer a necessidade de o nobre não só ter bons modos em relação a elas, como também a incumbência de defendê-las. Desse modo, tanto por intermédio das armas como das letras, a defesa das mulheres se colocava como uma das tarefas a ser desempenhada pelo nobre cavaleiro e cortesão.

## REFERÊNCIAS

**Fontes:**

CARTAGENA, A. **Tratados Militares**. Edição, estudo e notas de Noel Fallows. Espanha: Ministério da Defesa, 2006.

CHACÓN, G. **Crónica de D. Álvaro de Luna, condestable de los reynos de Castilla y León, maestre y administrador de la orden de la caballeria de Santiago**. Apendices de Josef Manuel de Flores. Madri: Imprensa de António de Sancha. 1734.

CRÓNICA DEL SERENÍSIMO PRÍNCIPE DON JUAN. **Crónica de los reyes de Castilla**. Edição preparada por D. Cayetano Rosell. Madri: Librería de los sucesores de Hernando, 1923.

DEL PADRÓN, J.R. **Obras Completas**. Edição preparada por Cesar Hernandez Alonso. Madri: Editora Nacional, 1982.

LUNA, A. **Libro de las claras e virtuosas mugeres**. Edição preparada por Manuel de Castillo. Toledo: Establecimiento Tipográfico de Rafael G. Menor, 1908.

PÉREZ DE GUZMÁN, F. **Generaciones y Semblanzas**. Edição e notas de J. Domínguez Bordona. Madri: Espasa- Calpe, S.A, 1941.

SÁNCHEZ de ARÉVALO, R. **Manera de criar a los hijos (1453)**. Estudo e notas de Lorenzo Velázquez e tradução de Pedro Arias. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

**Bibliografia:**

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. **La educación en la España antigua y medieval**. Madri: Ediciones SM, 1992.

BECEIRO PITA, I. **Los cambios en el discurso político de la nobleza castellana durante la baja Edad Media**. *Cahiers d'études romanes*, 4, 2000.

FERNÁNDEZ GALLARDO, L. Lengua y identidad nacional en el pensamiento político de Alonso de Cartagena. **E-Spania**, 13, 2012. Disponível em < <http://e-spania.revues.org/21012?lang=en> > Acessado a 12 de Abril de 2014

\_\_\_\_\_. Alonso de Cartagena y el Humanismo. **La Corónica**. 37.1, 2008.

\_\_\_\_\_. **Alonso de Cartagena y el debate sobre la caballería en Castilla del Siglo XV**. **Espacio, Tiempo y Forma**. Série III. Historia Medieval, t.26, 2013.

- \_\_\_\_\_. **Alonso de Cartagena. Iglesia, Política y Cultura en la Castilla del siglo XV.** Tese de doutorado apresentada ao departamento de História Medieval da Universidad Complutense de Madrid, 1998.
- GOMEZ REDONDO, F. **Historia de la prosa medieval castellana.** Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II. Madri: Edições Cátedra, 2002.
- KAGAN, R. L. **Los cronistas y la corona.** La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna. Madri: Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons Historia. 2010.
- MALKIEL, M. R. L. Juan Rodríguez Del Padrón: vida y obras. **Nueva Revista de Filología Hispánica**, 1952, ano VI, nº4.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. **Poder y cultura en la Castilla de Juan II:** ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos. Miscelánea Alfonso IX, Salamanca: 2010.
- NIETO SORIA, J. M. La Segunda Partida en los debates políticos de la Castilla del siglo XV. **e-Spania**, 2008, Disponível em < <http://e-spania.revues.org/9993?lang=pt> > Acessado a 09 de Maio de 2014.
- PÉREZ, J. **Humanismo en el Renacimiento Español.** Madri: Editorial Gadir, 2013.
- RUCQUOI, A. **Être noble en Espagne au XIV<sup>e</sup> – XVI<sup>e</sup> siècles.** *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, herausgegeben von Otto Gerhard Oexle & Werner Paravicini, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. **Nobleza y monarquía.** Entendimiento y rivalidad. El proceso de la construcción de la corona española. Madrid: La esfera de los Libros, 2003.
- TUDELA VELASCO, P.M. I. La dignidad de la caballería en el horizonte intelectual del siglo XV. **En la España Medieval.** Madrid: Editorial de la Unviersidad Complutense, 1986.
- VADEÓN BARUQUE, V. **Los Trastámaras.** El triunfo de uma dinastia bastarda. Madrid: Temas de hoy, 2001.
- VELEIZ SAINZ, J. **De amor, de honor e de donas.** Mujer e ideales cortesés en la Castilla de Juan II (1406-1454). Madrid: Editorial Complutense, 2013.



## SOB O CÍRCULO HERMENÊUTICO: O “MISTÉRIO” NA CLAVE PATRÍSTICO-ESCOLÁSTICA

Felipe Lima da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo investiga a eminente base do pensamento seiscentista da Península Ibérica que ampara as práticas de pregação e interpretação dos textos religiosos no *theatrum sacrum* jesuítico. Centralizando-se nas noções de hermenêutica, oratória e agudeza, buscou-se usar como ponto de liga para estes três elementares temas a conceituação do “Mistério”, matéria que fundamenta a lógica das representações textuais do século XVII ibérico. Para tanto, coube traçar um percurso por meio do “Sermão do Santíssimo Sacramento”, do padre Antônio Vieira, para expor amostras da pragmática eclesiástica que assume o papel de censora das interpretações textuais de seu tempo, bem como o papel de canalizadora dos significados presentes na massa de signos motivados.

**Palavras-chave:** Hermenêutica; Mistério; Patrística; Escolástica.

**Abstract:** The present article investigates the eminent basis of the sixteenth century’s thought in Iberian Peninsula, which embraces the preaching practices and religious texts’ interpretation in Jesuitic *theatrum sacrum*. While it is centralizing in some hermeneutic notions, rhetoric and sharpness, it has searched using, as focus to these three elementary themes, the concept of “Mystery”, subject which bases the logic of the textual representations of Iberian sixteenth century. Therefore, it was necessary setting a course by “Sermão do Santíssimo Sacramento”, of Antônio Vieira, in order to expose samples of ecclesiastic pragmatics that assumes the role of textual interpretations’

---

<sup>1</sup> Mestrando em Literatura Brasileira pelo Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com pesquisa centralizada em Antônio Vieira e as operações hermenêuticas e alegóricas das preceptivas antiga e medieval ressonantes no pensamento eclesiástico do século XVII, bem como nas práticas de representação das letras sacras coloniais. É professor de Literatura. E-mail: [Felipe.lima2f@gmail.com](mailto:Felipe.lima2f@gmail.com)

sensor in his time, as well as the role of canal of meanings presented in the mass of motivated signs.

**Keywords:** Hermeneutics; Mystery; Patristic; Scholastics.

A investigação aqui proposta tentará articular um aspecto fulcral das práticas letradas do século XVII: a evidência de um importante deslocamento no modo de retratar a questão basilar da tradição teológica que diz respeito à “união mística”. Como se sabe, as letras ibérico-seiscentistas, bem como toda a *forma mentis* pós-tridentina, reciclam as tópicos medievais referentes à hermenêutica bíblica de Doutores da Patrística e da Escolástica, que disseminam sobre as práticas das monarquias absolutistas católicas o ideal de uma “substância infinita e invisível, análoga e proporcional à divindade” (PÉCORA, 2003, p. 11). Depreende-se, com isso, que tudo fica reduzido à compreensão dialética de uma “finitude na infinitude”, que se trata, em termos específicos, da postulação de uma “presença sem vista”, traduzida em *participação* de Deus no mundo, na qual o “Mistério Eucarístico” é posto no centro das tarefas militantes, assumindo o *status quo* de núcleo das práticas exegéticas do Padroado que, cada vez mais, deve disseminar e consagrar os *Sacramentos* diante do auditório.

Em linhas gerais, ressaltam-se, no período seiscentista, a liturgia e o cerimonial como meios de atualização da presença ativa de Cristo, no mundo, e o encarecimento da empresa de conversão em detrimento às práticas imoderadas de autoflagelação e indiscretas abstinências. Consoante às teses de Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, as autopunições e as penitências deveriam ser reduzidas em proporção oposta às práticas de conversão e liturgia que deveriam ser mais frequentes. Igualmente, destacam-se as defesas por parte da Igreja Católica de assegurar a tradição dos ritos e cerimônias visíveis, conciliando a transmissão oral das duas fontes da Revelação, a tradição, de orientação medieval, e as *Escrituras*, por meio da mediação de um pregador dotado da agudeza revestida da pragmática que visa a conversão católica.

Partindo do reconhecimento de uma recomposição de base ao falar da tópica do *Mistério*, buscarei, aqui, empregar uma estratégia de considerar algumas referências que ilustram o pensamento que funciona de âncora para o século XVII – a Idade Média – de modo a ressaltar, que no núcleo das preocupações vieirianas, aqui notadamente

representadas como espelhamentos das preocupações de todo o corpo eclesiástico, está o exercício de deciframento da palavra divina que se apresenta por meio da tópica dos sacramentos e, exemplarmente, do mistério eucarístico.

Embora sem pretender fechar a questão, importa destacar que o tema da Encarnação, que supõe precisamente o acesso do divino ao visualismo de um corpo e constitui o mistério central de toda a civilização cristã, deu forma e originalidade ao mundo das imagens no Cristianismo, da época patrística até o Concílio de Trento. Isso significa dizer que, desde os Padres gregos e Tertuliano no Ocidente, o sintagma do “mistério eucarístico” definiu o lugar ambíguo e fascinante no qual o pensamento cristão situou, ou re-situou, o problema da imagem, em seu sentido concreto bem como em seu sentido teológico, face ao judaísmo bíblico e ao paganismo antigo. Tais considerações plasam um enquadramento teológico, no qual se concentra a imagem de Maria no sermão de Antônio Vieira, desenvolve-se a partir do dogma tomista que considera a Virgem como causa material da encarnação do Verbo divino na pessoa de Jesus Cristo. Em linhas gerais, equivaleria dizer que a imagem da Virgem é uma autêntica e lapidada alegoria hermenêutica que simboliza toda a base da postulação teológica medieval que, na época seiscentista, é retomada e traduzida por meio dos mais agudos recursos da *ars bene dicendi*. À guisa de ilustração, destacam-se as palavras de Marc Fumaroli:

A rhetorica sacra, filha do Verbo divino e herdeira de sua eficácia, pôde se prevalecer, não apenas de uma memória Greco-latina, mas de uma majestosa tradição oratória cristã, de que a Igreja Católica se prevalece com orgulho face a uma Reforma que quer se ater apenas à Sagrada Escritura (1995, p. 205).

Para que não se perca de vista o objetivo traçado aqui, partirei do conhecidíssimo “Sermão do Santíssimo Sacramento”, pregado em 1645, em que Vieira argumenta sobre o tema da Encarnação, tido como o maior dentre os Mistérios, para acentuar como as estratégias hermenêuticas do inaciano, reconhecidas nos tratados de retóricos e Doutores da Igreja, afinam-se à concepção do “controle do imaginário” que busca, incansavelmente, não apenas a afirmação de uma unicidade absoluta do sentido, mas também assegurar a tendência por controlar e restringir a plurimemoração que os signos podem apresentar.

Para melhor desdobrar esse tema específico, cruzemos a questão com a investigação desenvolvida por Alcir Pécora na qual afirma que a *unio mystica*, no terceiro céu, transmuta-se em presença escondida, sob espécie, do divino em plano terrestre (cf. 2008, p. 105). No caso, o Ser divino se apresentaria em traço material, mas, paradoxalmente, sem se mostrar como natureza explícita e substancial. Para o referido crítico, o lugar misterioso implica que o transcendente sacramente determinados objetos do mundo sensível com sua presença, que, porém, essencialmente, permaneceria invisível (cf. PÉCORA, 2008, p. 105), determinando, assim, uma “presença na ausência”. Cabe igualmente sublinhar as palavras do inaciano Baltasar Gracián, que, em seu renomado tratado *Agudeza y arte de ingenio*, discorre acerca da relação entre a agudeza e o mistério, reiterando que “consiste el artificio desta gran especie de Agudeza em levantar mistério entre la conexión de los extremos” (2010, p. 166), sejam tais opostos “causas, efectos, adjuntos, circunstancias, contingencias” (Ibidem, p. 167).

Na tentativa de maior clareza sobre esse tema que se registra na vasta tradição teológica da preceptiva medieval, faz-se importante tecer algumas breves considerações. Sabe-se que, paradoxalmente, a máxima definição de nitidez de Deus, no plano sensível, é enquanto encoberto, nunca enquanto totalmente visto ou completamente conhecido. O mistério é o *topos* no qual se estabelecem e interpretam as estratégias retórico-teológicas da parenética seiscentista, que se sintonizam à roda de esforço no deciframento e desempenho retórico desse movimento complexo de busca da presença divina. Observa-se, assim, que o sintagma do “mistério eucarístico” reitera a existência de um nó argumentativo que preserva a relação entre a proficiência retórica e a disposição militante de servir aos interesses eclesiásticos. Trata-se, portanto, de uma simbiose entre oratória e militância cujo primado é iluminar o percurso da descida de Deus até o chão impuro em que vive a coletividade dos homens.

Convém lembrar com Umberto Eco (1989) que, após a Queda de Adão no paraíso, a perspectiva da participação de Deus se dissolve enquanto se dissemina a noção de que, transcendentalmente, Ele está totalmente distante de nós. Ao homem restou percorrer os longos caminhos da história, traçando, na mística do visível-invisível, uma espécie de estratégia salvífica. Em síntese, a tópica do mistério não dissocia jamais a especulação sobre o Ser de Deus, “que raramente é muito desenvolvida, da comunicação salvífica que é feita através dela” (PÉCORA, 2003, p.

13). Além disso, na peregrinação em busca dos sinais divinos, espalhados nas coisas pelo mundo, o homem mobiliza todos os recursos exegéticos para, por transposição, “afirmar a existência de um sentido espiritual [e] para fundamentar sua superioridade sobre o sentido carnal ou literal” (TODOROV, 2014a, p. 155).

De modo genérico, pode-se anunciar que tal peregrinação em busca da presença de Deus se exprime no exercício tomado como Hermenêutica, que consiste, já nos preceptistas e teólogos medievais, na descoberta de “um sentido para objetos que não o tinham, ou de um segundo para os outros” (TODOROV, 2014b, p. 39). A prática exegética, neste ponto, configura-se como essencial no bojo das convenções da ortodoxia católica porquanto “torna compreensível o funcionamento dos enunciados metafóricos na base de algumas ‘tensões’ internas que são resolvidas através de uma ‘inovação semântica’” (RICOUER, 2006, p. 134).

Diametralmente oposta ao discurso de orientação cartesiana que exige medida e ordem para enfatizar certa linearidade e rebater a motivação dos signos, a “palavra”, assentada no fundamento neoescolástico da motivação, pode ser manipulada para exprimir crenças e vontades que circulam numa racionalidade figurativa. Embora jamais seja tomada pelas próprias coisas, a palavra, em linhas gerais, é o signo da coisa. Por meio de uma *imitatio* de revezamento, as palavras, que jamais poderiam imitar plenamente os objetos, são capazes de imitar um ruído da expressão natural das coisas (cf. TODOROV, 2014b, p. 219). Por fim, a fratura entre o signo e as coisas emula a ferida entre o relacionamento de Deus com os homens após o evento da Queda.

Não cabendo aqui detalhar a importante questão da teoria do signo<sup>2</sup>, restituamos o ponto central que interessa: o conceito chave de linguagem para o século XVII, cujo embasamento dá-se na motivação semântica que, como se traçou aqui, é obrigatória, pode, ao estabelecer suas equivalências, atribuir à palavra ou à frase um sentido habitualmente que não seja seu (cf. TODOROV, 2014a, p. 128). Tento em vista tal questão, o exegeta deve buscar o acordo por trás dessa diversidade motivada, a fim de recompor os signos que se resguardam dispersos no mundo desde a Queda do paraíso, a propósito de interpretar por uma unidade de sentido as cadeias de símbolos, metáforas e alegorias que se disseminam nas *Escrituras*. A respeito disso, acentua-se, ainda, que, para a eficácia da dinâmica exegética operada, indiretamente, sobre as *Escrituras*, o

<sup>2</sup> Para maiores esclarecimentos acerca do signo e o modo simbólico, na tradição medieval e moderna, ver ECO, 2011.

hermeneuta há que dominar os conhecimentos que compõem o universo, a saber, a física, a geografia, a botânica, a mineralogia (cf. ECO, 2001, p. 251).

Nada mais motiva a sociedade ibérica do que a busca por esses sinais da Providência que se disseminam pelo mundo, exigindo, daquele que é “capaz de interpretar”, um posicionamento de hermeneuta; forma-se, por assim dizer, uma prática que se responsabiliza por essa tarefa quase arqueológica que busca, nos recônditos do mundo, os receptáculos que guardam a presença de Deus, sem deixar de associar às Escrituras; ainda que, do ponto de vista da ortodoxia católica, em princípio, nenhuma matéria possa conter Deus; por outro lado, nenhuma matéria exista sem tê-lo por Causa (cf. PÉCORA, 2003, p. 16).

Abra-se aqui um parêntese para considerar, ainda que de passagem, a interessante hipótese de Barbara Cassin de que no eixo da alteração do signo o que mais se evidencia é a “relação entre o mostrar e aquilo que ele mostra [pois] torna-se uma relação convencional entre um signo e seu significado” (1990, p. 230) que, mais à frente, será uma questão reenfrontada pela radicalidade kantiana nas formas de sensibilidade.

As práticas de interpretação dos signos e eventos disseminados no mundo cristão são ministradas pelos intérpretes eleitos, que manipulam, engenhosamente, as permutações semânticas que ocorrem no eixo do signo, causando as alterações evidentes, como aponta a referida autora, bem como expondo ao auditório as locuções figuradas que, segundo a *Doutrina Cristã* de Santo Agostinho, devem ser lidas “com uma atenção minuciosa, até que a interpretação seja conduzida ao seu fim: o reino da caridade” (III, XV, p. 23). Para tanto, convém ao exegeta compreender que a única forma de reativar a ligação com o divino é por meio da expressão alegórica determinada pelo fato de que os homens não podem apreender de outro modo as revelações desta gravidade: fica-se fadado a entender o mundo por meio do exame de rastros do mistério espalhados em eventos históricos e elementos prefigurativos.

As observações anteriores configuram um aspecto vital do problema em foco, que apresenta uma história de longa duração, mas que se faz necessário ser traçado em breves linhas aqui. Ainda no curso da doutrina agostiniana, torna-se relevante que “devemos aprender, nas passagens em que os termos são empregados num sentido claro, o modo de compreendê-los nas passagens em que são empregados num sentido

obscuro” (III, XXVIM p. 37). Sob tal prisma, a pedra angular da exegese patrística, que encontraremos ressonantemente na parenética vieiriana, é a fórmula do uso da doutrina dos sentidos para encaminhar os múltiplos significados que a Escritura pode ter e que já se admitia desde a época patrística, a saber: o sentido *literal* (ou histórico) e o sentido *espiritual* (ou alegórico); este último subdivide-se em: sentido alegórico, sentido moral e sentido anagógico (cf. TODOROV, 2014a, p. 136).

Os tropos ou figuras da elocução, neste ponto, são eminentemente funcionais na decifração dos signos, viabilizam ao exegeta reconhecer as prefigurações e anunciações que se instalam nas dobras dos acontecimentos temporais. É de se grifar que a tradição ocidental moderna já tem facilitada, nas lentes ajustadas pelos românticos, a capacidade de perceber as arestas entre os conceitos de símbolo e alegoria. No entanto, destaca-se que “o mundo clássico tomava ‘símbolo’ e ‘alegoria’ como sinônimos, tal como acontecia com os exegetas patrísticos e medievais” (ECO, 1989, p. 210).

A partir dessa constatação, a Bíblia passa a ser alvo não apenas de leituras, mas de práticas de interpretação que não dispensavam os recursos verbais obtidos pela simbiose entre “os campos da oratória pagã e da cristã [que] ainda não estavam nitidamente demarcadas” (OLIVEIRA, 2003, p. 23). E mais: assinala Gracián que o primado da agudeza do Mistério consistia em dar vivacidade ao engenho a fim de que “acrecentando la dificultad, despierte más la atención y solicite la curiosidad” (2010, p. 170).

Nesse enquadramento, o discurso se consagra como um organismo motivado, um tecido de tropos e metáforas, que se torna a grande preocupação das autoridades eclesiásticas, as quais irão eleger como paradigma o orador que pratica a *tekhne rethorike* sem ultrapassar os limites de sua competência, determinando – conjuntamente – que o *éthos* do orador é um dos fatores de persuasão para a eficácia da *actio* pregatória (cf. CASSIN, 2005, p. 181). Por último: evidencia-se uma referência constante ao “ideal ciceroniano do orador para definir o estatuto do pregador sacro” (OLIVEIRA, 2003, p. 26). É igualmente importante lembrar, por meio da avaliação de Renato Barilli (1989, p. 39), que as letras cristãs nunca foram tão eloquentes nem aplicaram com tamanha propriedade as regras retóricas quanto na apologética dos santos Padres. Marc Fumaroli o confirma:

Os Padres [...] por sua formação nas escolas de retores e pela magistratura oratória que lhes conferia o episcopado cristão, realizavam melhor do que os escritores e declamadores pagãos [...] a plenitude do ideal “republicano” do Orator segundo Cícero: um governo das almas pela palavra. Os Padres reencontraram, graças ao cristianismo, ao mesmo tempo a autoridade e o público que faltavam aos oradores pagãos desde o fim da República (FUMAROLI, 1980, p. 141).

Deixando de lado esse atraente corte pela retórica e as figurações do pensamento motivado, tão caros à mentalidade medieval tal como à época de Vieira, retomemos o fio condutor de nossa questão.

Antes, porém, de nos introduzirmos no campo de força da hermenêutica patristico-escolástica operada no sermão de Antônio Vieira, é relevante, para o encaminhamento dessa discussão, articular o pensamento de Luiz Costa Lima, tendo em vista o ajuste do sermão, aqui em foco, com a tese do “controle do imaginário”, a fim de demarcar que, no “Sermão do Santíssimo Sacramento”, o mistério é legitimado como matéria nuclear presente já nos mais variados discursos daqueles que se opõem à subordinação católica, visto sua potência de impressão sobre quem o venerava.

Por esse motivo, entendamos que todos os discursos orais e escritos são reduzidos diante da formulação de uma verdade arraigada à concepção teológica da Encarnação do Verbo. Assim, o *Velho Testamento*, as fábulas, o evangelho, a natureza, a conveniência, os afetos e as tentações são tomados como as armas do inimigo que entram em choque com o discurso legitimado pelo poder, o assim chamado “discurso da verdade” (COSTA LIMA, 2007, p. 526). Sigamos tais pistas para traçar algumas correspondências teóricas com as linhas de força da sermonística.

Vieira, no sermão, dirige-se àqueles que não creem no Mistério maior – a Encarnação – afirmando que, no fim da prédica, sairão todos convencidos deste tão “grande teatro da Fé” (VIEIRA, 2000, p. 74), pois serão combatidos:

Cada um por meio de suas próprias armas, ao Judeu responderá a razão com as Escrituras do Testamento Velho: ao Gentio com as suas fábulas, ao Herege com o Evangelho: ao Filósofo com a natureza: ao político com a conveniência: ao Devoto com os seus afetos: e ao Demônio com as suas tentações (Ibidem, p. 74).

A partir do conceito predicável, *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é

bebido), Vieira busca ratificar, perante ao auditório, que o núcleo sintagmático do Mistério – a Encarnação – está disseminado, das mais variadas formas, nas crenças daqueles que dele duvidam. Nesta tarefa de militância que se propõe realizar, o pregador teatraliza ao compor uma cenografia, em seu *theatrum sacrum*, em que o discurso da verdade é lido a partir da chave hermenêutica que busca argumentar não só “contra os inimigos declarados dela, mas todos os que, por qualquer via, a podem dificultar” (VIEIRA, 2000, P. 74). Conforme lembra Costa Lima, “essa vigilância contra o pensamento individualizado visava impedir que ele terminasse por se contrapor às normas de interpretação e conduta oficializadas” (2007, p. 528).

Na abertura da dialética “monológica” instituída no sermão, o primeiro interlocutor de Vieira é o Judeu, considerado inimigo de Cristo pela incredulidade na possibilidade do Sacramento. Em sua defesa do discurso católico, o orador resgata o acontecimento prefigurado referente ao pedido que fizeram os Judeus para Araão acerca de um Deus que pudessem ver e seguir, pois entendiam que ainda que Deus fosse “imenso e invisível, sem menoscabo de sua grandeza se podia limitar a menor esfera, e sem perigo de sua invisibilidade se podia encobrir debaixo de alguma figura e sinal visível” (VIEIRA, 2000, p. 76).

A partir de tal pressuposto, afirma o jesuíta que a petição de tamanha grandeza substancial só poderia ser feita a Araão, que era o Sacerdote, posto que assim entendessem os Judeus que para tamanha “ação tão sobrenatural e milagrosa, como pôr a Deus debaixo de espécies criadas, não podia competir a outro, senão ao Sacerdote” (Ibidem, p. 76). A partir do clamor dos Judeus, o orador infere que a vontade destes se converteu como verdade para os católicos: “eis aqui o que os Judeus pediram então e eis que o que nós adoramos hoje: um Deus debaixo de espécies visíveis, posto nelas milagrosamente por ministério dos Sacerdotes” (p. 76).

Apoiando-se na aguda eloquência, os argumentos acerca do grande mistério são condensados para incidir, sintomaticamente, sobre os Judeus, quando afirmam serem estes os responsáveis pelo cunho da mística:

Os Judeus foram os que traçaram o Mistério, e nos somos os que o gozamos: eles fizeram a petição, e nós recebemos o despacho: eles erraram, e nós não podemos errar. E em que esteve a diferença? Esteve só a diferença, em que eles creram que se podia fazer esta maravilha por autoridade humana [...]; e nós cremos que só se faz e se pode fazer por autoridade Divina (Idem, p. 77).

Facilmente se depreende que Vieira assume o papel de censor de seu tempo e dos preceitos dogmáticos da ortodoxia católica, provocando sobre a *opinio multitudinis* uma reavaliação das doutrinas dos Judeus que negam as postulações acerca do Verbo Encarnado. Destaca-se, para este ponto, a avaliação de Maravall: “o barroco é uma arte de massas” (*apud* COSTA LIMA, 1995, p. 117). Nessa perspectiva, cabe ao pregador, munido do arsenal retórico, mover os afetos do auditório por meio do “discurso que se recorta na crença de um mimetismo generalizado” (HANSEN, 1978, p.174), para circunscrever os sentidos atribuídos aos dogmas judaicos os quais negam que o Sacramento da Eucaristia, verdadeiramente, é o espelhamento do “Mistério do Testamento Novo” (VIEIRA, 2000, p. 78); reafirma-se, ainda, que a estratégia cristã nuclear é a afirmação de uma unidade de sentido da Bíblia e, desde então, o controle desempenhado sobre a polissemia (cf. TODOROV, 2014a, p. 132).

A discussão subsequente do pregador direciona-se para as fábulas dos gentios, a ponto de afirmar que “as fábulas dos Gentios faziam mais críveis os Mistérios dos Cristãos” (VIEIRA, 2000, p. 80). Em contraposição, elas não são as partes que compõem com propriedade a transubstancial órbita do mistério, mas “mentiras, são fingimentos, [ao passo que] os mistérios dos Cristãos são verdades infalíveis” (Ibidem, p. 80). Assumindo o estado de paradoxo, a questão se desfaz quando é possível perceber que o pêndulo da analogia está no exato meio-termo dos extremos; Vieira contempla seu auditório com um coroamento do figural cristão usando da potência militante de seu texto para esmagar os discursos e ações, reduzindo-os a meros simulacros insignificantes fora de sua zona da luz. Nas palavras do pregador:

As histórias contam o que os homens fizeram, e as fábulas contam o que os homens fingiram; e vencer Deus aos homens no que puderam fazer, não é argumento de sua grandeza: mas vencer Deus aos homens no que souberam fingir, esse é o louvor cabal de seu poder (VIEIRA, 2000, p. 82).

Em seguida, o pregador denuncia as fabulações frente ao auditório, reiterando a natureza verídica do discurso eclesiástico em detrimento à sombria inverossimilhança do imaginário pagão cuja ausência de referência ao Autor as afasta do “sol” religioso:

As fábulas dos Gentios foram imaginações fingidas das maravilhas daquele Mistério, e as maravilhas daquele Mistério são existências verdadeiras das suas fábulas. Pois se creram na imaginação, por que as hão de negar na realidade? Confesse logo gentio, convencido da razão, a verdade manifesta (Ibidem, p. 82).

Quando dirigido aos hereges, o ponto fulcral do controle evidencia-se revestido pela tópica hermenêutica, que, para os protestantes, é tomada como um exercício que deve ser execrado, visto que nada deve se interpor entre a palavra divina presente nas Escrituras. Por conseguinte, Vieira incide sua argumentação para o *topos* do sentido do Mistério, destacando que “entre o sentido verdadeiro e o metafórico há uma diferença: que o sentido metafórico significa somente semelhança; o verdadeiro significa realidade”.(VIEIRA, 2000, p. 86). Ainda nesta esteira, o jesuíta dirige-se às más interpretações de Lutero e Calvino para desfechar sobre o auditório que “os que se separam de Cristo e sua Igreja, como os Hereges, não podem fazer obra boa nem meritória” (Idem, p. 86).

Em concordância com o exame que se vem traçando aqui, as Sagradas Escrituras prefiguram a Igreja que há de vir, funcionando, desta forma, como embasamento da parenética para a legitimação do discurso “verdadeiro” que se impõe por meio da cifra dos signos realizada pelo censor, que aqui se apresenta perante o auditório dos fiéis. Assim sendo, quando se pensa nesse período, deve-se assinalar o lugar do divino, supondo a suprema dignidade do religioso (cf. COSTA LIMA, 1995, p. 113), que nunca se ausenta dos exercícios hermenêuticos, posto que ilustrem a articulação mimética de “dois eventos distantes e sem nexos temporais” (HANSEN, 1994, p. 52). Em termos da Agudeza, determina “a identidade transhistórica da energia dos gestos distribuída sintaticamente como paralelismo, repetição, anáfora, parataxe em inúmeros discursos” (Ibidem, 1994, p. 52);

À guisa de ilustração acerca do caráter prefigurativo que se institui no sermão em foco, destaca-se, na natureza, o fundamento da justificação acerca das maravilhas da Fé. Para tal propósito, Vieira equipara, em um paradigma equacional, a existência dos milagres em paralelo com as realizações da própria natureza, consolidando a onipotência divina e ratificando a legitimação do discurso da verdade. Eis o resultado da equação:

Milagres feitos devagar são obras da natureza: obras da Natureza feitas depressa são milagres. Isto é o que passa no nosso Mistério. Converter pão e vinho em carne e sangue, assim como o faz Cristo no Sacramento, assim o faz a Natureza na nutrição; mas com esta diferença, que a Natureza fá-lo em muitas horas, e Cristo em um instante. Pois, filósofo, o que a Natureza faz devagar, o Autor da Natureza e da Graça, por que o não fará depressa? (2000, p. 88).

Retomando as linhas do pensamento de Costa Lima, é relevante acentuar que o controle do imaginário supõe o compromisso com a verdade estabelecida, que, neste caso, pode mostrar faces variadas de acordo com a severidade ou complacência de seus representantes (cf. 2007, p. 538). Nesse prisma, a configuração do *theatrum sacrum* é estipulada pela clave da instituição censora que ora se mostra benevolente, ora se mostra severa para com o auditório, sem esquecer que a pragmática da *ars bene dicendi* seiscentista é o movimento de correção moral que, no sermão, se dá por meio da correção dos discursos dos inimigos da rígida didática católica disseminada no sacramento litúrgico. O auditório, por sua vez, interpreta tudo como uma referência recôndita a algo mais que se põe aos olhos pelos truques de perspectivas anamorfóticas engendradas pelo exegeta.

Proporcionalmente, “o realce da eloquência era de servir de critério antagônico ao critério de ficção” (COSTA LIMA, 2007, p. 545), que, neste ponto, se atrela aos discursos alheios à Verdade ortodoxa como efeito de  *fingimento*; sentido oposto ao que receberá pelo cunho estético-sociológico dos arquétipos que lembram a morfologia das matrizes idealistas típicas da formação universitária alemã do século XIX, que revestiram o conceito de *ficção* com outros tecidos tingidos pela tríade coloração da “subjetividade psicológica”, da “autoria” e da “originalidade”.

Sintetizando os elementos principais levantados anteriormente, pode-se afirmar que, na condução dos signos presentes em seu sermão, Vieira refere-se ao Diabo como um dos inimigos, obviamente, da Igreja, que, após a união de Deus à natureza humana, acabou, ao tentar Eva no Paraíso, cunhando o próprio desenho do Mistério. A par de sua agudeza, o pregador desdobra seu argumento:

O primeiro inventor (ninguém se espante do que digo), o primeiro inventor da traça ou do desenho do Mistério da Eucaristia foi o Demônio. Quando o Demônio tentou a Eva, disse-lhe [...] Comei do pomo vedado, porque no dia que comerdes ficareis como Deus. Eis aqui o Mistério da Eucaristia, não só quanto á substância, senão também quanto aos efeitos. (2000, p. 91).

À frente, reafirma o discurso da verdade, pregando aos fiéis que o Mistério se encontra disseminado a partir das ações do Demônio:

Eis aqui o Mistério da Eucaristia, não só quanto à substância, senão também quanto aos efeitos. Quanto à substância, porque diz o Demônio que está a Divindade em um pomo; quanto aos efeitos, porque diz que comendo o homem há de ficar como Deus (Ibidem, p. 91).

Encenando por meio do discurso da Verdade, Vieira interpela o Diabo mediante a aguda retórica-dialética:

Vem cá, Diabo: De ore tuo te indico. Se tu dizes que o homem comendo ficará como Deus, e que no pomo daquela árvore está encoberta a Divindade, como negas que pode estar encoberta a Divindade debaixo das espécies de pão; e que comendo o homem pode ficar como? O que Cristo nos concedeu neste Mistério é o que o Diabo nos prometeu no Paraíso. (Idem, p. 91).

As observações anteriores deixam entrever que o censor não permite falhas na sua missão em busca dos traços do Mistério que repousam nos discursos dos inimigos da Verdade providencialista, tecendo, sobre o auditório, suas postulações acerca da disseminação da transubstanciação eucarística que se mostra por meio da dialética do visível-invisível, neste momento, presente como substrato na composição do ornato dialético – produto final da agudeza do pregador.

Em linhas gerais, quando Vieira se dirige ao devoto, busca reiterar o sentido de “verdade” presente nos dogmas católicos. Em tal caso, a prédica ganha tempo para respirar após refutar vários equívocos nos discursos dos incrédulos da Encarnação, ao ressaltar, para os devotos, que “ainda que Cristo se não deixa ver de nós, é certo que se deixou conosco: mas deixou-se de maneira que o não possamos ver, porque fiou mais seu amor de nossos desejos que de nossos olhos” (VIEIRA, 2000, p. 93).

Para concluir o sermão, o orador dirige-se ao político anunciando que “aos outros argumentos respondi pela razão com o que estudei: a este respondo com o que vejo” (Ibidem, p. 94). A argumentação prossegue atestando que:

Escolheu Cristo aos nobres se senhores para que o tirassem do afrontoso suplício e fizessem as honras a seu corpo, porque honrar o Corpo de Cristo afrontado é ação que anda avinculada à Nobreza. (VIEIRA, 2000, p. 95).

Conforme assinala Vieira, a partir de Tertuliano: “se fundou esta nova Igreja de uma injúria do Corpo de Cristo” (Ibidem, p. 95), e enquanto mácula cabe ao nobre político honrá-la, “confessando na política deste altíssimo conselho de Cristo, a verdade secretíssima e sacratíssima” (p. 96) do Mistério Eucarístico.

Os elementos aqui reunidos nos parecem suficientes para tecer algumas considerações finais acerca das etapas percorridas. Para tanto, é preciso notar que as palavras humanas não podem conter plenamente aquilo que o Espírito de Deus revela, devendo-se assim concentrá-las sob a vigilância de um canal que oriente o fluxo de sentidos, que no fundo se reduza a uma afirmação da superioridade do sentido espiritual em detrimento do literal, evocando a todo tempo “a polivalência orientada do símbolo” (LUBAC, 1964, p. 180). Instaura-se, assim, um “discurso da verdade” que recicla, como vimos, as preceptivas antiga e medieval de eminentes retores e Doutores da Igreja para abolir tudo aquilo que não se ajusta à unicidade de certa verdade (cf. COSTA LIMA, 2007, p. 544), imposta pelo controle que se quer como compromisso com a ordem e a razão dominantes, que busca, excessivamente, traduzir e interpretar o mundo de signos cifrados.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BARILLI, Renato. **Rhetoric**. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1989.
- CASSIN, Barbara. **Ensaio sofisticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.
- \_\_\_\_\_. De uma sofística a outra: boas e más retóricas. In: **O efeito sofisticos**. São Paulo: Editora34, 2005.
- COSTA LIMA, Luiz. *Imitatio* e barroco. In: **Vida e Mimesis**. Rio de Janeiro: Editora34, 1995.
- ECO, Umberto. A epístola XII, o alegorismo medieval, o simbolismo moderno. In: **Sobre os espelhos e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1989.
- \_\_\_\_\_. O modo simbólico. **Semiótica e filo sofia da lin guagem**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- \_\_\_\_\_. O controle religioso do imaginário. In: **Trilogia do Controle**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- FUMAROLI, Marc. **L’Age de l’eloquence. Rhétorique et “res literária” de La Renaissance au seuil de l’époque classique**. Genebra: Droz, 1980.
- \_\_\_\_\_. **L’école Du silence. Le sentiment dès images au XVII<sup>e</sup> siècle**. Paris: Flammarion, 1995.
- GRACIÁN, Baltasar. **Arte de ingenio, tratado de la agudeza**. 2 ed. Madrid: Cátedra, 2010.

- HANSEN, João Adolfo. Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras. *In: Discurso*, n.9. São Paulo: Lech, 1978.
- \_\_\_\_\_. Mímesis: figura, retórica & imagem. *In: RIEDEL, Dirce Côrtes et alli. Erich Auerbach: 5º Colóquio UERJ*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- LUBAC, Henri de. **Exegese medieval**. vol 4. Paris: Aubier, 1964.
- OLIVEIRA, Ana L. M. de. **Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- \_\_\_\_\_. Sermões: a pragmática do mistério. *In: VIEIRA, Antônio. Sermões*. São Paulo: Hedra, 2001. vol 2.
- \_\_\_\_\_. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: EDUSP, Campinas: Editora Unicamp 2008.
- RICOUER, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: UNESP, 2014a.
- \_\_\_\_\_. **Teorias do símbolo**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 2014b.
- VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Vol 1. Org. de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.



## **SOBRE AS MULHERES VIKINGS E AS QUESTÕES DE GÊNERO NO MEDIEVO**

Fernanda Godoy<sup>1</sup>

**Resumo:** As ideias expostas no presente escrito tentam tratar de temas sobre guerreiras vikings na idade média, bem como sobre questões de gênero estudadas no campo antropológico, realizando assim um diálogo entre a história com sua mitologia nórdica e a Antropologia.

**Palavras-chave:** mulheres, vikings, mitologia nórdica, gênero, Antropologia

**Abstract:** The ideas outlined in this writing try to address issues about warrior vikings in the Middle Ages, and on gender issues studied in the anthropological field, thus realizing a dialogue between history with his Norse mythology and anthropology.

**Keywords:** women, vikings, Norse mythology, gender, Anthropology

O artigo tem o intuito de abordar sobre a temática das mulheres (guerreiras e mitos sobre guerreiras) vikings durante o período da Idade Média a partir de um olhar interdisciplinar com a Antropologia, na tentativa de usar o conceito de gênero como principal categoria de análise e reflexão, como denota o texto de Joan Scot (1990). Nessa linha, creio ser interessante iniciar colocando o que na verdade significam ‘papeis’ de gênero, e a partir daí tentar posicionar/situar o tema proposto. Como assinala Miriam Grossi (1998):

Papel é aqui entendido no sentido que se usa no teatro, ou seja, uma representação de um personagem. Tudo aquilo que é associado ao sexo biológico fêmea ou macho em determinada cultura é considerado papel de gênero. Estes papéis mudam de uma cultura para outra. A Antropologia, que tem como objetivo estudar a diversidade cultural humana tem mostrado que os papéis de gênero são muito diferentes de um lugar para outro do planeta. Temperamento, uma antropóloga norte-americana, Margareth Mead, mostrou que, numa mesma ilha da Nova Guiné, três tribos – os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli – atribuíam papéis muito diferentes para homens e mulheres. Agressividade e passividade, por exemplo, comportamentos que,

---

<sup>1</sup> Formanda em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina- UFSC  
fe\_godoy\_23@hotmail.com

em nossa cultura ocidental, estão fortemente associados, respectivamente, a homens e a mulheres quase como uma determinação biológica, entre estas tribos lhes eram associados de outra forma. Num destes grupos, homens e mulheres eram cordiais e dóceis; no outro ambos eram agressivos e violentos; e no terceiro as mulheres eram aguerridas, enquanto os homens eram mais passivos e caseiros. A partir deste estudo, muitos outros foram feitos em outros grupos humanos, mostrando que os papéis atribuídos a homens e a mulheres não eram sempre os mesmos. (p.6-7).

Dessa forma, é colocado então que o gênero, no sentido de ser uma construção cultural e social, é mutável e que se diferencia de sociedade para sociedade de maneira que as mulheres e os homens nem sempre tiveram os ‘papeis’ que tem hoje, ou terão no futuro, por assim dizer. Nesse aspecto, através dos mitos dos vikings, que são uma forma de mostrar seu imaginário, bem como comportamentos/funcionamentos daquela sociedade, é visto que existiam mulheres como as valquírias, que eram grandes guerreiras e que realizavam ‘papeis’ tidos como masculinos. Segundo Johnni Langer e Weber Neiva (2012):

Dentro da perspectiva do mundo escandinavo, as valquírias sempre foram motivo de temor e fascínio aos homens. Com uma clara associação com o combate, essas servas de Odin, são a representação ideal quando tratamos das representações da mulher guerreira. Ao entrar na esfera que é normalmente caracterizada como masculina (a citar, a guerra), veremos que tais personagens possuem diversas facetas que lhes concede poderes tanto dentro e fora do mundo marcial. (p.4).

Essas valquírias, ou *valkyrjas* do original nórdico, eram ‘aquelas que escolhiam os mortos’, segundo o autor, para levá-los a Valhalla. Entretanto, as valquírias serviam a esses modos, mostrando certa subserviência incoerente ou até contraditória com suas atitudes. Conforme o artigo, em síntese, tem-se quatro aspectos essenciais relacionados a estas personagens, tais quais como atendentes, servindo a Valhalla, amantes/esposas, lutadoras (protegiam reis e heróis) e profetisas. (LANGER, WEBER 2012, apud DAVIDSON, 1988, p.97).

Nessa linha, como assegura Flávio Guadagnucci Palamin (2013), em seu texto “O ideal de coragem do guerreiro Viking representado nos heróis Sigmund e Sinfolth.”, as ideais de guerra estavam presentes não somente na mentalidade dos homens, mas também nas mulheres e crianças. Assim, segundo Palamin:

O guerreiro, o fazendeiro, a mulher, ou seja, toda a sociedade estava imersa nessa cultura de violência e as narrativas mitológicas eram passadas desde a juventude,

formando suas próprias idealizações de vida, pautadas nas figuras dos deuses e no que elas representam. Entretanto, acreditamos que os heróis míticos auxiliam nessa formação, possuindo, nas sociedades, dentro do conceito de representação, papel mais importante que os próprios deuses. Ou, ainda, “é essa interação entre os deuses e os gigantes, por um lado, e heróis lendários, por outro, que tem sido um dos aspectos mais interessantes da mitologia nórdica através dos séculos.” (O’DONOGHUE, 2007, p.50 apud PALAMIN, 2013, p.3)

Desse modo, segundo Palamin (2011), em um diferente artigo intitulado “Odin e Valhall: Aspectos da vida após a morte na mitologia da Europa setentrional”, Odin aparece aos mortais como uma figura alta, de um olho só, coberto por uma capa longa e usando um chapéu de abas largas. É também o deus dos escaldos, pois foi ele quem descobriu as runas em um ritual de auto-sacrifício. Palamin, assevera também que Odin tem autoridade sobre aqueles que se mostram válidos se juntar à sua horda em Valhall, e que assim, como filhas de Odin, as Valkiryas são espíritos guerreiros femininos que auxiliam o exercito escolhido por Odin nas batalhas. Mas, como se refere no texto, a função das Valkiryas que nos interessa é a de buscar em meio aos mortos na batalha, aqueles que honraram o nome de Odin e morreram valorosamente. “Os guerreiros que morrem em batalhas dedicadas a ele são carregados pelas Valquírias para Valhall, onde eles são arrolados em seus corpos militares, que estará atrás de Odin no Ragnarok”. (BRONSTED, 2004, p.249 apud Palamin, 2011).

Posto isso, percebe-se que apesar de seu poderio de transportar os mortos combatentes para o paraíso viking, as valquírias são submissas ao poder maior de Odin. Se o desobedecem, são punidas.<sup>2</sup> Dessa maneira, como é trazido pelo artigo, certamente é possível relacionar uma dualidade presente naquela época entre homem e mulher, representando certo conflito e domínio do masculino sobre o feminino. No entanto, há de se pensar que todas as pessoas eram também submetidas à Odin, não somente as valquírias, bem como seus ‘papeis’ eram de extrema importância para aquela época. Pode-se buscar compreender as relações de poder da época que ainda parecem se perpetuar e se estender na modernidade, contudo não é evidente determinar certo domínio do homem sobre a mulher, visto a complexidade dessas relações de poder e visto que nem todas as mulheres eram valquírias.

Conforme Marlon Angelo Maltauro (2005), a existência de mulheres guerreiras entre os vikings é um tema complexo e que é comentado que existiram grandes guerreiras escandinavas e que estas eram adolescentes que não tinham consciência de sua própria sexualidade, ou eram

---

<sup>2</sup> Existem sagas que abordam sobre esse tema como a de Volsunga, saga 21-22.

viúvas que se utilizavam das batalhas para vingar a morte de seu marido ou familiares. (p. 34). No entanto, como o autor coloca, as mulheres guerreiras representavam um obstáculo ou ameaça, por assim dizer, ao poder social dos homens e a conseqüente perda de prestígio perante a comunidade em que viviam (MALTAURO, 2005 apud LANGER, 2004, p.41). No entanto, como denota Menezes em seu texto “Sutiã de Aço: A representação da mulher guerreira no filme como treinar seu dragão”, não existe evidencia arqueológica da existência de mulheres vikings guerreiras, há sim escavações nas quais foram encontrados corpos de mulheres sepultadas junto a armas e armaduras, mas a presença de tais artefatos está ligada à representação de um *status* social elevados desta mulher, uma vez que possuir tais equipamentos custava caro. Do mesmo jeito, não há menção a mulheres guerreiras na maioria das sagas islandesas, salvo alguns casos de autodefesa, como o famoso caso de Freydís Eiríkdóttir, tendo aparições apenas nas sagas lendárias, que nas quais a representação feminina está voltada para o mítico modelo das valquírias. O autor menciona:

Reza a tradição que, muitas vezes, quando as batalhas perigavam o fracasso se aproximava, as mulheres restauravam as linhas rompidas, obrigando o esquadrão a retornar a frente, quando em fuga, com a persistência das suas súplicas opondo-lhes feitos e amedrontando-s com o cativo como consequência (...) (TÁCITO, apud, Menezes, 2011, p.3).

Dessa maneira, torna-se importante colocar que normalmente o papel da mulher era o de ser a “guardiã das chaves” de casa (MALTAURO, 2005) e que essa tinha a função de cuidar dos afazeres domésticos, e que não necessariamente estavam envolvidas em batalhas.

O autor assevera também que esses contos (como das valquírias) inicialmente/originalmente orais se tratavam das classes sociais “mais elevadas”, pois essas eram consideradas descendentes de heróis e esses de deuses. Logo o ciclo que legitimaria essa hereditariedade “divina” era formado e essa classe perpetuava seu poderio.

Nesse sentido, é importante ressaltar, como Jean Scott (1990) afirma em seu texto que o estudo do gênero como categoria de análise ajuda a compreensão de como funcionavam os ‘papéis’ estabelecidos pela sociedade e como esses “atuavam” de certa forma, ou usando uma analogia do jogo, colocado por Geertz em “Mistura de Gêneros”, como que através desses comportamentos de certo modo fixados davam sentido ou legitimavam a política, o poder daquela época. Desse modo, a autora afirma que segundo Nathalie David (1975), que devemos

nos interessar pela história tanto dos homens quanto das mulheres, no sentido de entender a amplitude dos ‘papéis’ sexuais e do simbolismo sexual nas varias sociedade e épocas, achar qual o seu sentido e como funcionavam para manter a ordem social e para mudá-la. (SCOTT, p.4). Para completar, Scott assevera que:

(...) o gênero é igualmente utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. O seu uso rejeita explicitamente as justificativas biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum para várias formas de subordinação no fato de que as mulheres têm filhos e que os homens têm uma força muscular superior. O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. (p. 7)

Voltando para a análise do mito, a Valquíria, segundo Langer e Weber, é tratada em algumas literaturas como figura transcendente que participa do mundo dos homens usando armas e volta para seu mundo. (idem), Diferenças na iconografia como valquírias fazendo o uso de lanças como sendo um atributo feminino e raramente usando espadas, que seria um símbolo masculino dos reis representado poder. No entanto, quando a valquíria rompe sua submissão a Odín, perde seu arsenal, sua lança, e se modifica em uma transgressora ao usar a espada, utilizando-a para se matar, reforçando assim esse simbolismo masculino. “A subserviência no Valhalla sempre será sua maior característica e, dentro de nossa análise de um ser voltado absolutamente para o combate, sua maior transgressão” (idem, p.13). O grande perigo, colocando dessa maneira, das mulheres adentrarem na esfera dos homens era uma temeridade no imaginário nórdico. (idem, p.21)

O texto de Langer e Weber, trás também o mitos das gigantas como sendo reflexos da natureza física, espelhando aspectos femininos, já os elementos culturais são simbolizados pelo mundo masculino. O campo para ser cultivado, o clima, montanhas, personificam o feminino, enquanto a cultura é essencial do homem. Neste sentido, concordamos que na mitologia o mundo dos deuses é masculino, enquanto o dos gigantes é feminino. (LANGER, WEBER, 2012, QUINN, 1998, p.43). Assim, os autores colocam que:

Na mitologia escandinava, os deuses conquistam e submetem a natureza ao controle da sociedade. E num mundo ditado por regras masculinas, é óbvio que quando a natureza se apropria da esfera cultural, ela deve ser dominada. Porem esse modelo de contraposição é uma ilusão, pois o homem tende a se auto-representar ‘fora da

natureza', mas a própria natureza se torna, na experiência histórica, um modelo cultural consciente, uma escolha intelectual alternativa à cultura. (idem, p.23 apud MONTENARI, 2008, p.31).

Nessa linha de pensamento, percebe-se que desde aquela época, há uma tendência a um pensamento binário, hierárquico nas relações entre homem e mulher e que transparecia por meio dos mitos e de suas personagens como as valquírias e as gigantas, as belicosas, no caso, que eram consideradas como uma ameaça ao poder e sempre eram vencidas pelos homens. Eram representadas como gigantas feias e nada atraentes na tentativa de simbolizar o temor do poder do homem sendo comandado por uma mulher.

As valquírias, por sua vez, apesar de serem representadas como lindas e atraentes donzelas, possuíam facetas contraditórias (como já mencionadas), por exemplo, por serem belicosas e comparadas com a deusa Morrigan, responsáveis por transportar os mortos para o paraíso nórdico. Scott afirma:

Como elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, o gênero implica quatro elementos relacionados entre si: primeiro - símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (frequentemente contraditórias) – Eva e Maria, como símbolo da mulher, por exemplo, na tradição cristã do Ocidente, mas também mitos da luz e da escuridão, da purificação e da poluição, da inocência e da corrupção. (p.21)

Nesse aspecto, usou-se o gênero no sentido de como Scott propõe de, um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana. (p.23) e assim tentar entender sobre o papel das mulheres e dos mitos como representações desses 'papeis' na era viking.

Segundo Menezes, as mulheres vikings gozavam de ampla liberdade comparando com as mulheres europeias em geral. Podiam possuir terras e bens, comercializar e era dela a escolha de querer aceitar se casar ou não com o pretendente arranjado pelo pai. Podiam pedir divórcio e possuir *status* elevado através de bens do marido falecido. Entretanto, poderiam perder a liberdade e a vida se cometessem adultério, que era considerado crime.

O papel da mulher era cuidar dos afazeres domésticos cuidando das crianças, preparando os alimentos, limpando a casa, lavando a roupa, dedicando-se a tecelagem sendo também de sua responsabilidade ordenhar as vacas, fazer queijo e manteiga, preparar remédios e tratar dos doentes e feridos. (MALTARO, 2005 apud MENEZES, p.3)

O texto assegura que na ausência do marido, a mulher viking tem controle total sobre os bens da casa, sendo atribuído a ela o símbolo das chaves (LANGER, 2010, apud MENEZES) além de assumir as responsabilidades do marido nos assuntos externos da casa.

A representação moderna das mulheres vikings, como traz Menezes, nas HQs e no cinema e outras produções culturais estão fartas de fantasia. Com a finalidade de atender as necessidades do mercado, a indústria se volta ao apelo da sensualidade e da violência em suas produções, de forma que seus produtos se destinam ao público jovem.

Símbolo desta tendência é a HQ criada em 1982, por Roy Thomas, chamada “Red Sonja”. Inspirada nos contos de Robert E. Howard, red Sonja é uma guerreira de força e destreza descomuns, ela se equipava com armas enormes e uma espécie de biquíni de metal como armadura, atingindo, em cheio, os objetivos de vendas e fixando a imagem da mulher sensual e belicosa. Outros exemplos dessa imagem é a série de TV “Xena, a princesa guerreira” de 1995, a personagem Freyara do filme “Outlander: Guerreiros vs Predador” de 2008 e, não se pode desconsiderar à cultura de massa, os diversos jogos de RPG, que tem grande popularidade entre os jovens (LANGER, 2012)

Segundo o autor, essas representações tiveram influências com o surgimento do feminismo pós Segunda Guerra, quando as mulheres que ocupavam diversos cargos econômicos enquanto os homens foram enviados para guerra, foram sendo empurradas de volta para o trabalho doméstico depois do final da guerra e os homens quiseram ocupar seus antigos cargos de trabalho. Personagens com grande destaque no cinema, como Éowyn, da trilogia “O Senhor dos Anéis” de 1955, escrito por J. R. R. Tolkien, é um exemplo dessa representação, na qual ela, dama da corte de seu povo, desobedece seu tio e rei e se traveste de guerreiro, monta um cavalo e cavalga para a batalha.

Ainda sobre a representação dos vikings, o texto aborda sobre o compositor alemão, Richard Wagner, que compôs óperas conhecidas mundialmente como a do “Ciclo do Anel” (uma narrativa que foi adaptada da famosa saga lendária, *Volsungasaga*) que tornaram-se referência da imagem dos vikings.

É importante, por fim, salientar aqui também, não somente as representações das mulheres vikings e seus ‘papéis’, mas também ressaltar o ‘papel’ das valquírias com a sociedade nórdica trazendo a importância de seu mito, bem como o ‘papel’ dos homens nisso tudo. Desse modo, como traz Jhonni Langer (2004), em seu artigo “Guerreiras de Odin: As Valkyrjor na Mitologia Viking”, a principal hipótese é de que o mito das valquírias esteve vinculado a certos

fatores sociais relacionados com a aristocracia e a realeza, com a finalidade de legitimar os poderes políticos e sociais dessa mesma classe.

Langer assinala que:

O poder dos homens na arte da guerra. Um dos ideias da classe guerreira era sujeitar todas as mulheres da sua comunidade ao seu controle direto. Somente os homens poderiam efetivamente ter o acesso ao espaço da guerra, aos triunfos militares e à glória da imortalidade nas batalhas, alcançando a recompensa futura. Mulheres guerreiras representavam um obstáculo ao seu poder social, bem como seu prestígio perante as comunidades em que viviam. As imagens esculpidas nas estelas representam o maior testemunho na busca de um controle sexista da arte da guerra, assim como as descrições dos casamentos das valkyrjor e sua consequente perda de elementos marciais. (LANGER, 2004, p.64)

O autor, portanto, confirma que nas fontes literárias as valquírias nunca são representadas como simples camponesas, filhas de pescadores ou de comerciantes e muito menos escravas. Elas são representadas como filhas de reis com a finalidade de legitimar o poder real, colaborando com os vínculos odinistas (empoderando o deus Odin), exaltando feitos gloriosos dos heróis mortos, estabelecendo assim uma conexão entre o sobrenatural com o poder da classe guerreira e a realeza, a minoria dominante.

## REFERÊNCIAS

GEERTZ, Clifford. **Mistura de Gêneros: A reconfiguração do pensamento social**. Petropolis- Rj: Vozes, 1997. Cap.1

GROSSI, Miriam Pillar. **Identidade de gênero e sexualidade**. Antropologia em 1ª mão, Florianópolis, UFSC/PPGAS, 1998.

LANGER, Johnni; NEIVA, Weber. **Valquírias versus gigantes: modelos marciais femininos na mitologia escandinava**. Revista Brasileira de Historias das Religiões, Maringa, v. 13, n. 5, p.3-29, maio 2012.

\_\_\_\_\_. **Guerreiras de Odin: as valkyrjor na mitologia viking**. Brathair, Departamento de História/unc, p.52-69, 2004.

MALTAURO, Marlon Angelo. **A representação da mulher viking na Volsunga saga**. Brathair, Parana, v. 1, n. 5, p.32-44, 2005.

OLIVEIRA, Ricardo Wagner Menezes de. **Sutiãs de aço: A representação da mulher guerreira no filme como treinar seu dragão.** Acedemia.edu, Universidade Federal do Ceará, p.1-9, 2012.

PALAMIN, Flávio Guadagnucci. **O ideal de coragem do guerreiro viking representado pelos heróis Sigmund e Sinflioti.** cih.uem, Vi Congresso Internacioal de História, p.1-15, 2013.

PALAMIN, Flávio Guadagnucci. **Odin e Valhala: aspectos da vida após a morte na mitologia da Europa setentrional.** Cesumar, Centro Universitário de Maringá, p.1-3, 2011.



## A CONDIÇÃO *SINE QUA NON*: O IDEAL DE NOBREZA SANTIFICADA NO LIVRO DE ORDEM DA CAVALARIA

Renno Allesy Veras de Senna Oliveira<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo irá analisar a construção de uma conduta nobre/santificada pela Igreja destinada ao corpo da cavalaria, assim sendo, terá como pano de fundo a discussão que tem ocupado os medievalistas num longo debate e nos proporcionando diversos trabalhos, a saber, a problemática da relação do significado de nobreza e do corpo da cavalaria no decorrer da Idade Média Central. Entretanto, questões como a teoria das *ordines* e a dicotomia Igreja e poder laico são fundamentais para a compreensão do problema central e não podem ser deixadas de lado. Para tanto, irá ser utilizada como fonte principal uma obra doutrinária, “O Livro de Ordem da Cavalaria”, escrita entre 1274-1276, além de um suporte de parte da discussão bibliográfica sobre o assunto.

**Palavras chave:** Idade Média Central, Cavalaria, Igreja, Nobreza

**Abstract:** This article will examine the construction of conduct noble/sanctified by the Clergy destined to cavalry, thus, will have as background the discussion which has occupied medievalists in a long debate and providing many works for us, namely, the question of the dialectic among the meaning of nobility and the cavalry during the middle age, centuries X-XIII. However, issues such as a theory of *ordines* and the dichotomy Clergy and secular power are fundamental for a understanding of problem central and cannot be left behind. In review this question will be used a doctrinal work destined to cavalry, writing between 1274-1276, the book of the order of chivalry, and the support of bibliographical discussion about this subject.

**Keywords:** Middle Ages, Cavalry, Clergy, Nobility

---

<sup>1</sup>Estudante de graduação em História pela UFRN — Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Email: [renno\\_historia@hotmail.com](mailto:renno_historia@hotmail.com).

## INTRODUÇÃO

A compreensão da problemática aqui exposta só é alcançada, de uma maneira mais profunda, quando primeiro compreende-se as circunstâncias que a orbitam, assim, torna-se útil explicar um pouco a cerca delas. Tais circunstâncias são a faixa cronológica, Idade Média Central, e mais outras três que dentro dela surgiram, ou se desenvolveram, os quais são a luta política entre Igreja e poder laico, a teoria das *ordines* e a relação entre cavalaria e o significado de nobreza. Elas são indissociáveis e não podem ser tomados isoladamente.

O período que vai do século X ao XIII é entendido como Idade Média Central, pois é uma faixa cronológica em que se realizou uma transição entre dois modelos de sociedade, de uma sociedade essencialmente agrária para uma de caráter mais urbano, e culminou na gênese do Ocidente atual. Como um momento de transição, uma forte movimentação social ocorrera, contribuindo para que o recorte temporal se tornasse conturbado, cheio de contradições e com intensos conflitos sociais. Estruturou-se o feudalismo, um modo de produção determinante não somente no aspecto econômico, mas, levando em conta o método da dialética, também nas relações sociais como um todo (FRANCO JR, 1986). O caminhar para uma sociedade de caráter mais urbana levou o Ocidente ao início de uma valorização um pouco maior do que era considerado laico, foi a época do surgimento das universidades, da valorização de profissões anteriormente vistas como desonrosas e também o começo da busca pelo lucro, algo que ia diretamente contra aquilo que eram os dogmas da Igreja. Neste clima de instabilidade social acentuou-se o litígio entre o Clero e o Poder laico.

Ao longo de todo o período da Idade Média, a relação entre Igreja e poder laico, seja na figura dos reis e dos príncipes ou dos cavaleiros, fora extremamente conturbada, mas, também houve momentos de diálogo e negociação entre ambas; tentativas de ambos os lados para acumularem os poderes religioso e secular ocorreram; príncipes revestindo as suas coroações com elementos religiosos e a Igreja, de maneira inversa, tentando se colocar como um império sobre o Ocidente. O medievalista Jacques Le Goff aponta a sociedade medieval como bicéfala, com duas cabeças sobre o seu comando;

Primeiramente, qual é a cabeça deste corpo que é a cristandade? Na verdade, a cristandade é bicéfala. Tem duas cabeças: o papa e o imperador. Mas a história medieval é feita mais de seus desacordos e de suas lutas que de seu entendimento, talvez somente realizado, e de maneira efêmera, em torno do ano mil por Oto III e Silvestre II. No mais, as relações entre as duas cabeças da Cristandade mostram-nos a rivalidade existente entre os sacerdotes e os guerreiros, representantes das

duas ordens dominantes e concorrentes da hierarquia clerical e da hierarquia laica, representantes do poder xamânico e da força militar. (LE GOFF, 2005, p-267).

No período da Idade Média Central, a determinada contenda se agravou na medida em que aristocracia feudal alargou-se com a inserção da cavalaria. Desde o século IX, a cavalaria veio ganhando prestígio perante o Ocidente e cada vez mais foi se aproximando daquilo que era compreendido como nobreza. Para tal amalgama, a Igreja desempenhou um importante papel, como mostra o historiador Hilário Franco Jr;

Contudo, diante da necessidade de defenderem suas terras das invasões dos séculos IX e X, aqueles indivíduos passaram a armar e sustentar elementos de origem social humilde. Como a técnica militar que prevalecia cada vez mais era a cavalaria, esses elementos passaram a ser conhecidos por milites, “cavaleiros”. (FRANCO JR, 1986, p-74).

Assim sendo, ao mesmo tempo em que solucionava um problema, a Igreja ampliou outro, pois a cavalaria, que fora assimilada a nobreza por meio desta primeira, ampliou a fileira do poder laico. Deste modo, além de tentar cercar reis e príncipes com uma ideologia cristã que tentaria mantê-los sobre o seu domínio, a Igreja tinha que ampliar a mesma ideologia para cavalaria (FLORI, 2005). Com o intuito de buscar uma harmonização da sociedade, entende-se: uma harmonização que lhe favorecesse, a Igreja desenvolveu a teoria das *ordines*.

A teoria das *ordines* surgiu como uma ideologia que buscou alcançar a normatização e naturalização das desigualdades sociais, bem como, uma definição da organização política na Cristandade, pois ela definia os direitos e os deveres que o Clero e a aristocracia possuíam. Esta teoria surge às vésperas do ano 1000, onde grande parte do ocidente vivia o anseio, ou temor, de uma "parusia", entretanto, no ano 1000 se acentua consideravelmente a contenda entre Clero e poder laico. Nesse interim, surgiram os textos de Gerardo de Cambrai e de Adalbéron de Laon, com o objetivo, ambos, de trazerem a solução para o determinado litígio, de maneira que eles se beneficiassem. A teoria possuía três objetivos, manter uma sociedade agrária, harmonizar as desigualdades sociais e definir o lugar dos principais estamentos da sociedade, aos olhos do Clero.

Como exposto anteriormente, a cavalaria desde o século IX vinha ganhando destaque perante o Ocidente, e dentro daquilo que se compreende como Idade Média Central, ela

começa a ser assimilada a aristocracia, entretanto, este ponto vem gerando na historiografia um intenso debate para responder uma seguinte pergunta, até que ponto cavalaria e nobreza, aristocracia, foram assimiladas ou se tornaram sinônimos? Historiadores como Georges Duby, Jean Flori, Marc Bloch, entre outros, tentaram responder esta questão e abriram maiores margens para a continuação do debate.

Por meio destes quatro pontos, a problemática proposta pode ser consideravelmente entendida, pois a fonte principal utilizada reflete bem estes determinados fatores. “O livro de Ordem da Cavalaria” é um fruto desse período conturbado e de intensa movimentação social, entoa ecos da teoria das *ordines*, demonstra a valorização que a cavalaria teve no ápice desta faixa cronológica, século XIII e, principalmente, a relação entre o corpo de cavaleiros e o significado de nobreza. Deste modo, irão ser perseguidas estas circunstâncias na análise da obra em destaque para assim realizar um diálogo desta com o contexto sócio histórico em que foi feita.

### A CONDIÇÃO SINE QUAN NON

Quando se ler de maneira incisiva “O Livro da Ordem de Cavalaria” um ideal central logo é percebido, honrar a Deus. Ele é o mantenedor de todas as coisas, claro que não seria diferente com a ordem da cavalaria. No texto, o autor aponta a condição da qual os cavaleiros necessitavam para que fossem reconhecidos como nobres, então, cavaleiro só seria nobre honrando ao seu provedor. Mas, ao ser levantada a afirmação anterior sobre o conteúdo do livro surge uma questão em torno do que teria levado a sua elaboração, mais especificamente, quais fatores condicionaram Ramon Llull na criação da nossa fonte principal?

Para começo de discussão, vale salientar que a biografia do autor está intimamente ligada ao conteúdo de seu livro, por isso, faz-se necessário tecer algumas considerações ao seu respeito. Ramon Llull nasceu em 1232, provavelmente, na cidade de Mallorca onde viveu como senescal e majordomo na corte do Rei Jaime “O Conquistador”. A sua educação foi voltada para a carreira das armas e da corte como mostra Ricardo da Costa<sup>2</sup> “Assim Llull passou sua infância e juventude em torno da corte real. Sua educação foi direcionada para a carreira das armas, fato que influenciou consideravelmente sua produção posterior” (COSTA, 2000, p-16). O trecho anterior é de suma importância para compreender uma particularidade:

---

<sup>2</sup>Tradutor da obra do catalão antigo para o português

a cavalaria era algo muito íntimo na realidade de Ramon Llull. Outro ponto que merece atenção, é o fato da conversão ao cristianismo. Ramon Llull tinha uma vida mundana, gostava de escrever canções sobre atos pecaminosos e era amante dos prazeres que a sua riqueza lhe proporcionava. No entanto, certo dia, enquanto estava compondo uma canção para uma mulher pela qual sentia um amor vil, ele teve repetidas visões do Cristo crucificado e na quinta vez se rendeu ao chamado que lhe foi feito;

Pelas quais aparições assim repetidas, ele muito espantadamente cogitou que desejava asseverar aquelas visões tão repetidas, e o estímulo da consciência lhe ditava que Nosso Senhor Deus Jesus Cristo não desejava outra coisa senão que, deixasse o mundo e totalmente se doasse à sua servidão (LLULL 1999, p-8).

Logo após a sua conversão Ramon Llull tornou-se um fervoroso defensor da santa fé católica entre os judeus, os mouros e entre os próprios cristãos desviantes da ortodoxia católica. A união de um passado em torno da cavalaria e a sua conversão foram os elementos primordiais os quais pautaram a composição do livro.

Além destas circunstâncias individuais somou-se a situação da cavalaria que, no olhar do autor observador, estava totalmente perdida em seus pecados e necessitava de uma luz para retornar ao seu propósito de honrar a Deus, logo, o que iria fornecer tal luz seria “O Livro da Ordem de Cavalaria”. Na citação extraída do comentário feito por Ricardo da Costa, verifica-se como Ramon Llull enxergava o panorama social por meio da sua fé.

Já neste prólogo percebem-se os propósitos da obra. A cavalaria e o povo cristão se perderam, é preciso trazer o rebanho de volta, iluminá-lo. Portanto, a obra possui um sentimento de nostalgia de tempos gloriosos. Para trazer esse passado de volta seria necessário fazer-se o soerguimento da cavalaria. Isto porque o quadro era absolutamente decadente: Cavaleiros que cometiam perjúrio, luxúria — o vício mais abominável — ladrões e traidores de sua causa, reis e príncipes malvados. (COSTA, 2000, P-27).

No trecho supracitado está cristalino o ideal frisado no recorte aqui desenvolvido, o qual fora o norte do livro escrito por Ramon Llull na tentativa de fazer com que a cavalaria e o próprio povo cristão, retornassem a um passado idílico onde a sociedade funcionava de forma harmoniosa, já que, nestes tempos, honrava-se a Deus. Percebe-se que Ramon Llull buscou no passado, transformado e idealizado por ele, uma justificativa para o seu propósito. Esta “perdição” que o autor criticava, tanto no povo cristão quanto na cavalaria, era fruto de um mundo mais aberto que minava gradativamente o poder da Igreja, ainda que a mesma

exercesse uma enorme influência na sociedade feudal. Um mundo afundado em pecados, uma conversão e um passado cavaleiresco fizeram com que Ramon Llull desenvolvesse tal doutrina para trazer a cavalaria aos caminhos de honra e de nobreza que outrora ela andava. Para esclarecer o que foi trabalhado até o momento, torna-se necessário analisar o escrito destinado à cavalaria:

Em uma terra aconteceu que um sábio cavaleiro que longamente havia mantido a Ordem de Cavalaria na nobreza e força de sua alta coragem, e a quem a sabedoria e ventura haviam mantido na honra da cavalaria, em guerras e em torneios, em assaltos e em batalhas, elegeu a vida ermitã quando viu que seus dias eram breves e a natureza o impedia, pela velhice, de usar as armas. Então, abandonou suas herdades e legou-as a seus infantes [...] (LLULL 2000, p-3).

A imagem e semelhança do autor, o velho cavaleiro abandonou as armas, as suas posses e dedicou-se a uma vida de ascese. A similitude entre a vida do personagem e a do seu criador pode ser comprovada na biografia de Ramon Llull, o livro “*Vida Coetania*”;

[...] foi tocado dentro de suas entranhas e deliberou que, vendidas as suas possessões, ele faria o mesmo. E de fato, deixada certa parte dos bens para sustento da mulher e infantes, partiria embora à Igreja de São Jaime e à Nossa Dona de Rocatallada, e a diversos lugares santos, para suplicar a Nosso Senhor que o endereçasse naqueles três propósitos que havia deliberado fazer. (LLULL, 1999, P-10).

Nota-se aqui, uma projeção da autobiografia do autor no personagem, pois o cavaleiro, assim como ele, passou por uma transformação de mente, conversão, e mudou radicalmente a sua vida em busca da santidade. A semelhança continua, ambos, após se dedicarem a ascese, proporcionaram a cavalaria um modelo de conduta pelo qual o corpo de guerreiros iria encontrar sua identidade.

Em outro trecho, realiza-se uma amálgama entre o significado de nobreza e de santidade como conduta ideal para os cavaleiros seguirem, percebe-se claramente a construção de uma conduta nobre/sacro feita por Ramon Llull. “Porque quanto mais nobres princípios tens, mais obrigado a ser bom e agradar a Deus e às gentes estás; e se és vil, tu serás o maior inimigo da cavalaria, e mais contrário a seus princípios e a sua honra” (LLULL, 2000, p-17).

A figura de Deus deve ser ressaltada como basilar na construção doutrinária do autor, é ele (Deus) o elemento e o ser, utilizado como argumento central de todo o seu pensamento, que vai além de sua obra escrita;

Logo, como o ofício de Cavalaria é feito e ordenado por Deus e se mantém por aqueles que amam a Ordem de Cavalaria e que estão na Ordem de Cavalaria, por isso, o malvado cavaleiro que se vai da Ordem de Cavalaria desamando o ofício da Cavalaria, desfaz em si mesmo a Cavalaria. (LLULL, 2000, p-31).

Na citação, percebe-se o método de vícios e virtudes <sup>3</sup>utilizado pelo o autor. Com este, Ramon Llull apontava o caminho do bem ao lado de Deus e da Santa Igreja, sua representante, e o caminho do mal, aquele que se encontrava fora dos dois caminhos. Todo o seu livro é permeado por esse maniqueísmo refletido na conduta humana, desta forma, para o autor, fora de Deus não havia cavalaria e nem muito menos nobreza.

Os trechos utilizados anteriormente foram selecionados, pois exprimiam a intencionalidade central da obra, porém, outros trechos tinham a mesma importância destes, mas não foram empregados devido às delimitações do presente trabalho. Agora, após ter caminhado na análise da obra em apreço, se faz inescusável um diálogo entre livro e contexto sócio histórico. A realização deste levanta questões como até que ponto a imaginação sociológica da teoria *das ordines* serviu de contribuição para Ramon Llull ter construído um ideal nobre santificado direcionado aos cavaleiros? E, fazendo a ligação com a pergunta anterior, como “O Livro da Ordem de Cavalaria” pode contribuir na relação entre cavalaria e o significado de nobreza? Por meio destas questões postas irá se desenvolver a próxima parte do trabalho.

### A QUESTÃO CAVALARIA/NOBREZA

A problemática aqui abordada fomentou — fomenta — um intenso debate entre os medievalistas numa discussão que gira em torno da relação entre o corpo de cavaleiros e o significado de nobreza. Buscou-se, na tentativa de compreender esta questão, a identificação da ligação entre os elementos de ordem política, econômica, cultural e social com a cavalaria,

---

<sup>3</sup> Para uma melhor compreensão sobre este método é indicado ler os comentários do Ricardo da Costa, tradutor do Livro da Ordem de Cavalaria para o português, os quais se encontram na obra na sua versão em português.

desde suas origens até o período em que ela se firmou como um grupo coeso e de expressão dentro daquilo que compreendeu-se como sociedade feudal.

Antes de tudo, convém lembrar uma tese utilizada pelos medievalistas em suas buscas de compreender como a cavalaria ocupou um lugar de destaque na sociedade feudal, a Tese Mutacionista. A Tese Mutacionista pode ser comprovada em obras de Marc Bloch, Georges Duby, Pierre Bonassie, Jacques Le Goff e entre outros. Para os adeptos dela, a sociedade cristã sofreu em torno do ano 1000 uma ruptura, fruto de pressões internas e do desmembramento do Império Carolíngio; sendo assim, instaurou-se no Ocidente um período de desordem, em que castelões, ao lado de seus cavaleiros, obtiveram o poder laico por meio das armas e conquistaram o direito das terras e sobre os povos que destas viviam. (FLORI, 2005). Porém, será que somente a tomada do poder laico, destacada pela Tese Mutacionista, fora suficiente para que a cavalaria viesse a ser confundida com o significado de nobreza?

Para Marc Bloch, não. Na opinião dele, ainda norteadada por esta tese, as evoluções nas técnicas de combate e nos armamentos dos cavaleiros corroboraram para que a diferenciação social entre os guerreiros a cavalo e as gentes aumentasse, pois, com isso, só adentrariam na cavalaria aqueles que tivessem um forte poder aquisitivo para arcarem com as altas despesas que o tal empreendimento trazia.

Os aperfeiçoamentos deste último, depois da época franca, ao tornarem-no à um tempo mais caro e mais difícil de manejar, tinham fechado cada vez mais rigorosamente o acesso a esta maneira de fazer a guerra a quem não fosse rico, ou fiel dum rico, e homem de ofício (BLOCH, 2001, p-322).

Sendo assim, além de ter se diferenciado dos estratos mais baixos da sociedade, a cavalaria começou a se fechar para indivíduos sem forte poder aquisitivo devido ao alto custo para ingressar nesta. Entretanto, não só apenas estes fatores de ordem econômica e política foram suficientes para cavalaria e nobreza se entrelaçarem.

Merece um destaque neste momento o principal pensamento sociológico do período da Idade Média Central, e para além dele, a teoria das *ordines*. De caráter conservador, esta teoria se dispôs a dar harmonia ao caos e equilibrar o que era desequilibrado, era o intuito de seus criadores, Gerardo de Cambrai e Aldabéron de Laon (DUBY, 1994). Mas, o que estes pioneiros da trifuncionalidade social pensavam sobre a categoria dos cavaleiros?

Como exposto na introdução, a teoria das *ordines* tinha como um dos seus objetivos dispor os indivíduos, ao menos os principais, em seus determinados lugares dentro daquilo

que era idealizado por seus pensadores como uma sociedade harmônica. Cada ordem, ou mais especificamente, função<sup>4</sup>, era liderada pelos seus mais proeminentes componentes, como mostra Jacques le Goff;

Assim, o esquema tripartido — mesmo se alguns, como Aldabéron de Laon ai façam entrar o conjunto do campesinato, identificando os laboratores com os servos — representa antes apenas o conjunto das camadas superiores; a classe clerical, a classe militar, a camada superior da classe econômica. Compreende apenas a melhor pars, as elites. (LE GOFF, 2005, p-261).

Ou seja, quando os pensadores falavam das três partes do edifício social eles se dirigiam apenas aos bispos, reis e princeps e os principais agricultores, mas em nenhum momento se dirigiam aos cavaleiros, diferenciando *bellatores* de *miles*. Os guerreiros a cavalo eram desprezados por Aldabéron de Laon, como mostra Georges Duby;

Adalberão, o gramático, o perfeito conhecedor dos vocábulos, fala dos cavaleiros, esses bandos de salteadores e rapaces constituídos por quem se servem das armas e que vivem em torno dos príncipes deste mundo. Jovens, atraídos pela violência, gesticulando como se gesticula no inferno (DUBY, 1994, p-70).

Este era o posicionamento de um dos pioneiros da teoria trinfuncional, os cavaleiros eram salteadores e rapaces, ou seja, algo abominável aos olhos de Adalbéron, posicionamento também adotado por Gerardo de Cambrai. Porém, cabe ressaltar o motivo pelo qual Adalbéron se guiava para ter tal visão da atividade cavalheiresca. O cerne desta visão vinha de uma contenda entre ele e os monges de Cluny, e também de outros clérigos que tiveram a mesma atitude dos monges, por conta de uma crescente militarização do clero;

Já nos concílios de paz, reunidos na França do Norte, podemos ver alguns bispos, demagogos, despojarem-se da sua vestimenta, apelar para a igualdade, proclamar que o rústico é rei e preparar-se já, quais novos Turpins, para pôr-se à frente de uma expedição militar contra os inimigos da fé. E cabe a Adalberão lamentar-se: ele, que não sabe trabalhar nem combater, em que irá torna-se? (IBID, 1994, p-70).

Por meio deste trecho, percebe-se o valor que a atividade guerreira estava tendo perante parte do clero quando do começo do século X, assim, como será que “O Livro de

---

<sup>4</sup> Para os criadores dessa teoria, ou ao menos, os seus estruturadores, ordem era apenas designada ao clero e as outras duas partes do edifício social eram reconhecidas como funções (DUBY,1994).

Ordem da Cavalaria” entoou os ecos da teoria das *ordines* durante o período em que a cavalaria veio atingir o seu ápice?

O pensamento do Ramon Llull diferiu substancialmente dos primeiros teóricos das *ordines*, pois, ao contrário destes primeiros, o autor do “O Livro de Ordem da Cavalaria” compreendia que todos os elementos da nobreza eram cavaleiros, *miles*, como verifica-se na citação abaixo;

Tanto é nobre coisa o ofício de cavaleiro que cada cavaleiro deveria ser senhor e regedor de terra; mas, para os cavaleiros, que são muitos, não bastam as terras. E, para significar que um só Deus é senhor de todas as coisas, o imperador dever ser cavaleiro e senhor de todos os cavaleiro; mas, porque o imperador não poderia por si só manter e reger todos os cavaleiros, convém que tenha abaixo de si reis que sejam cavaleiros, para que o ajudem a manter a Ordem de Cavalaria. E os reis devem haver abaixo de si condes, condores, varvesores, e assim os outros graus de Cavalaria; e debaixo destes graus devem estar os cavaleiros de um escudo, os quais sejam governados e possuídos pelos graus de Cavalaria acima ditos (LLULL, 2000, p-27).

Ele chama do imperador até o guerreiro da mais baixa patente, o cavaleiro de um escudo, de cavaleiro, entretanto, foi feita uma diferenciação hierárquica entre os cavaleiros, tendo o Imperador como líder máximo dos *miles* e na base da função guerreira está o cavaleiro de um escudo. Assim sendo, a figura do Imperador continuou sendo a representação principal da segunda função, no pensamento de Ramon Llull, aproximando-se assim dos primeiros teóricos das *ordines* neste aspecto, porém, o Imperador deveria possuir, ao menos, a dignidade de guerreiro, pois ele na maioria das vezes não combatia. Pode-se assim concluir que a teoria das *ordines* sofreu uma modificação nas mãos de Ramon Llull com a ligação feita entre cavalaria e nobreza, todavia, isto é apenas uma hipótese, pois não houvera uma maior investigação para verificar essa aproximação dele, um teólogo laico, com o pensamento da trifuncionalidade social, produzida nos círculos eruditos da Igreja. Contudo, a sugestão de que a teoria passou por uma diferenciação, nas mãos do nosso autor em apreço, com a valorização da atividade guerreira não pode ser descartada, ou seja, ela pode ter sido um subterfúgio nas mãos deste teólogo laico para ligar cavalaria à aristocracia. Muito se discutiu até agora sobre a construção de um significado, ou conduta, nobre santificada destinada a cavalaria, sobre a relação entre nobreza e os cavaleiros e sobre as aproximações e os distanciamentos entre a teoria das *ordines* e o pensamento de Ramon Llull em “O Livro de Ordem da Cavalaria”,

entretanto, é necessário realizar uma reflexão acerca do significado de nobreza para os contemporâneos da cavalaria.

Discorrendo sobre os termos que designavam o significado de nobreza no período áureo da cavalaria Jean Flori apresenta a conotação semântica que havia por trás de um destes “O adjetivo “nobilis”, muito mais difundido, assume mais ou menos o mesmo significado e se aplica inicialmente aos personagens cujas qualidades morais têm unanimemente atraído a atenção e o respeito” (FLORI, 2005, p-115). Este era um dos termos mais antigos utilizados em atas jurídicas, ou em outros documentos, para designar a nobreza de uma pessoa, porém, próximo do século X, o termo *miles* substituiu gradualmente o termo *nobilis* nos documentos, como mostra o Georges Duby em um estudo feito com documentos da região do Mâconnais;

É exatamente em 971 que a palavra *miles* aparece nas atas que foram conservadas. Em algumas delas, nas notícias que relatam um acordo perante uma assembleia judiciária, nas concessões de bens em caráter precário e nas atas de trocas, vê-se desde então esse termo substituir progressivamente qualificativos que insistiam anteriormente na subordinação vassálica, como *vassus* ou *fidelis*, ou, como *nobilis*, no lustre do nascimento. (DUBY, 1989, p-24).

Com isto, Georges Duby afirma que o termo *miles*, ligado com a atividade guerreira a cavalo, se tornou aos poucos sinônimo de nobreza naquela região da França, em torno do ano 1000, todavia, algumas considerações devem ser feitas sobre a colocação dele. Jean Flori rebate tal ideia;

Talvez não seja a única razão. Pois *nobilis* não desaparece dos atos; é *miles* que os invade. Os redatores conservam, então, muito naturalmente, “à moda antiga”, os dizeres *nobilis* quando se trata de mulheres, que não combatem e não podem ser chamadas de *miles*. Quanto aos homens da aristocracia, eles são designados, certamente, como *miles* para insistir em sua função militar, que se tornou, a partir de então (por motivos ideológicos aos quais voltaremos mais tarde), ao mesmo tempo indispensável e honrosa. Mas sua notoriedade, sua “nobreza” continua sendo anotada com a mesma palavra *nobilis*. (FLORI, 2005, p-118).

Ou seja, Jean Flori defende que o termo *nobilis* não sumiu das atas, mas que o termo *miles* invadiu elas com a valorização da atividade guerreira; entretanto, ainda seguindo este raciocínio, o autor diz que o termo *miles* designava apenas a função de guerreiro, não possuía grau de intensidade e não diferenciava socialmente os indivíduos, contudo, a palavra *nobilis* tinha este qualitativo e distinguia os homens com “graus de nobreza”. Sendo assim, a palavra *miles* carregava uma conotação mais honorífica do que de nobreza ao contrário de *nobilis*,

esta permaneceu designando nos documentos a qualidade de nobre. Retomam-se agora as atenções para fonte principal deste trabalho, pois se torna útil neste momento perceber como o autor dela lidava com os termos nobre e cavaleiro.

Ramon Llull não dissociava cavaleiro de nobreza, pois para ele cavaleiro quem não era nobre não poderia ser cavaleiro, porém, foram mantidas, em seu escrito em análise, separadas as duas palavras; ele chamava o cavaleiro de “nobre cavaleiro” e não utilizava uma palavra como sinônimo da outra, pois, na realidade, existia um tipo de cavaleiro diferente da sua concepção. Segue um trecho onde ele fez menção à palavra nobreza, compreendida por meio de atributos morais, e alertava o guerreiro que não era nobre;

Amor e temor convém entre si contra desamor e menosprezo; e por isso, convém que o cavaleiro, por nobreza de coragem e de bons costumes, e pela honra tão alta e tão grande que lhe foi feita por eleição, e pelo cavalo e pelas armas, seja amado e temido pelas gentes, e que pelo amor retornassem a caridade e ensinamento, e pelo temor retornassem a verdade a justiça. (LLULL, 2000, p-15).

O posicionamento de Jean Flori parece mais conciso com que a possível realidade social da época esboçou, porém, cabe ressaltar que o Georges Duby, alicerçado em fontes confiáveis, trabalhou a realidade específica da região dos Mâconnais. Sendo assim, cavalaria e nobreza não seriam sinônimos, ainda que a primeira vivesse o auge da sua valorização perante a Cristandade? Em resposta a esta questão segue a citação de uma obra do Jean Flori, onde ele expõe o pensamento da Igreja sobre o que era um modo de vida nobre;

[...] anexavam esse qualitativo a um certo tipo de comportamento ligado sobretudo à piedade que é expressa por fundações de igrejas, abadias ou priorados, legados, doações ou outros “benefícios” dos quais eles são os recipientes. Os clérigos esperam dos Grandes tal comportamento “nobre”. A nobreza e até a santidade são assim reservadas a personagens de um nível social elevado. (FLORI, 2005, p-116).

Tomando ainda em apreço a citação anterior, verifica-se a qualidade de nobre destinada aqueles que eram de um nível social elevado, deste modo, nobreza não podia ser confundida totalmente com cavalaria, pois nem todos os cavaleiros eram de posição social elevada; havia muitos deles vindos de estratos sociais mais baixos e que não tinham lugar de destaque no edifício social da sociedade feudal, fazendo apenas parte de um corpo de guerreiros e nada mais, entretanto, em algumas localidades, como no caso de algumas regiões da França, cavalaria e nobreza se entrelaçaram de uma maneira bastante nítida, todavia, não se

confundiram. Apesar de Ramon Llull ter, de certa forma, apontado para uma solidificação entre nobreza e cavalaria, ela apenas aconteceu no seu ideário e não, totalmente, na suposta realidade da sociedade feudal.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou com toda essa discussão em torno do “O Livro de Ordem da Cavalaria”, junto de alguns pontos presentes no contexto sócio histórico em que a obra fora produzida, tomando dos séculos X ao XIII, vislumbrar como Ramon Llull construiu o seu ideal nobre/santificado destinado à cavalaria; um forjamento para assimilar corpo de cavaleiros com que se entendia por nobreza. Ideal este cerceado por aquilo que era compreendido como ortodoxia apostólica romana, entretanto, com expressões da cultura em que o seu criador vivera, o amálgama religioso da Ibéria, composta por judeus, por mouros e por cristãos. A realidade individual do criador da obra não foi perdida de vista, um pouco de suas experiências e realizações foram contempladas para auxiliar na compreensão do ideal, da condição *sine quan non* (sem a qual) os cavaleiros não poderiam ser reconhecidos como nobres, a honra e a glória ao seu mantenedor.

A questão relacionando nobreza/cavalaria, numa dialética assaz cinza em meio às cores preta e branca, fora aqui trabalhada em um diálogo entre a obra contemporânea da cavalaria e com as obras produzidas pela historiografia medieval sobre o assunto, entretanto, algumas considerações devem ser feitas sobre tal problemática. Em primeiro lugar, a hipótese de que Ramon Llull construiu em sua obra uma perfeita ligação entre nobreza e cavalaria deve ser considerada mediante a discussão aqui trabalhada. No tocante ao posicionamento do artigo quanto a este problema, ele se aproxima, em grande parte, do pensamento do Jean Flori que foi anteriormente exposto; cavalaria e nobreza nunca se amalgamaram de forma perfeita, ou, cavalaria não foi sinônimo de nobreza, mas, em certa medida, foi inserida dentro daquilo que eram os círculos nobres da época (FLORI, 2005).

Quanto à relação de Ramon Llull com a teoria das *ordines* é uma questão que este trabalho levantou, mas, devido às limitações do tema, não buscou responder, porém, esta se mostra pertinente, pois trata-se da relação entre um pensador laico com um pensamento sociológico erudito oriundo dos círculos clericais.

Em suma, com uma problemática alojada dentro de uma faixa cronológica de intensa movimentação social, espera-se, ter abarcado, ao menos minimamente, as ligações capilares em torno da construção idealizada pelo bispo, laico, de Mallorca na obra destinada a sua familiar cavalaria.

## **REFERÊNCIAS**

- BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Porto: Edições 70, 2001.
- DUBY, Georges. **A sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- FLORI, Jean. **A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. São Paulo: Madras, 2005.
- FRANCO JR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- LLULL, Ramon. **O Livro da Ordem de Cavalaria**. Tradutor: Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Giordano, 2000.
- LLULL, Ramon. **Vida Coetania**. Tradutor: Ricardo da Costa. Freiburg: Raimundus-Lullus-Institut, 1999.



## SOBREVIVÊNCIAS DO MEDIEVO PORTUGUÊS NA REGIÃO SUDESTE DE GOIÁS<sup>1</sup>

Wanderson dos Santos Ribeiro<sup>2</sup>  
Wellen Abadia Tinan Machado<sup>3</sup>  
Teresinha Maria Duarte<sup>4</sup>

**Resumo:** O objetivo principal deste artigo consistiu em apresentar e compreender aspectos culturais do nosso cotidiano como sobrevivências de tradições portuguesas medievais existentes na cultura brasileira, sobretudo, na região Sudeste de Goiás. Assim, buscou-se retratar alguns aspectos religiosos, festivos e alimentares pertencentes ao Portugal medieval, que aqui chegaram por intermédio dos colonos portugueses. Nesse sentido, buscamos abordar a relevância de Portugal medieval para a formação de alguns dos nossos hábitos culturais e, discutir importantes tradições e costumes presentes no nosso dia-a-dia, como por exemplo: algumas das festas religiosas, suas peculiaridades e a devoção aos santos; as feiras populares com seus significados, um costume português bem apreciado na região; e, por fim, alguns aspectos culinários, tais como: o uso de certos temperos e especiarias, a maneira de preparar a comida e o modo de consumo das carnes e frutas. Em um primeiro momento expomos esses aspectos de forma geral no país e, em seguida nos focamos especificamente na região do Sudeste Goiano.

**Palavras-chave:** Portugal Medieval; Sudeste Goiano; Cultura.

**Abstract:** The main objective of this article was to present and understand cultural aspects of our daily life as largely survivals of Portuguese traditions existing medieval in the Brazilian culture, above all, in the Southeast region of Goiás. Thus, we sought to portray some aspects

---

<sup>1</sup> Trabalho originalmente apresentado à disciplina História de Portugal Medieval, oferecida como Núcleo Livre pelo Departamento de História e Ciências Sociais na Regional Catalão da UFG, no segundo semestre de 2014.

<sup>2</sup> Graduando em Psicologia. Universidade Federal de Goiás-Regional Catalão (UFG-RC). Email: wanderson\_anhg@hotmail.com

<sup>3</sup> Graduanda em Psicologia. Universidade Federal de Goiás-Regional Catalão (UFG-RC). Email: wellentinan@hotmail.com

<sup>4</sup> Professora associada da UEHCS/UFG, responsável pela Disciplina História de Portugal Medieval, orientadora do trabalho.

religious, festive and food pertaining to the medieval Portugal, who arrived here through the Portuguese settlers. In this way, we discuss the relevance of medieval Portugal for the shaping of some of our cultural habits, and discuss important customs and traditions present in our day by day, as for example: some of religious feasts, their peculiarities and devotion to the saints; the popular fairs with their meanings, a common portuguese habit appreciated in the region; and for end some culinary aspects, like: the use of certain flavorings and spices, the way of preparing the food and the manner of consumption of the meats and fruits. In a first moment we will expose these aspects in a general form in the country and then we will focus specifically in the Southeast region of Goiás.

**Keywords:** Medieval Portugal; Southeast region of Goiás; Culture.

### **Introdução**

O presente trabalho busca apresentar de modo geral as sobrevivências do medievo português na cultura brasileira, observando e especificando aspectos da cultura portuguesa presentes no Sudeste Goiano. Esclarecemos que entendemos cultura como um conjunto de práticas e saberes que dão sentido à vida de uma sociedade. Esclarecemos, outrossim, que a nossa escolha pela região do Sudeste Goiano se deu pelo fato de que a Regional da Universidade Federal de Goiás, que sediou este estudo está inserida neste espaço. Esta região, também conhecida como região da Estrada de Ferro é composta por vinte e dois (22) municípios, a saber: Santa Cruz de Goiás, Catalão, Ananguera, Campo Alegre de Goiás, Ouvidor, Três Ranchos, Corumbáiba, Cumari, Nova Aurora, Goiandira, Davinópolis, Ipameri, Urutaí, Pires do Rio, Palmelo, São Miguel do Passa Quatro, Cristianópolis, Orizona, Vianópolis, Silvânia, Leopoldo de Bulhões e Gameleira de Goiás. Metodologicamente, partimos dos conteúdos estudados para a Disciplina História de Portugal Medieval, relacionando o que vimos em sala de aula, com uma pesquisa voltada para a observação e a percepção das vivências cotidianas no sudeste goiano, procurando detectar, neste espaço, a sobrevivência de aspectos culturais vindos do medievo português nos dias atuais.

Verificamos o quão fundamental foram as influências do medievo português para a formação cultural brasileira e que se concretizam em vários aspectos do nosso cotidiano, estando presentes até os dias de hoje na nossa cultura. As influências portuguesas determinaram muitos dos hábitos que temos hoje, entre eles os que podemos considerar como mais influentes: os religiosos, os festivos e os alimentares.

O texto busca relatar sucintamente em um primeiro momento, as influências portuguesas medievais de modo geral no Brasil, abordando temas como a religião, a língua, os hábitos alimentares e as festividades; presentes em todo o território brasileiro, desde as menores cidades até aos grandes centros. Em seguida, nos dispomos a especificar as tais sobrevivência no Sudeste Goiano e região; onde notamos também outros legados do medievo português, como por exemplo, alguns instrumentos de trabalho. Assim, buscamos analisar o que encontramos ao nosso redor, fazendo parte da vida diária de muitas pessoas, procurando detectar o que é sobrevivência do medievo português.

Desta forma pudemos perceber e compreender o quão significativo é a presença da cultura portuguesa medieval no nosso processo cultural, de modo que características seculares ainda persistem, mesmo convivendo com diferentes influências culturais que aqui se encontraram, como os legados culturais indígenas e africanos.

### **1. Aspectos gerais**

O Brasil é um dos países com maior índice de miscigenação e de diversidade cultural do mundo; diversos povos contribuíram para a formação da cultura brasileira desde a época do descobrimento, convém destacar a grande influência dos índios que aqui viviam e até a dos negros, que foram trazidos como escravos. Entretanto, não restam dúvidas que os europeus exerceram maior influência na formação cultural do país, pois, enquanto conquistadores trataram de impor a sua cultura e o seu modo de viver, por vezes valendo-se da força em detrimento de todo o resto. Assim sendo, restou às outras culturas, contribuições, às vezes menores, e certas adaptações na medida do possível.

Dos europeus, os de maior influência na formação na cultura brasileira foram os portugueses, “colonizadores do território brasileiro por 322 anos [...], cidadãos portugueses foram transportados para as terras sul-americanas, influenciando não só a sociedade que viria a ser formar, como também as culturas dos povos que já existiam” (MONTEIRO, 2014, 05). A cultura e o modo de viver da Idade Média, de certa forma, ainda estavam arraigados naqueles colonizadores, de modo que as sobrevivências do medievo persistem, e podem ser encontradas até os dias de hoje em todo o território brasileiro, nas diversas esferas da cultura.

Ao olhar para a cultura brasileira de modo geral, a maior evidência de uma herança de Portugal, é sem dúvida nenhuma a própria língua portuguesa. Língua esta que veio para o Brasil com várias palavras de origem árabe, inseridas ao vocabulário português durante a

Idade Média, durante séculos, nos período de dominação muçulmana, na península Ibérica. Como sabemos, o processo de aculturação não faz com que uma das culturas envolvidas se perca completamente, pois algumas características sempre são assimiladas pela cultura que acaba sendo a dominante. Embora, a cultura dos árabes e berberes muçulmanos fosse mais pobre que a cristã visigoda, deixou muitos legados no território que viria a ser Portugal, inclusive na língua. Destes povos ficaram muitas palavras, como alface, cenoura, laranja e açafrão, zero, quilo, arroba; além das palavras, as práticas ligadas a elas.

A língua portuguesa é a língua oficial do Brasil, portanto falada por todos os habitantes do país. Segundo Monteiro (2014), o português foi difundido em terras brasileiras pelos padres jesuítas, e que no início da colonização era considerada, juntamente com o tupi, a língua geral da colônia. Assim como o português de Portugal sofreu influência de características locais, com o contato com outras culturas, o português do Brasil também possui suas particularidades; como exemplo, temos palavras de origem indígena e africana que foram inseridas no nosso vocabulário, sem contar regionalismos presentes ao longo do território nacional (GUIMARÃES, 2005).

Outro grande legado português é a religião católica. Portugal durante a Idade Média tinha o catolicismo bastante arraigado na sua cultura e tradição e isso foi trazido para o Brasil ainda na época da colonização; assim como a língua, também adentrou as terras brasileiras pelas mãos dos primeiros jesuítas que aqui vieram. Na época atual o Brasil é o país com o maior número de católicos declarados no mundo, acreditamos ser reflexo de uma colonização na qual a religião foi uma das características impostas.

Como heranças do medievo, nós temos as tradições do calendário religioso com as suas festas e procissões, o culto e devoção aos santos, que inclusive são padroeiros de cidades e até mesmo do país. Outra questão que ainda vemos no Brasil e que guarda forte relação com Portugal medieval é a visão de um santo como o principal intercessor, e também o provedor de uma determinada família. Acredita-se que determinado santo auxilia em tal situação e assim a pessoa torna-se devota do mesmo.

Seguindo para o campo do folclore, encontramos em nossas pesquisas pequenos textos, muitas vezes sem autores que falavam desse assunto, não conseguimos encontrar algum trabalho ou pesquisa maior. Apesar disso, achamos interessante mencionar o conteúdo desses textos, pois é algo que acreditamos poder enriquecer um pouco a nossa pesquisa. No texto que encontramos no site spert, é dito que a crença em seres fantásticos como a cuca, o

bicho-papão e o lobisomem são de origem portuguesa, assim como outras lendas e jogos infantis, tais como as cantigas de roda, por exemplo, o peixe vivo e o cravo e a rosa (Cf. [www.sppert.com.br/Artigos/Brasil/Cultura/A\\_influência\\_portuguesa/](http://www.sppert.com.br/Artigos/Brasil/Cultura/A_influência_portuguesa/)).

Algumas das mais conhecidas festas brasileiras possuem origem portuguesa ou foram inseridas em território nacional pelos portugueses. Duas das maiores festas do Brasil, são o carnaval e a outra são as Festas Juninas. O carnaval possui diversas origens, entre elas uma celebração pela chegada da primavera no hemisfério norte, com a época de colheitas, ou os últimos dias de pecado antes do período de Páscoa. Surgiu na Europa durante a Idade Média, e de lá veio para o Brasil por intermédio de Portugal. Já as Festas Juninas, ou festas dos santos populares em Portugal, ocorrem por todo o país, possuem um cunho religioso, e têm como objetivo homenagear São Pedro, Santo Antônio e São João, possuem danças, vestimentas, pratos e decorações típicas (Cf. FOLCLORE BRASILEIRO).

Dentre tantas manifestações religiosas, que proliferam mais perto de nós e que tiveram origem no Portugal medieval, vale ressaltar: a Festa do Divino, inicialmente, a comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos sete semanas após o domingo de Páscoa; tornou-se uma grande festividade religiosa em Portugal, por volta de 1320 quando a rainha D. Izabel fez uma promessa ao Divino Espírito Santo para que não houvesse mais conflitos entre D. Dinis e D. Afonso, pai e filho, trazida pelos portugueses para o nosso país, em muitos lugares, esta devoção se expressa nas Cavalhadas, que representam as batalhas medievais entre mouros e cristãos. Festividade presente em cidades goianas, como Pirenópolis e Jaraguá, sem contar Santa Cruz de Goiás, no Sudeste Goiano. Também é de mencionar a Folia de Reis, uma festa portuguesa vinda para o nosso país na época da colonização; nela se comemora a visita dos três reis magos a Jesus que acabara de nascer (Cf. FOLCLORE BRASILEIRO).

Além dos festejos religiosos, convém ressaltar que Portugal contribuiu de forma significativa para a culinária brasileira, trazendo de suas relações com outros povos uma culinária rica em temperos, sabores e produtos, sobretudo advindos do processo de ocupação muçulmana e das navegações. Portugal, segundo Cascudo (2004, 239), “prestara duas contribuições supremas no domínio do paladar: valorizara o sal e revelara o açúcar aos africanos e ameríndios do Brasil”. O sal servia para temperar e conservar alimentos, era utilizado para a limpeza de alguns objetos e também era usado para fins medicinais. Já o açúcar, uma raridade, servia para adoçar, temperar e conservar alimentos e frutas.

Era frequente em Portugal o uso de alguns temperos como cebolas, alhos e manteiga, além de limão e vinagre. O consumo de frutas era bastante extenso, consumiam-se maçãs, peras, pêssegos, figos, amoras, romãs, melões, ameixas, uvas, cidra, cerejas etc. Como utensílios domésticos, usava-se as panelas, os tachos, as tigelas, as grelhas e colheres. Tais utensílios eram feitos de barro ou metal.

No Brasil, além do sal e do açúcar, também é possível observar alguns alimentos portugueses de consumo frequente, como o toucinho, a linguiça, o vinho, o azeite, o vinagre e algumas hortaliças. Os Portugueses trouxeram ainda, temperos como o alho, a cebola, o limão, o vinagre e o açafrão. Trouxeram também, a cana-de-açúcar e a videira, como também o consumo de ovos, leites e pães.

A criação de animais para o abate, principalmente o gado e o porco, um costume português que foi trazido, e hoje faz parte dos costumes do povo brasileiro, principalmente dos pequenos proprietários de terra. Além disso, as compotas de frutas e mais tarde o doce se tornaram grandes especiarias na cozinha brasileira. A tradicional feijoada brasileira, uma adaptação do cozido português, é um exemplo claro de aculturação. Outra herança do medievo português no Brasil são os utensílios domésticos, inclusive com os mesmos nomes.

## **2. Sobrevivências do medievo português no Sudeste Goiano**

Ao iniciarmos nossa busca pelas sobrevivências do medievo português no Sudeste Goiano, e ao observar as diversas esferas da cultura, resolvemos iniciar pelas devoções religiosas. Entre as festas cristãs mais importantes em Portugal medieval, citadas por Oliveira Marques (1987), estão o Natal, a Páscoa e a festa de São João Batista. Santo que dá o nome a várias localidades, no Sudeste Goiano, sobretudo paróquias e estabelecimentos comerciais.

Mas em torno de São João Batista desenvolveram-se, também, as festas juninas. Segundo o blog História Pensante, a origem das Festas Juninas remonta à Idade Média, quando os pagãos celebravam o solstício de verão, fazendo referência à fertilidade do solo, posteriormente estes cultos foram direcionados para os santos católicos. A Igreja Católica cristianizou e incorporou essa festa realizada pelos povos ditos pagãos; nos países europeus era conhecida como joanina, em homenagem a São João.

Trazida para o país, passou a ser conhecida como Festa Junina, referência não mais ao Santo, mas sim ao mês em que acontecia, o que também abrangia os outros santos juninos. Estas festas acontecem em âmbito nacional, e por mais que possam ter maior tradição na

Região Nordeste do país, acontecem também em Goiás. No Sudeste Goiano, nestas festas se homenageiam outros santos como Santo Antônio, - santo português, venerado pelos seus compatriotas e que aqui se tornou objeto de devoção de boa parte da população – São Pedro e São Paulo; inclusive nas pequenas cidades do interior e nas comunidades rurais, ainda se reza o terço para cada um deles, ocasião quando se pode ver a fogueira.

No Sudeste Goiano, assim como no Portugal medieval, ainda se vê a relação dos santos com a agricultura, especialmente em comunidades de pequenos e médios agricultores. Em estudo realizado por Alaor Gomes Júnior (2008, 06) acerca das antigas novenas que se fazia na região, o autor escreveu: “muitos dos entrevistados afirmam que a devoção aos santos é uma busca de proteção e ajuda para o dia-a-dia”: proteção para a lavoura, chuva para a plantação e melhor produção de comida. De acordo com o mesmo estudo, o autor nos apresenta os santos que mais foram homenageados nas antigas novenas na região rural da cidade de Catalão: São Sebastião, Nossa Senhora da Abadia, São João Batista e Divino Espírito Santo, todos os quatro foram objeto de devoção no medieval português.

De São Sebastião, sabe-se que em tempos medievais passou a ser conhecido como aquele que protege da peste as populações e os rebanhos. Como parte do seu culto na região, o Santo ganha animais, como galinhas, porcos e bezerros, para que o mesmo proteja o quintal e o rebanho de possíveis pestes. Ainda hoje em alguns quintais é possível encontrar galinhas dadas a São Sebastião. No calendário de festas da Igreja Católica na cidade de Cumari, uma delas é em louvor a esse santo.

Par a par com as devoções religiosas aparecem as feiras, a professora Maria Helena da Cruz Coelho (1998, 10) nos fala do contexto das feiras medievais portuguesas que acaba “coincidindo muitas vezes com festividades religiosas, o sagrado e o profano aliam-se e o homem ocorre simultaneamente à romaria e à feira. Louva a Deus e trabalha. Reza e mercadeja, assiste aos ofícios litúrgicos e entrega-se a folguedos”. O maior exemplo que temos dessa herança medieval é a festa do Rosário da cidade de Catalão.

Quando a professora cita que as feiras, muitas vezes, ocorriam próximas as datas de festividades religiosas, podemos ver isso claramente na cidade de Catalão, a Festa do Rosário, também conhecida como a festa das barraquinhas. Essa característica diz respeito a enorme quantidade de comerciantes que vêm para a cidade e montam suas barracas na época da festa. Segundo o que vimos em aula, à devoção a Nossa Senhora do Rosário veio de Portugal

medieval, por si só, esse festejo já faria referência a uma sobrevivência do medievo no Sudeste Goiano.

Contudo convém estabelecer outras relações, assim como é retratado no texto, acontece praticamente da mesma maneira durante esse festejo. A parte religiosa da festa de um lado, e a parte social de outro; para um observador mais atento é possível perceber que muitas vezes são celebrações distintas, dando a entender algumas vezes que as duas partes não se misturam. O público da festa também é distinto, do mesmo modo que há pessoas que participam apenas dos momentos litúrgicos, também há pessoas que vêm de longe apenas para fazer compras. A Festa do Rosário em Catalão pode ser considerada uma típica feira medieval, mesmo sofrendo influências da cultura do país, e também das congadas – típica contribuição africana –, ainda guarda características fundamentais que a ligam ao medievo português.

Outro aspecto a destacar a forte permanência do medievo português é a alimentação. Começamos por lembrar o consumo – incluindo as formas de preparar e apresentar – de carne, incluindo a domesticação de aves e animais para o consumo. Cozinhar ou assar a carne com determinados temperos e condimentos, bem como o costume de ser levá-la inteira para a mesa, como no caso de frangos ou leitões, o que significa fartura, é herança do medievo na nossa alimentação. As carnes de aves no Medievo eram consideradas mais nobres e eram reservadas para dias especiais. O que diz muito de um costume goiano de se cozinhar ou assar frango aos domingos e nas ocasiões especiais.

Diego Soares de Oliveira (2009, 27) afirma que: “cada refeição contendo carne tinha um valor, um significado e um ritual. Em Portugal medieval, como exemplo, quando se matava um porco, se ajuntava várias pessoas, e cada uma realizava determinada função.” Esse costume ainda é percebido no interior de Goiás, sendo muito comum a união de familiares, cuja finalidade é assar um porco ou mesmo carne de vaca, no entanto isso se torna mais comum em dias festivos, como por exemplo, o natal ou alguma outra grande festividade.

De acordo com Diego S. de Oliveira, um alimento com características especiais no medievo português, era o peixe. O peixe, em tempos medievos, “servia para jejuar e possuía características tais como: frio, magro, triste e até calmante. E se podia associá-lo ao alimento “puro e purificador”, o Cristo, pescador de homens [...]” (OLIVEIRA, 2009, 26). O consumo de peixe em algumas cidades do Sudeste Goiano se aproxima das significações que se tinha no medievo, por aqui, o peixe ainda é tido como uma carne magra e que está relacionada ao

Cristianismo. Ainda que a Igreja Católica tenha diminuído os dias de abstinência, mas seguindo o que ficou na tradição, o consumo da carne vermelha é evitado em alguns dias da quaresma, por isso, muitas pessoas optam para consumir a carne de peixe nas quartas e nas sextas-feiras da quaresma.

Mas, os alimentos, sobretudo as carnes carecem de tempero. Tal como no Portugal medieval, entre nós é recorrente o uso de temperos, como o alho, a cebola, o limão ou o vinagre, além da pimenta e do açafrão que são bem comuns nas comidas goianas. Convém, ainda ressaltar o costume de refogar os alimentos, praticado no Portugal medieval e até hoje presente na nossa culinária.

Diêgo S. de Oliveira (2009, 48), ainda fala do consumo de leite, no Portugal medieval, destacando que “a criação de pastagens e de gado, aumentou o leite e deste o queijo tornou-se mais comum a todos”. A produção extensiva de leite e de seus derivados contribuiu para uma alimentação mais diversificada. Em Goiás, sobretudo em Catalão e região, as pastagens com a criação de gado, a produção de leite e seus derivados, sobretudo o queijo, faz parte da dieta alimentar da população.

Outra informação que Oliveira traz, diz que “a superabundância de ovos vai além da opção pelo sabor e do costume de comê-los. Em Portugal, a abundância de aves de capoeira e domésticas – as galinhas, por exemplo – relacionava-se à sua abundância na criação” (OLIVEIRA, 2009, 38). Essa abundância de ovos e galinhas é uma realidade que se pode perceber no Sudeste Goiano, não é raro encontrar quintais de casas cheios de galinhas como também não é difícil encontrar a utilização de ovos em muitas receitas da culinária local.

Em relação às frutas e os doces Jacinta Bugalhão e Paula Queiroz (2005) citadas por Oliveira (2009, 44) comentam que “em Portugal, durante a Idade Média, se fazia marmeladas, compotas, geleias, caldas e xaropes, sendo que, o açúcar era o ingrediente mais necessário para a produção de tais conservas”. É possível perceber que as compotas de frutas, bem como as geleias, ainda fazem parte das especialidades de nossas avós e mães, assim como os manjares e os doces, oriundos de Portugal.

Outro aspecto importante a se observar é o uso de livros de receitas, embora só se tenha datado um, o livro “*Um Tratado da Cozinha Portuguesa do século XV*, também conhecido como *Livro de receitas da Infanta Dona Maria*” (OLIVEIRA, 2009, 18). Esta Infanta o levou no seu enxoval de casamento. O hábito de escrever o que se cozinha é muito frequente em alguns lugares de Goiás, sendo costume também, passar receitas de uma geração

para outra. É comum que a jovem ao preparar o enxoval leve consigo um livro de receitas, receitas essas muitas vezes passadas de mãe para filha.

As sobrevivências do medievo português ainda se fazem notar no mobiliário. A arca, conforme Oliveira Marques (1987, 472), “servia para tudo, até de leito. Na arca se guardavam a roupa de casa, as peças de indumentária, os livros, a loiça, os objetos de adorno, etc.” A arca, com praticamente essas funções, esteve muito presente no cotidiano das famílias daqui – conhecida como caixa ou caixa de enxoval – é comum encontrá-la nas casas de pessoas mais velhas. Existia também em Portugal o uso de cofres, “nele se guardavam principalmente joias e outros objetos miúdos” (OLIVEIRA MARQUES, 1987, 472). Esse objeto não é muito frequente atualmente, nas casas, mas já foi bastante utilizado.

Outro aspecto a se observar diz respeito ao espaço urbano. No Portugal medieval, as ruas “eram estreitas e irregulares” (OLIVEIRA MARQUES, 1987, 471). Apesar de toda a modernização do espaço urbano, em Catalão, ainda é possível encontrar algumas ruas com essas características e se sair um pouco do Sudeste Goiano, na Cidade de Goiás Velho, as ruas são extremamente estreitas e irregulares, se assemelhando muito às ruas das cidades medievais portuguesas.

Além das ruas irregulares e estreitas, as feiras compuseram o espaço das cidades medievais portuguesas, eram “ponto de troca de mercadorias e encontro de gentes” (COELHO, 1998, 85), serviam para comercializar os produtos do campo, os pescados, as carnes em geral e também eram locais de socialização e de divertimentos, onde se tocavam cantigas e se dançavam. Esse costume ainda é muito presente na cidade Orizona. Na cidade de Catalão há um projeto cujo nome é Poesia na Feira, nele alunos da Universidade Federal de Goiás e pessoas da comunidade, recitam poesias nas diversas feiras da cidade, se assemelhando um pouco mais às antigas feiras medievais portuguesas.

Não poderíamos deixar de mencionar outros achados durante a disciplina, como os instrumentos de trabalho, entre eles: o arado a cavalo, a carpideira, o carro de boi, o estribo do arreo, a coalheira são instrumentos ainda utilizados na zona rural de Orizona e em outras localidades do sudeste de Goiás. Outros utensílios europeus medievais que chegaram ao Brasil por intermédio de Portugal foram a carda; o descaroçador; o tear e a roda de fiar. Tais utensílios ainda são utilizados por algumas senhoras em cidades do interior do Goiás. De acordo com o nosso conhecimento, as peças que mais se tem feito com esses utensílios são os cobertores de algodão.

Estas são algumas das muitas sobrevivências do medievo português que encontramos no Sudeste Goiano, apesar mesmo do avanço do processo de modernização na região.

### **Considerações finais**

A realização deste trabalho, bem como a disciplina como um todo, nos levou à aproximação da história e da cultura de um país que tanto influenciou o nosso. Sem dúvida, Portugal, fazendo jus da sua condição de conquistador e colonizador impôs a sua cultura à sociedade que foi se formando no Brasil, seja por meio da imposição de costumes ou pelas práticas quotidianas dos colonos, presentes nos festejos, na culinária, na organização do espaço, nas formas de sociabilidade e nos instrumentos de trabalho. De maneira que conhecer a história de Portugal Medieval nos permite entender melhor quem somos e porque temos determinadas práticas.

Assim, a compreensão do passado nos facilita a compreensão do nosso presente. No decorrer das aulas e das nossas pesquisas, pudemos perceber o quão presente o medievo português está em nossas vidas, seja pelo modo de seguir determinados aspectos da religião, comer algum tipo de alimento em específico ou de determinada forma, ou ainda no modo de funcionamento de festejos tão presentes em nossa cultura. Tais práticas se tornam tão corriqueiras que às vezes nos esquecemos de perguntar sobre suas origens.

Sendo assim, conhecer a realidade de Portugal medieval, nos possibilitou conhecer também, um pouco da realidade em que vivemos, seja descobrindo as interações entre Brasil e Portugal, como também as influências culturais de outros países que os portugueses sofreram e trouxeram para cá, que se somaram com as influências que nós próprios sofremos de outros povos.

### **REFERÊNCIAS**

**A Influência Portuguesa.** Disponível em < [http://www.sppert.com.br/Artigos/Brasil/Cultura/A\\_influ%C3%Aancia\\_portuguesa/](http://www.sppert.com.br/Artigos/Brasil/Cultura/A_influ%C3%Aancia_portuguesa/) >, acessado a 22 de novembro de 2014.

**A Origem da Festa Junina.** Disponível em < <http://historiapensante.blogspot.com.br/2011/06/origem-da-festa-junina.html> > acessado a 23 de novembro de 2014.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da Alimentação no Brasil** . São Paulo: Editora Global, 2004.

COELHO, M<sup>a</sup> Helena da Cruz. A feira de Coimbra no contexto das feiras medievais portuguesas; Festa e sociabilidade na Idade Média; Superstição, Fé e Milagres na Idade Média. *In: Ócio e Negócio em Tempos Medievais*. Coimbra: Inatel, 1998, p. 1-126.

**Folclore Brasileiro**. Disponível em < <http://www.folclore.net.br/festas-folcloricas.php> > acessado a 22 de novembro de 2014.

GOMES JÚNIOR, Alaor de Abreu. **As Novenas na Zona Rural de Catalão: Momentos de festejo, louvor e transgressão (Dos primórdios da cidade à década de 1960)**. Catalão: Curso de Graduação em História. Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão, 2008.

GUIMARÃES, Eduardo. A Língua Portuguesa no Brasil. **Ciência e Cultura**. São Paulo, v. 57, n. 2, abr./jun 2005. Disponível em: < [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252005000200015&script=sci\\_arttext](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252005000200015&script=sci_arttext) > acessado a 22 de novembro de 2014.

MARQUES, A. H. de Oliveira. A vida quotidiana. *In: SERRÃO, Joel. MARQUES, A. H. de Oliveira. (dir.) – Nova História de Portugal. Portugal na c rise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1986, pp. 464-490.

MONTEIRO, Gilson Silva. **A Influência dos Povos na Formação da Cultura Brasileira**. Duque de Caxias: Curso de Integralização Teológico da Faculdade de Educação Teológica das Américas (FACETAM), 2014.

OLIVEIRA, Diêgo Soares de. **Hábitos e Costumes Alimentares Portugueses (Séculos XII ao XV)**. Catalão: Curso de Graduação em História. Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão, 2009.