

NOTANDUM

*Notandum - something to be specially noted
(Oxford English Dictionary)*

CEMOroC
Centro de Estudos Medievais –
Oriente & Ocidente EDF/FEUSP

Universidade do Porto
Faculdade de Direito
Instituto Jurídico Interdisciplinar

Notandum	S. Paulo / Porto	Ano XIV-N. 27	p. 01-187	set-dez 2011
----------	------------------	---------------	-----------	--------------

Notandum

ISSN 1516-5477

Diretores:

Luiz Jean Lauand (FEUSP)

Paulo Ferreira da Cunha (IJI-UP)

Sylvio R. G. Horta (DLO-FFLCHUSP)

Editora *ad hoc* deste número: Terezinha Oliveira (DFE/PPE/UEM)

Conselho Editorial:

Aida Hanania (Fflchusp) Celso Beisiegel (Feusp) Chie Hirose (Fics) Dora Incontri (Unisanta) Edileine Vieira Machado (Unicid) Enric Mallorquí-Ruscalleda (Mississippi State University) Gabriel Perissé (Cemoroc) Gilda N. M. de Barros (Feusp) Jair Militão da Silva (Unicid) João Sérgio Lauand (EDT) Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania) Marcelo Lamy (Esdc) M. de la Concepción P. Valverde (Fflchusp) Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp-Fito) Pedro G. Ghirardi (Fflchusp) Pere Villalba (UAB) Ricardo da Costa (UFES) Roberto C. G. Castro (Fiam) Roseli Fischmann (Feusp) Roshdi Rashed (Cnrs-Paris) Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp) Sílvia Regina Brandão (Uscs) Terezinha Oliveira (Dfe/Ppe/Uem).

Each article is reviewed and accepted by at least two peers. The peers may provide editorial assistance and suggestions before final acceptance. Copyright © of the authors.

Todos os artigos devem ser aprovados por ao menos dois pareceristas, que podem condicionar a aprovação, sugerindo modificações. Copyright © dos autores.

Editoração eletrônica desta edição: Osmar Nascimento de Oliveira

SUMÁRIO

ENTRE O MEDIEVAL E O MODERNO: LUGARES DE UM EDUCADOR DO SÉCULO XV

AGUIAR, Thiago Borges de 5

MAOMÉ FOI UM ENGANADOR QUE FEZ UM LIVRO CHAMADO ALCORÃO: A IMAGEM DO PROFETA NA FILOSOFIA DE RAMON LLULL (1232-1316)

COSTA, Ricardo da 19

BOAVENTURA E A QUERELA NA UNIVERSIDADE DE PARIS: MENDICÂNCIA E DIALÉTICA

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares 37

PERSPECTIVAS SOBRE A INTELECTUALIDADE MEDIEVAL ATRAVÉS DA LITERATURA: OS ESTUDANTES NO CONTO DO FEITOR DE GEOFFREY CHAUCER

MEDEIROS, Márcia Maria de 53

AS PALAVRAS DE MECHTHILD: EXORTAR PARA INSTRUIR NAS VIRTUDES CRISTÃS

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do 69

A OBEDIÊNCIA COMO VIRTUDE SOCIAL EM TOMÁS DE AQUINO

OLIVEIRA, Terezinha 81

LA ESPAÑA MEDIEVAL, FRONTERA DE LA CRISTIANDAD

REBOIRAS, Fernando Domínguez 105

LINGUAGEM E CONHECIMENTO NA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO

SANTOS, Iveraldo 127

AS PROVAS NAS SIETE PARTIDAS DE AFONSO X: ALGUMAS REFLEXÕES

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da

LIMA, Marcelo Pereira de 139

O DIABO NA VITA SANCTI FRUTUOSI

SILVA, Leila Rodrigues da

OLIVEIRA, Alex da Silveira de..... 155

O LIVRO DA ORDEM DE CAVALARIA, DE RAMON LLULL: UMA
PROPOSTA PEDAGÓGICA DE SOCIEDADE NA IDADE MÉDIA

ZIERER, Adriana Maria de Souza 171

ENTRE O MEDIEVAL E O MODERNO: LUGARES DE UM EDUCADOR DO SÉCULO XV

AGUIAR, Thiago Borges de¹

Resumo: A partir de uma pesquisa da década de 70 que encontramos no Brasil sobre o clérigo Jan Hus, traçamos um retrato dos principais pensadores dos séculos XIII-XV para entendermos o espaço-tempo cultural no qual esse educador se encontra e problematizamos seu lugar dentro de um século “de transição”.

Palavras-chave: Escolástica. Humanismo. Conciliarismo. Jan Hus. Século XV.

BETWEEN THE MEDIEVAL AND THE MODERN: PLACES OF A TWENTIETH CENTURY EDUCATOR

Abstract: From a research performed in the 1970s found in Brazil concerning the priest Jan Hus, we picture a portrait of the leading thinkers of the thirteenth to fifteenth centuries to understand the cultural space-time in which the educator is and we argue on its place within a “century of transition”.

Keywords: Scholastic. Humanism. Conciliarism. Jan Hus. The fifteenth century.

Introdução

O século XV consiste num desafio para os historiadores quando eles querem encontrar um rótulo que o caracterize adequadamente. Se seguirmos a tradicional divisão da História em quatro Idades, esse século possui

¹ Pedagogo e Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo. Pesquisador do Grupo de Estudos História da Educação e Religião da Faculdade de Educação da USP. E-mail: tbaguiar@usp.br.

praticamente metade de seus anos medieval e a outra metade moderna. Seria ‘fácil’ portanto, caracterizar esse século como um período de transição. O caráter de transição, porém, não resolve nossos problemas históricos, visto que qualquer período pode ser caracterizado com transição entre pelo menos dois outros períodos.

Igualmente, se observarmos esses momentos tradicionalmente marcados como de transição, pouco veremos de modificações que justifiquem uma rotulação diferenciada para anos muito próximos. Referindo-se à divisão em Idade Média e Idade Moderna marcada pela tomada de Constantinopla em 1453, Barraclough (1964, p. 79) lembra-nos que:

Afinal, o que hoje tem trezentos ou quatrocentos anos de idade só é “moderno” por cortesia e é difícil descobrir qualquer motivo válido pelo qual um divisor de águas deva separar o que sucedeu em 1450, como “medieval”, do que sucedeu em 1550, como “moderno”.

Não menos difícil é atribuímos uma determinada forma de pensar a todo um século. Favorece o século XV o fim da Escolástica e o início do Humanismo? E se há uma transição entre ambos ocorrendo nesse período, como categorizar determinados personagens históricos que viveram nessa transição?

Peguemos o exemplo do clérigo Jan Hus, que nasceu no final do século XIV e foi morto na fogueira do Concílio de Constança em 1415, portanto início do século XV. Ele está cronologicamente dentro do Medievo e suas ideias apontam para uma forma de pensar típica da escolástica. No entanto, suas ideias antecipam a Reforma Protestante em cem anos e fornecem as bases para um movimento religioso com forte presença dos humanistas (ATWOOD, 2009).

Um pesquisador brasileiro da década de 70 enfrentou o desafio de contextualizar o entorno intelectual de Jan Hus, abrindo espaço para caracterizarmos sua inserção nos debates dos pensadores de seu tempo. Esse texto, intitulado *João Huss e os pensadores de sua época*, está inserido no

volume II da tese de Renato Oberg (1973a). Neste artigo, dialogaremos com esse texto em busca de uma proposta de solução para o lugar de Hus no século XV em função dos problemas com os quais ele dialogou. Seu texto inicia-se com a seguinte afirmação:

O período da História que viu Huss (1369-1415) não se caracterizou por grandes pensadores, mas sim por ‘Escolas’ nas quais militavam nomes maiores ou menores na busca das soluções que resolvessem os problemas contemporâneos e que satisfizessem a sede daquela mudança que todos julgavam necessária. Buscavam-se e interpretavam-se postulados já antigos, já traçados em tempos anteriores, explicando-os à luz das necessidades da época (OBERG, 1973b, p. 3).

Justifica sua afirmação dizendo que nesse período não viveram sujeitos do expoente de Tomás de Aquino e John Duns Scotus. Ele apresenta como essas escolas o nominalismo, o realismo, o conciliarismo e o misticismo. Podemos comparar esta lista com aquela apresentada por Jacques Le Goff para a evolução da Escolástica nos séculos XIV e XV. Ele apresenta o que chama de “linhas de força que se afastam da posição da escolástica do século XIII”:

[...] a corrente crítica e cética que tem sua origem em Duns Scot e Ockham; o experimentalismo científico que, entre os mertonianos de Oxford e os doutores parisienses (Autrecourt, Buridan, Oresme), conduz ao empirismo; o averroísmo que, a partir de Marsílio de Pádua e de Jean de Jandun, desemboca principalmente em política, como se vai ver, e esses dois tangenciam os grandes heresiarcas Wyclif e João Hus; o antiintelectualismo, enfim, que dá cores rapidamente a toda a escolástica do declínio da Idade Média, alimenta-se nas fontes do misticismo de mestre Eckhart e se vulgariza no século XV com Pierre d’Ailly, Gerson e Nicolas de Cues (LE GOFF, 2003, p. 162).

É interessante perceber que, quando olha para Hus, Oberg percebe as três principais tendências intelectuais dos séculos XIII e XIV: realismo, nominalismo e misticismo, além do conciliarismo inspirado na proposta de Spinka (1965) de destaque a este movimento. Já Le Goff, quando cita Hus,

coloca-o em consequência dos movimentos decorrentes dessas tendências dos séculos XIII e XIV. Essa pequena comparação serve para registrar um sério problema que enfrentam os pesquisadores que tentam inserir o clérigo da Boêmia em alguma escola. Ele está num momento de transição. É por esse motivo que Spinka afirma que só é possível entendê-lo se compreendermos o movimento conciliarista, pois este é a expressão dessa transição. Ainda assim, mais do que inserir Hus num movimento, aprofundarmos em sua figura favorece a observação de com que ideias ele está dialogando.

De volta ao texto de Oberg, encontramos uma apresentação dos problemas do século XIV. Sua lista passa pelo Cisma Papal, Peste Negra e Guerra dos Cem Anos. Barbara Tuchman apresenta esse século como um período de angústia, assolado pelas “pegadas dos quatro cavaleiros do Apocalipse, então transformados em sete – peste, guerra, impostos, banditismo, mau governo, insurreição e cisma na Igreja.” (TUCHMAN, 1990, p. xii) Oberg dedica alguns parágrafos a comentar o cisma e afirma:

A falta de espiritualidade no seio da Igreja teve como um dos seus resultados o desenvolvimento do misticismo, e a maneira como era administrada provocou não só os desejos de separação entre Igreja e Estado com o consequente despertar do espírito de nacionalidade, mas também, especialmente após o cisma, fez ressurgir a idéia conciliarista para resolver o problema de volta à sua unidade (OBERG, 1973b, p. 8).

Ele, então, retoma o século XIII, afirmando que este “preparou o ambiente para as lutas culturais do seguinte, fundando as Universidades e as ordens mendicantes: Dominicanos e Franciscanos. Aquelas estimularam a cultura e estas forneceram seus maiores mestres.” (OBERG, 1973b, p. 9) Retoma o impacto da tradução dos textos gregos e da influência dos árabes e judeus na cultura cristã do período, lembrando de São Boaventura (1221-1274), São Tomás de Aquino (1225-1274) e Sigério de Brabante (c. 1235-1281/84). Para o primeiro, franciscano, atribui uma rejeição da filosofia grega em nome do cristianismo. Para o terceiro, professor da Universidade de Paris, o pólo

oposto a São Boaventura: uma introdução dessa filosofia interpretada por Averróis. Já Tomás de Aquino “evitou um e outro extremos, procurando uma conciliação entre ambos” (OBERG, 1973b, p. 10). Para Dante Alighieri, os três estão no paraíso (ALIGHIERI, 1998, cantos X-XII), numa resposta aos ‘inimigos do intelectual’ (LE GOFF, 2003, p. 26).

A despeito da grandiosidade dessas três figuras, é na continuação (ou na crítica) do pensamento delas que estão os pensadores mais próximos a Hus. Por isso, o destaque de Oberg recai sobre John Duns Scotus (c. 1265-1308). Suas ideias estavam em oposição ao realismo teológico tomista. “Dizia ele que os problemas da religião precisam ser aceitos pela fé e não são, de forma alguma, demonstráveis” (OBERG, 1973b, p. 11). Sua filosofia vinha ao encontro

[...] às necessidades da época, quando artesãos, comerciantes, construtores de navios e pontes, navegadores e outros grupos sociais que procuravam impor-se, não se contentavam com as explicações de Agostinho, Anselmo ou Tomás de Aquino. Era a confirmação da ciência experimental já iniciada por Rogério Bacon (OBERG, 1973b, p. 12).

Propunha a ‘indemonstrabilidade dos profundos temas religiosos’ e a ‘importância da vontade do homem’ em oposição ao ‘determinismo exagerado que então campeava’. Era a vitória dos sentidos em relação à dialética. Alain de Libera coloca Duns Scotus no século XIV, pois ele

[...] ocupa um lugar equivalente [ao de Tomás de Aquino no século XIII] no século XIV, ele que não apenas desfez tudo aquilo que Tomás havia feito, mas também abriu caminho para seus mais decididos adversários. Em quarenta e três anos de vida, Escoto inventou tudo o que separa conceitualmente sua época das épocas anteriores: univocidade do conceito de ser, teoria do conhecimento intuitivo do singular, distinção entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, tratamento não estatístico das modalidades. [...] Alvo privilegiado dos humanistas [...] Duns Escoto representa o apogeu de um estilo filosófico que poderia ser chamado de formalismo teológico (LIBERA, 1998, p. 419).

Essa diferença de datação apenas deixa claro que não é pela exatidão das datas que definimos um período, mas pelas ideias e acontecimentos que o marcam. Para o século XIV, Oberg chama a figura de Guilherme de Ockham (1290/1300-11349). Da mesma “linha revolucionária” de Duns Scotus teve que enfrentar ‘dificuldades’ desde cedo. “Já com cerca de trinta anos, em 1324, era citado para comparecer em Avinhão, onde 51 proposições tiradas do seu Comentário sobre as Sentenças o acusavam num processo que nunca terminou” (OBERG, 1973b, p. 13). Lá, se apaixonou pelas ideias de Miguel de Cesena e, com ele e mais dois ‘revoltados’, redigiu um documento contra o papa e teve que fugir. Na corte de Luis da Baviera, encontrou com Marsílio de Pádua e João de Jandun “com quem se uniu nas suas idéias políticas”. Oberg apresenta, então, as principais ideias de Ockham em relação às de Duns Scottus.

Se Ockham acompanhou Duns Escoto nas suas teses de indemonstrabilidade das verdades espirituais, combateu-o no seu realismo, corrente filosófica então dominante, e inaugurou o nominalismo moderno explicado de maneira tal que cativou bem depressa um grande número de seguidores, tornando-se lógico preponderante. Negou a realidade dos universais, tomando apenas o indivíduo como realidade concreta. O conhecimento abstrato, isto é, o que vem das abstrações feitas pelo realismo, não nos permite saber se uma coisa existe, enquanto que o conhecimento intuitivo, isto é, aquele que nos vem pela observação dos indivíduos, o único real, é aquele em virtude do qual ‘sabemos que uma coisa é, e que não é, quando não é’ [citando Étienne Gilson]. Este conhecimento é o ponto de partida para o conhecimento experimental. Com um tal raciocínio, punha por terra o realismo dominante, segundo o qual os universais também eram realidades que deveriam ser estudadas por meio das abstrações feitas sucessivamente através das espécies e dos gêneros até seu conceito universal (OBERG, 1973b, p 16).

E esse raciocínio abriu espaço para as ciências físicas, matemáticas e astronômicas, visto que “desprendidos da necessidade de estudar as provas de fé que possuíam (sic), sentiam a satisfação proporcionada pelo estudo daquilo que estava ao seu redor e das leis que regiam o universo” (LIBERA, 1998, p.

427). Alain de Libera afirma que Ockham deixou uma obra de lógica, de física e de teologia filosófica.

Comentador de Aristóteles, Ockham desenvolve um método de interpretação rigorosamente fundado na argumentação lógica e no destaque das estruturas conceituais do texto comentado. Cada segmento do texto é reconstruído, articulado, reformulado com a ajuda de uma bateria de regras lógico-linguísticas nas quais se pode ver o estado nascente do método ‘analítico’ correntemente praticado hoje nos países anglo-saxões (LIBERA, 1998, p. 427).

Jacques Le Goff sintetiza essas duas figuras, Duns Scotus e Ockham na expressão “divórcio entre a razão e a fé”. Para ele, citando Gordon Leff, “a tradição anselmiana da **fé em busca da inteligência** é abandonada, como são abandonados os esforços para encontrar uma união entre o criado e o divino, que tinha sido, através de abordagens diferentes, a ambição dos agostinianos como dos tomistas [...]” (LE GOFF, 2003, pp. 162-163, grifos do autor). Duns Scotus iniciou esse divórcio entre razão e fé a partir da liberdade divina: “Deus é tão livre que escapa à razão humana.” Já Ockham “torna completo o divórcio [...] aplicando as consequências da doutrina scotista à relação entre o homem e Deus”. E continua, explicando o pensamento de Ockham:

Distingue um conhecimento abstrato e um conhecimento intuitivo. Por oposição ao conhecimento intuitivo, o conhecimento abstrato não nos permite saber se uma coisa que não existe, não existe [...] O conhecimento intuitivo é aquele através do qual sabemos que uma coisa é, quando ela é, e que ela não é, quando ela não é. Sem dúvida, como mostrou Paul Vignaux, a lógica ockhamiana não leva obrigatoriamente ao ceticismo. O processo do conhecimento não implica necessariamente a existência do objeto conhecido. Chegar-se-á à verdade por dois caminhos inteiramente separados: a prova não se relacionava com aquilo que se podia constatar por experiência; todo o resto era objeto de especulação, não levando a nenhuma certeza, no máximo a probabilidades (LE GOFF, 2003, p. 163).

Levado à teologia, Deus é uma incerteza e, portanto, a razão não pode confirmá-lo. A crença deveria abandonar o campo da discussão. Le Goff, conclui com as consequências do pensamento de Ockham:

Depois de Ockham as questões diminuem em número e se concentram sempre mais sobre a onipotência, o livre-arbítrio. Ao mesmo tempo, todo o equilíbrio da natureza e da graça é rompido. O homem pode cumprir tudo aquilo que Deus reclama dele mesmo fora da graça. Todo o ensino dogmático é de alcance nulo. O conjunto dos valores é transtornado. O bem e o mal não mais se excluem necessariamente. As coisas humanas não podem mais ser discutidas a não ser em termos naturais, confrontadas com a experiência (LE GOFF, 2003, p. 164).

É em oposição ao ockhamismo que está localizada a figura de John Wyclif (c.1328-1348), influenciado pelo também opositor de Ockham e professor de Oxford, Thomas Bradwardine (c.1290-1349). É como segue Oberg em seu texto. Ele considera Wyclif como “o mais influente dos realistas do século XIV” (OBERG, 1973b, p. 18). Ele pouco ou nada acrescentou “em matéria de realismo filosófico propriamente dito”. Para Wyclif “o nominalismo era um credo impossível, um mero culto dos ‘sinais’, e por isto dava aos nominalistas o nome de ‘doutores dos sinais’. Para ele era heresia a doutrina dos nominalistas de que antes de Cristo não havia uma Igreja” (OBERG, 1973b, p. 18-19).

A principal acusação que Wyclif sofreu, e que consistiu num dos principais pontos que marcaram sua condenação como herege, foi a negação da transubstanciação na Eucaristia. A transubstanciação era para “o teólogo e filósofo realista uma heresia que se afastava dos ensinamentos dos primeiros tempos do cristianismo e um absurdo diante do mais sã raciocínio” (OBERG, 1973b, p. 19). Se Deus aniquilasse uma substância ele estaria aniquilando ‘o universal em todas’.

Segue Oberg com um capítulo que apresenta os principais personagens que compõem o conflito entre a *via antiqua*, o realismo, e a *via moderna*, o nominalismo. Todos os personagens que menciona estão entre os participantes da *via moderna*. São eles: João de Mirecourt e Nicolau d’Autrecourt,

contemporâneos de Ockham. Também estão os discípulos deste, como Adam Woodham, João Buriano, Alberto da Saxônia, Nicolau de Oresme, Marsílio de Inghem, Henrique de Langestein, Pierre D'Ailly e Jean Charlier de Gerson.

Ele afirma que o nominalismo se espalhou pelas universidades, especialmente na Universidade de Paris, e que apenas em “Praga e Colônia houve professores que preferiram ficar fiéis à ‘via antiqua’, coexistindo ambas as filosofias num ambiente de franca hostilidade” (AGUIAR, 2010, p. 123-124). E essa hostilidade esteve presente em Praga sob as máscaras do conflito entre alemães (nominalistas) e tchecos (realistas). Hus esteve em posição de destaque no meio desse conflito como líder nacionalista. Surpreende-se com a acolhida dos alemães durante sua viagem à Constança e afirma que seus principais inimigos estão na Boêmia.

Ao final desse capítulo, Oberg destaca as figuras de Pierre D'Ailly, que procurou ‘na filosofia os argumentos que lhe faltavam noutra terreno’ e Jean Gerson, ‘mais místico e teólogo do que nominalista o que não impediu que também visse no realismo de Huss provas suficientes para condená-lo’. Ambos estavam na condução da comissão que julgou e condenou Hus no Concílio de Constança. Isso é um indício que mais do que uma questão de heresia, havia uma disputa filosófica por trás do julgamento de Hus.

Apresenta, então, Oberg a escola do Misticismo, tendo no Mestre Eckhart (1260-1327) seu pioneiro. Ele “discutiu o problema da alma e do ser, opondo-se a Tomás de Aquino, quando afirmou ‘Deus não conhece por que é, mas é porque conhece’.” Alain de Libera afirmou que ele “pagou o preço de uma iniciativa então vigorosamente combatida [...] ele pregou sobre matérias filosófico-teológicas em língua vulgar” (LIBERA, 1998, p. 425). Essa corrente antiintelectualista, como define Le Goff, teve como principais discípulos Henrique de Suso (1295-1366), João Tauler de Estrasburgo (1300-1361) e João de Ruysbroeck (1293-1381). Os dois primeiros fizeram parte de uma sociedade chamada ‘Amigos de Deus’. Essa sociedade propunha “uma aproximação individual com Deus” (OBERG, 1973b, p. 28), conforme apontou Oberg. O

terceiro da lista buscava “as virtudes morais de uma vida de contemplação”, ou seja, “a degustação antecipada da visão beatífica” (OBERG, 1973b, p. 29).

Gerard Groot (1340-1384) foi discípulo de João de Ruysbroeck, depois de um encontro com um místico, abandonou tudo e internou-se num mosteiro cartusiano, onde conheceu seu mestre. Condenava os pecados do clero e foi perseguido por isso. Deste, Le Goff afirma:

[...] um dos grandes adeptos da devotio moderna, das novas formas de piedade que seduziam a sociedade do fim da Idade Média, Gerhard Groote, filho de um rico mercador de Deventer, depois do sucesso acadêmico na Universidade de Paris, retira-se em 1374 para a cartuxa perto de Arnhem e exprime seus sentimentos violentamente antiuniversitários, classificando a ciência de inutilidade, instrumento de cupidez, ruína da alma. Só a fé e um caminho simples salvam (LE GOFF, 2003, p. 18-19).

Groot foi um dos fundadores dos Irmãos da Vida Comum. “Seus membros deveriam submeter-se a uma vida comum de devoção, meditação e oração, podendo entrar e sair no recento (sic) da irmandade no momento que quizessem (sic), ou mesmo abandonar a própria comunhão” (OBERG, 1973b, p. 31-32). Um dos principais membros dessa irmandade foi Thomas de Kempis (1380-1471), que biografou a vida de Groot e escreveu a

[...] célebre obra mística medieval, a ‘Imitação de Cristo’, que se tornou o evangelho do movimento que derivou do misticismo de Groot e seus continuadores. Preocupando-se apenas com o aspecto devocional da alma humana, esta obra teve uma disseminação tão grande que só a Bíblia Sagrada alcançou maior número de exemplares publicados. Todos se interessaram pelo livro, desde Martinho Lutero que estudou um ano junto com os ‘Irmãos da Vida Comum’ em Magdeburgo, até Inácio de Loyola que o leu no convento de Santa Lúcia, em Manresa, próximo de Montserrat (OBERG, 1973b, p. 32).

Le Goff afirma que o misticismo de Mestre Eckhart seduziu boa parte dos pensadores do final da Idade Média e cita, como exemplo Nicolau de Cusa, “autor da última grande suma escolástica da Idade Média, [que] assume a

defesa de Eckhart, ataca o aristotelismo e faz a Apologia da doura ignorância” (LE GOFF, 2003, p. 167).

Conclui seu ensaio, Oberg, com um capítulo sobre o Conciliarismo. Ele propõe observar um “aspecto da obra destes pensadores, justamente aquele em que, com suas ideias desejaram contribuir para a solução dos problemas angustiantes que afligiam a Igreja do seu tempo” (OBERG, 1973b, p. 34). Ele retoma a questão do Cisma e afirma que, perante esse problema, uniram-se, apresentando soluções semelhantes ou mesmo influenciando um ao outro, personagens de correntes filosóficas diferentes como Marsílio de Pádua, João de Jandum, Guilherme de Ockham e John Wyclif. Ele explica a teoria do conciliarismo como “a idéia de que só um Concílio poderia resolver a teimosia dos papas reinantes, porque o seu poder é superior ao do papa” (OBERG, 1973b, p. 36). Destaca entre os principais defensores desta teoria Conrado de Gelnhausen, Henrique de Langenstein, Pedro d’Ailly, João Gerson, Andreas Randulf e o Cardeal Zabarella, este último, também um grande perseguidor de Jan Hus. Franco Alessio, em seu verbete sobre escolástica no Dicionário Temático do Ocidente Medieval, afirma que são os mestres da escolástica jurídica e teológica de Paris que, nos concílios de Pisa (1409) e Constança (1414-1418) redescobrem a tradição da Igreja Universal, que tem por chefe o Cristo e não o papa, e que o concílio representa essa igreja. (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 380).

Oberg termina seu texto, afirmando:

No meio destes pensadores e reformadores foi que se levantou a figura de João Huss, o professor da Universidade de Praga, cujos desejos de mudança nas coisas da Igreja eram os mesmos que os dos demais, mas cuja solução, longe de ser política, administrativa, filosófica ou doutrinária, voltava-se para o coração e consistia na volta aos antigos costumes de virtude e pureza exemplificados na vida do próprio Cristo (OBERG, 1973b, p. 39).

Notemos que, por esta afirmação final, Oberg procura diferenciar Hus dos demais pensadores de seu período, aproximando-o do antiintelectualismo,

pois sua solução não é ‘política, administrativa, filosófica ou doutrinária’, mesmo tendo afirmado que ele apresenta sua leitura com base no realismo tcheco. Talvez seja apenas um jogo de palavras. Mas o clérigo da Boêmia é, diríamos, herdeiro de uma tradição realista com um perfume do misticismo. Defende uma vida mais correta, ataca os abusos do clero e a riqueza da Igreja. No entanto, não seguiu para uma vida de pobreza e mendicância. Ele sempre teve apoio de nobres que os receberam em seus castelos durante o exílio e, na sua viagem para o Concílio de Constança, havia cavaleiros na nobreza em sua companhia. E, mais do que isso, propunha o uso da razão para debater as questões de fé, como é possível perceber em suas cartas nas suas cartas (AGUIAR, 2010, esp. cap. II).

Este era o espaço-tempo intelectual com o qual Hus dialogou na visão de Oberg, com a qual, neste momento, tendemos a concordar. Diversas chaves de interpretação da figura desse clérigo da Boêmia (pela questão filosófica, pelo movimento de Reforma, pelos movimentos heréticos, pela transição para a modernidade etc.), são possíveis e, dependendo daquela que escolhermos, ele se aproximará de sujeitos de seu passado ou de seu futuro.

Hus foi um intelectual medieval escolástico, pois a essência de suas cartas é a defesa da Verdade, entendida na relação com a divindade, tendo a Bíblia como referência principal. Isto situa o clérigo da Boêmia em seu período e não como um antecipador da modernidade. Razão e fé eram os pilares da Escolástica. Portanto, valorizar a razão na compreensão das questões de fé não era nenhuma novidade.

Igualmente, não encontramos nas cartas de Hus referências à temática humanista de retorno às tradições clássicas, acrescentando-as à Igreja e seus comentadores. Nem referências diretas a uma educação integral do homem (coração, corpo e mente). Estas, talvez com algum esforço, consigamos inferir a partir de seus escritos, mas isso seria, em nossa opinião, querer encontrar algo que não está presente. Comparando os escritos de Hus a definição que apresentamos a seguir, concluímos que ele, definitivamente, não é um humanista.

[...] o humanista encontra nos antigos a mesma atitude de ‘interrogação racional do homem acerca do homem, do mundo e das coisas (Garin, ‘O Filósofo e o Mago’, p. 127) que lhe permite superar, enquanto filósofo, a prática dos intelectuais medievais escolásticos que punham em foco o homem na sua relação com o divino, e tinham como fontes a Revelação e a teologia. Humanista é aquele que, no interior da sua relação com o divino, ‘renasce’ pela busca de uma verdade captada e interrogada por um homem na direção e em benefício de outro homem (HILSDORF, 1998, p. 13).

Podemos, sim, destacar sua relação com o uso da língua vernácula como um elemento que o coloca à frente de seu tempo. Mas isso seria fazer uma leitura teleológica da história, como se isso estivesse para acontecer e a redução progressiva do uso do latim estivesse programada para acontecer. Se esse uso teve grande impacto na educação dos séculos seguintes, como propõe Manacorda (1989, p. 194) ao citar o clérigo da Boêmia num capítulo sobre os séculos XVI e XVII, esta não foi uma inovação hussita, visto que outros já o propuseram antes dele, mesmo na própria Boêmia. Nesse sentido, usar a língua vernácula era uma inovação de seu próprio tempo, concomitante com a nacionalização que crescia na Europa. Porém, não podemos deixar de considerar que a pregação no vernáculo só vai se consolidar nos séculos XVI e XVII.

Hus está, portanto, numa posição ambígua entre o antigo e o moderno. Mas, entendemos, isso é típico de um século que foi tradicionalmente marcado como o de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna. Estudar Hus é, portanto, lidar com um pouco de ambas.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Thiago Borges de. **Jan Hus: As cartas de um educador e seu legado imortal**. 2010. 305 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

ATWOOD, Craig D. **The theology of the Czech Brethren from Hus to Comenius**. University Park, PA, EUA: The Pennsylvania State University Press, 2009.

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Europa: uma revisão histórica**. Tradução de Affonso Blacheyre. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. **Pensando a educação nos tempos modernos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenação da Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 1998

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1989.

OBERG, Renato Emir. **João Huss, um injustiçado?** 1972. 2 vol. 400 p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História, 1973a.

OBERG, Renato Emir. João Huss e os pensadores da sua época. In: **João Huss, um injustiçado?** 1972. Volume 2. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História, 1973b.

SPINKA, Matthew. **John Hus at the Council of Constance**. New York; London: Columbia University Press, 1965.

TUCHMAN, Barbara W. **Um espelho distante: o terrível século XIV**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.

Recebido em: 14/04/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

MAOMÉ FOI UM ENGANADOR QUE FEZ UM LIVRO CHAMADO ALCORÃO: A IMAGEM DO PROFETA NA FILOSOFIA DE RAMON LLULL (1232-1316)¹

COSTA, Ricardo da²

Resumo: O trabalho analisa como o filósofo Ramon Llull tratou pejorativamente de Maomé (c.570-632) e do Alcorão em seus escritos, apresentando o Profeta como um *homem impuro, endemoniado, epilético e enganador*, e o Alcorão como uma *obra confusa, enganosa e recheada de falsidades e canções luxuriosas*. Para tal, valho-me dos tratados *O Livro da Intenção* (*Llibre d'intenció*, c. 1274-1283) e *Doutrina para crianças* (*Doctrina pueril*, c.1274-1276), dedicados ao seu filho Domingos, mas também de *O Livro da Passagem* (*Liber de Passagio*, 1292), de *O Livro Derradeiro* (*Liber de fine*, 1305) e do *Livro sobre a aquisição da Terra Santa* (*Liber de acquisitione Terrae sanctae*, 1309), obras cruzadísticas em que Llull analisou como a *Cristandade* poderia – e deveria *necessariamente* – recuperar a Terra Santa e converter os infiéis (muçulmanos); caso contrário, todos prestariam contas no *Dia do Juízo Final*. Para contextualizar historicamente o pensamento *teológico-escatológico* do filósofo catalão, apresento um afresco do pintor Giovanni da Modena (c. 1379-1455) e uma iluminura italiana do século XIV, imagens influenciadas pela passagem da *Divina Comédia* em que Dante (c. 1265-1321) coloca o Profeta Maomé no nono abismo do Inferno, junto com Ali, dilacerado por um demônio, entre os “semeadores de escândalo e cismáticos” (*Inferno*, Canto XXVIII, 22-63).

Palavras-chave: Maomé. Islã. Alcorão. Ramon Llull. Cruzada.

¹ Trabalho apresentado no IX EDEM – Encontro Internacional dos Estudos Medievais – O Ofício do Medievalista, evento organizado pela ABREM, em Cuiabá entre os dias 04 e 08 de julho de 2010. Agradeço a leitura crítica dos amigos Stan Stein e Armando Alexandre dos Santos, e de meu querido irmão Sidney Silveira.

² Medievalista da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Acadêmico correspondente n. 90 da Real Acadêmia de Bones Lletres de Barcelona. Site: www.ricardocosta.com

MOHAMMED WAS A DECEIVER WHO MADE A BOOK CALLED QUR'AN: DECEPTION OF THE PROPHET IN RAMON LLULL'S PHILOSOPHY

Abstract: The work examines how the philosopher Ramon Llull depicted of Muhammad (c.570-632) and the *Qur'an* in his writings, showing the Prophet as *a man unclean, possessed, epileptic and misleading*, and the *Qur'an* as *a work confusing, misleading and filled falsehoods and lusty songs*. For that, I approach the treatises *Llibre d'intenció* (*The Book of Intention*, c. 1274-1283), *Doctrina pueril* (*Doctrine for children*, c. 1274-1276), dedicated to his son Dominic, but also the *Liber de Passagio* (*The Book of the Passage*, 1292), the *Liber de fine* (*The Last Book*, 1305) and the *Liber de acquisitione Terrae sanctae* (*The Book of the Acquisition of the Holy Land*, 1309), crusading works in which Llull examined how *Christianity* could – and should *necessarily* – recover the Holy Land to convert the infidels (Muslims); otherwise, everyone would be accountable on *The Day of Judgment*. To historically contextualize the theological and eschatological thought of the Catalan philosopher, I present one fresco by the painter Giovanni da Modena (c. 1379-1455) and a fourteenth-century Italian illumination, images influenced by the passage of the *Divine Comedy* where Dante (c. 1265-1321) depicts the Prophet Muhammad in the ninth pit of Hell, along with Ali (c. 600-661), torn by a demon, among the “sowers of scandal and schismatics” (*Hell*, XXVIII, 22-63).

Keywords: Muhammad. Islam. *Qur'na*. Ramon Llull. Crusade.

El dia del judici m'escusaré davant del jutge suprem, dient i assenyalant am el dit: Senyor, jutge just: vet ací aquells a qui personalment i por escrit vaig mostrar, com millor vaig saber, la manera per la qual, si volien podien convertir els infeels i conduir-los a la unitat de la nostra fe catòlica, recobrant el vostre sepulcre vertat amb la ciutat de Jerusalem i la Terra Santa.

Qui judici vindrà sobre ells, no m'és lícit de saber-ho; només pertany a qui ho sap tot des de sempre [...] la justícia de Déu serà gran en aquell judici.

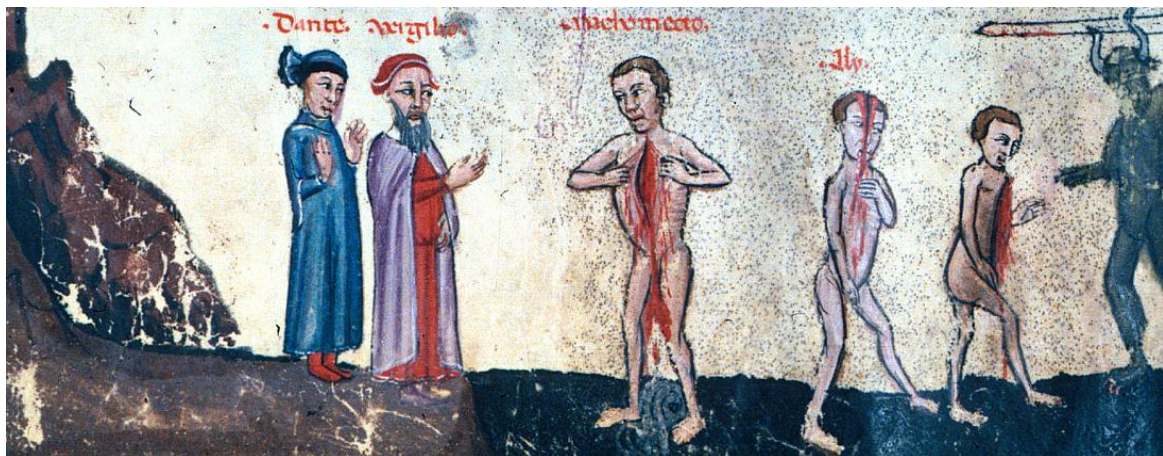
No Dia do Juízo, me escusarei diante do Juiz Supremo, dizendo e assinalando com o dito: “Senhor, Juiz Justo: vede aqui aqueles a quem pessoalmente e por escrito mostrei, como melhor sabia, a maneira pela qual, se desejassem, poderiam converter os infieís e conduzi-los à

unidade da nossa fé católica, recuperando o Vosso verdadeiro Sepulcro, a Cidade de Jerusalém e a Terra Santa”.

Que julgamento virá sobre eles não me é lícito saber, isso somente pertence a quem tudo sabe, desde sempre [...] a justiça de Deus será grande naquele julgamento.

RAMON LLULL, *O Livro Derradeiro*, Prólogo.

Imagem 1



MS. Holkham misc. 48 (Norfolk, Holkham Hall, MS. 514, p. 42)

Nessa iluminura de um manuscrito italiano do séc. XIV (possivelmente de Gênova), **Virgílio** (70-19 a.C.) e **Dante** (c. 1265-1321) (à esquerda, com uma veste azul) encontram-se no nono abismo do Inferno. Horrorizado, o poeta abre os braços e vê os ‘semeadores de escândalo e cismáticos’, percorrendo eternamente a vala, onde, a cada volta, são cortados ao meio por um diabo com uma enorme espada (à direita). Antes de fecharem suas feridas, na volta seguinte, eles são novamente cortados. Por toda a eternidade. No centro da cena, **Maomé**, o principal *semeador de escândalos*, mostra a **Dante** as suas entranhas, seu ‘ascoso saco no qual fezes se torna o que é tragado’. À sua esquerda (direita da cena), está **Ali**, com o corpo roxo, fendido, caminhando em direção do diabo (*Inferno*, Canto XXVIII, 22-63). MS. Holkham misc. 48 (Norfolk, Holkham Hall, MS. 514, p. 42).

Introdução: a imagem medieval cristã do Islã

Esquartejado continuamente por toda a eternidade no nono abismo infernal, Maomé padece por seu pecado: para a *Cristandade* medieval, Maomé ardia para sempre no Inferno. Mas para que o leitor não pense que essa terrível imagem que Dante (c. 1265-1321) construiu em sua *Divina Comédia* (c. 1304-1321) tenha sido uma novidade, uma geração antes, Tomás de Aquino (c.1224-1274) foi igualmente taxativo: Maomé criou uma seita errônea – a *seita dos sarracenos* – e seduziu os ignorantes povos do deserto com promessas de desejos carnaís; ensinou fábulas e doutrinas falsas, além de ter demonstrado que foi enviado pelo poder das armas, sinal dos ladrões e dos tiranos (*Suma contra os gentios*, Livro I, VI, 3).

Ramon Llull (1232-1316) não se manifestou de modo distinto em relação ao tema. Já em uma de suas primeiras obras – dedicada ao seu filho Domingos – o *Livro da Intenção* (*Llibre d'intenció*, c. 1274-1283), o filósofo alertou o menino:

No es un hom sol qui haja fet tant de mal com cell que ha fet Mafumet, qui tant home ha mès en error; emperò, més de mal se segueix con hom no ha a Deu la primera intenció, que no es tot lo mal que ha fet Mafumet; cor major be es en .j. home qui fortment am Deu per la primera intenció, **que no es mal en tots los homens qui son dampnats.**

On, com açò sia enaxí, obri, fill, los uylls de ta pensa, e entén con gran cosa es be qui es per la primera intenció, contre mal qui es per la segona.

Não existe um homem que tenha feito tanto mal quanto Maomé, que tantos homens colocou no erro. Contudo, segue-se um bem maior quando o homem tem a primeira intenção em Deus, que não é todo o mal que fez Maomé, pois maior bem está em um só homem que fortemente ama a Deus pela primeira intenção que **o mal em todos os homens que estão danados.**

Logo, abre, filho, os olhos de teu pensamento e entende quão grande coisa é o bem que existe pela primeira intenção contra o mal que

existe pela segunda (II, 7) (grifo nosso – e também a maior parte das traduções dos extratos das obras lulianas citadas).

Como se percebe nessa contundente passagem do *Livro da Intenção*, para Llull, TODOS os homens convertidos ao Islamismo estão em princípio *danados*, isto é, condenados no Inferno caso, obviamente, não se arrependam de seus erros e mudem de vida. O filósofo aprofundou essa imagem do Islã em outra obra pedagógica dedicada ao filho, a *Doutrina para crianças* (*Doctrina pueril*, c. 1274-1276), um dos mais importantes documentos pedagógicos redigidos na Idade Média.

Maomé na *Doutrina para crianças* (c. 1274-1276)

O texto está dividido em três partes. Na primeira, Ramon expõe o catecismo católico ao filho (caps. 1-67); na segunda, há uma exposição crítica do Judaísmo, uma refutação do Islamismo e uma condenação dos gentios (caps. 68-72). Por fim, a terceira parte discorre sobre as sete *Artes Liberais*, a *Teologia*, o *Direito*, a *Natureza*, além de conter reflexões sobre temas diversos (caps. 73-100). Ou seja, na obra, Ramon apresentou ao seu filho tudo o que considerava pertinente à sua educação, particularmente para a salvação de sua alma.

É de nosso especial interesse o capítulo da *Doutrina para crianças* dedicado ao Islã, pois nele o filósofo apresenta e ensina ao filho uma imagem bastante dura de Maomé e do Islamismo, aquilo que *realmente pensava* – muito diferente do que outras obras suas poderiam sugerir, como, por exemplo, o *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (*Llibre del gentil e dels tres savis*, c. 1274-1283), texto composto por volta da mesma época, mas com uma proposta bastante diferente, qual seja, a de simplesmente apresentar a doutrina das três religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo).

Há apenas quatro manuscritos da *Doutrina para crianças*, um em catalão, língua em que ele redigiu a obra, e três em latim. Eles são um pouco

distintos textualmente – inclusive em seu conteúdo – e, por isso, sempre que necessário, apresentaremos suas diferenças em relação ao tema escolhido.

O capítulo 71 (*De Maomé*) inicia com uma contundente declaração: Maomé foi um embusteiro, um enganador, um sedutor que fez um livro chamado *Alcorão*. O povo que vivia em Meca e Medina era ‘de pouco entendimento’, isto é, ignorante, pois adorava o Sol, a Lua e as aves e os animais.

Llull conta que, após Maomé ficar quarenta dias em um monte, foi a Medina e pregou ao povo. Disse a eles que, no Paraíso, todos teriam mulheres, manteiga, mel, vinho, água e leite, morariam em palácios de ouro, com prata e pedras preciosas e ricas vestimentas. Então, ele jogou-se na terra,

[...] i torcia ses mans i los ulls **quaix endimoniât**, i puis deïa que sant Gabriel li venia, que li aportava paraules de Déu, les quals són en lo llibre qui és apellat *Alcorà*, i que ell por la gran santedat de sant Gabriel i de les paraules no es podia sostenir, i per açò gitava's en terra...

[...] retorcendo as mãos e os olhos **quase como um endemoniado**, dizendo depois que São Gabriel veio até ele e lhe mostrou as palavras de Deus que estão em seu livro chamado *Alcorão*, e que ele, pela grande santidade de São Gabriel e de suas palavras, não podia se conter, e por isso se jogava na terra (*Doutrina para crianças*, 71, 6. Grifo nosso).

Essa imagem de Maomé em transe, possuído, circulava no Ocidente no século XIII. Isso pode ser facilmente comprovado. Por exemplo, na obra *Legenda Áurea* (c. 1253-1270), do dominicano e arcebispo de Gênova Jacopo de Varazze (1228-1298): “Mais tarde Maomé teve frequentes ataques de epilepsia e Khadidja ficava muito triste por ter desposado um homem tão impuro e epilético” (cap. 175, p. 1008).

Do mesmo modo, na *Legenda Áurea* também se repete a versão da *Doutrina* que Maomé teria sido instruído por um monge, aqui chamado Sérgio

(na *Doutrina*, chamado de Nicolau), além das virgens no paraíso muçulmano (*ibid.*, p. 1009-1010).

Em relação a esse último ponto – a luxúria masculina no paraíso islâmico – há outra convergência da *Legenda Áurea* com o pensamento do filósofo maiorquino. No *Livro do Gentio e dos Três Sábios* há uma passagem em que o prazer carnal masculino paradisiaco com as ‘eternas virgens’ é descrito:

[...]en paraís haurà hom glòria palpant, sintent, tocant draps blans e lises, e jaer en cóceres e en blans lits e en lençols e cobertors de seda.

A donar gran plaer corporal, Déus a home en paraís ha creades **moltes belles donzelles vèrgens**, que estoja als benaurats qui.s salvaran, en les quals haurà hom **molt gran plaer de jaer ab elles, e les quals null temps no envelliran**, e **totes les vegades que hom jaurà ab elles les trobarà puncelles**.

No Paraíso o homem terá glória apalpando, sentindo e tocando tecidos finos e lisos, deitando em colchas e leitos macios e em lençóis e cobertores de seda.

Para proporcionar um imenso prazer corporal, Deus criou no paraíso **muitas belas donzelas virgens** reservadas aos bem-aventurados que se salvarão, e com as quais eles terão **imensos prazeres ao se deitar**, porque **elas nunca envelhecerão**. Além disso, **todas as vezes que eles se deitarem com elas as encontrarão virgens** (*Livro do Gentio e dos Três Sábios*, Livro IV, art. 12, “Do sentir”. Grifos nossos).

Para os cristãos medievais, definitivamente, o Islã era uma ‘seita’ luxuriosa. Llull afirma que o Islamismo cresceu graças à luxúria desenfreada de Maomé: “Maomé foi um homem muito luxurioso e teve nove mulheres. Como copulava com muitas outras mulheres, tornou sua seita muito ampla” (*Doutrina para crianças*, 71, 8). Simultaneamente, para ele, a devoção cristã arrefeceu no mundo, e essa conjunção de coisas explica a rápida expansão do Islamismo.

No entanto, para o filósofo, é *impossível* que Maomé tenha sido um profeta, pois fez coisas tão torpes e sujas que são inconvenientes à vida santa – Jordi Pardo Pastor chegou inclusive a afirmar que a imagem de Maomé na

Doutrina para crianças tem as mesmas características do Anticristo em outra obra de Ramon Llull, o *Livro contra o Anticristo* (*Llibre contra Anticrist*, c.1274-1276). Nele, nosso autor afirma que os sarracenos têm o *entendimento falso e fantástico* – isto é, **são mentirosos e loucos** – quando dizem que, por razão da perfeição que existe no poder divino, o homem não pode pecar sem a vontade de Deus “[...] los sarrayns han enteniment fals e fantastich, em quant dien que per rahó de perfecció en poder divinal homo no pot peccar sens volentat de Deu.” (LLULL, II, i).

De qualquer modo, o filósofo crê que muitos sarracenos que são mais esclarecidos não acreditam intimamente que Maomé seja um profeta, e, também por esse motivo, há tantas normas no mundo muçulmano que proíbem o estudo da *Lógica* e da *Natureza*, pois caso eles estudassem *Lógica*, entenderiam racionalmente essa impossibilidade (*Doutrina*, 71, 10).

Aqui se encontra o ponto nevrálgico da tática luliana de conversão dos muçulmanos ao cristianismo: ela se daria socialmente de cima para baixo, isto é, a pregação deveria ser direcionada às elites cultas que, facilmente convertidas por serem incrédulas em relação a Maomé, ajudariam a difundir o cristianismo junto ao povo. Óscar de la Cruz Palma já destacou a importância desse procedimento para Llull, que repetidamente insiste nesse aspecto em várias obras suas (*Árvore da Ciência*, XIII, 5, 4-5; *Livro do Fim*, I, 2, e também, indiretamente, no *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, IV, 12).

Quanto ao *Alcorão*, no ‘Prólogo’ de outra obra sua, *Os Cem Nomes de Deus* (*Cent noms de Déu*, 1288), Llull afirma que podia perfeitamente superar o estilo do livro sagrado do Islã, e assim demonstrar que não se tratava de uma obra revelada, mas só belamente escrita. E ela tem essa *beleza textual* não graças a Maomé! Segundo o filósofo, Abu Bakr (c. 570-634), primeiro califa do Islã, mandou que o *Alcorão* fosse ditado a sete trovadores para ser redigido em “belas palavras” (*Doutrina para crianças*, 71, 9). Por isso, sua beleza é gramatical e estilística, não de conteúdo.

E para que toda essa catilinária ‘contra’ o Islã? Qual a finalidade da *filosofia de ação* do filósofo maiorquino? A resposta é simples: seu filho Domingos deveria, tão logo aprendesse a ler, compreender qual era a *verdade* – a fé cristã – e que só a conversão dos ‘errados’ – isto é, aqueles que não crêem em Jesus Cristo – impediria que eles fossem ‘lançados ao Inferno’. Só assim ‘eles’ poderiam ter a glória na qual Deus é “amado, conhecido, servido e obedecido” (71, 13).

O suposto *diálogo luliano* com o Islã – o que hoje se denomina ‘diálogo inter-religioso’ (e que é algo bem distinto dos encontros e debates públicos medievais entre as diferentes religiões monoteístas) – portanto, tinha um único e principal objetivo: converter os muçulmanos ao cristianismo, para ele, a única fé verdadeira que salvaria a humanidade.

Maomé nos tratados cruzadísticos lulianos

Ramon Llull sabia que o que estava em jogo dizia respeito ao destino das almas por toda a eternidade. Talvez por esse motivo, ele seja um compositor de uma só sinfonia. Em seus textos sobre a cruzada, Llull mantém sua posição doutrinal a respeito de Maomé e do *Alcorão*. E não poderia ser diferente. *Extra Ecclesiam nulla salus* (“Fora da Igreja não há salvação”), determinou o IV Concílio de Latrão (1213-1215); o papa Bonifácio VIII (c. 1235-1303) na bula *Unam Sanctam* (1302), afirmou que “Para a salvação de toda criatura humana, é absolutamente necessário estar sujeito ao Pontífice Romano”, e nessa Bula somente reiterou o que já havia afirmado o papa Inocêncio III (1198-1216): “Com nossos corações cremos e com nossos lábios confessamos que existe só uma Igreja, não a dos hereges, mas a Santa Igreja Católica Apostólica Romana, fora da qual cremos que não há salvação”.

Em outras palavras, para ser salvo das penas infernais, dever-se-ia estar na Igreja e sob a autoridade do papa. Como Llull era católico, indiscutivelmente, colocava-se sob esse espectro salvífico.

Três escritos seus sobre a cruzada – *Como a Terra Santa pode ser recuperada*, *Tratado do modo de converter os infiéis* (ambos denominados *O Livro da Passagem* [*Liber de Passagio*, 1292]), *O Livro Derradeiro* (*Liber de fine*, 1305) e o *Livro sobre a aquisição da Terra Santa* (*Liber de acquisitione Terrae sanctae*, 1309), recentemente reunidos em uma obra publicada no Brasil (*Raimundo Lúlio e as cruzadas*), confirmam isso. Llull reitera o que já afirmara ao filho, quase quarenta anos antes. Senão vejamos.

Na primeira parte de *O Livro da Passagem*, Llull afirma que Maomé destruiu quase metade dos cristãos – a mesma acusação da obra *A disputa entre a Fé e o Entendimento* (*Disputa entre la Fe i l'Enteniment*, 1303).³ Portanto, deve-se ter cuidado para que mais povos não sejam convertidos ao Islã. Ademais, como muitos mestres em ciência do Islã não crêem na fé de Maomé, já que conhecem bem seus erros, é aconselhável que conheçam o modo cristão de crer, pois facilmente se converteriam (*Como a Terra Santa pode ser recuperada*).

A seguir, em *O Livro da Passagem*, o filósofo afirma que Maomé fingiu que era profeta – a mesma acusação da *Doutrina para crianças*, como vimos – e que *a seita dos sarracenos* é muito fácil de crer e agradável, pois promete na outra vida mulheres e bebidas (*Tratado do modo de converter os infiéis*, Quarta parte).

Em *O Livro Derradeiro*, por sua vez, Llull prossegue sua catilinária contra o Islã:

Així anomenen l'Alcorà paraula de Déu. El discurs, però, es molt envitricollat; jo el vaig veure. **El seu argument, o matèria, és enganyós i fals, farcit de falsedats**, ornat de cançons luxurioses. Per això amb facilitat es pot desmuntar i esbucar allò que diuen que és un miracle.

³ “Após a vinda de Maomé, os sarracenos fizeram com que os cristãos fossem destruídos de quase todas aquelas terras [África, Europa e Ásia]”. RAMON LLULL. *Disputa entre la Fe i l'Enteniment*. Introd., trad. i notes a cura de Josep Batalla i Alexander Fidora. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2011, p. 90-91.

Assim denominam o Alcorão “palavra de Deus”. Contudo, o discurso é muito confuso; vou comentá-lo. **Seu argumento, ou matéria, é enganoso e falso, recheado de falsidades**, ornado de canções luxuriosas. Por isso, com facilidade pode-se desmontá-lo e destruir aquilo que dizem que é um milagre (I.2. Grifo nosso).

Já no *Livro sobre a aquisição da Terra Santa*, além de novamente afirmar que os sarracenos bem letrados não acreditam que Maomé seja profeta, Llull afirma que o *Alcorão* é *proveniente do diabo*:

Sarraceni dicunt quod Alcoranum etiam est factum per miraculum [...] Unde ad hoc respondendum est quod dictamen Alcorani est valde pulcrum, veruntamen materia sive subiectum est pessimum quia est de rebus vitiosis, obscenis, furtivis et luxuriosis, et sapientia, potestas et caritas clamant quod non est ab ipsis **sed a diabolis est processum**.

Os sarracenos dizem que o Alcorão também foi feito por milagre [...] Deve-se responder a isso que o ditame do Alcorão é muito bonito. Todavia, a matéria a que está sujeito é péssima, pois trata de coisas viciadas, obscenas, furtivas e luxuriosas, e a sabedoria, o poder e a caridade clamam que não é delas, mas **proveniente do diabo** (*Da Segunda Parte da Segunda Distinção*. Trad.: Waldemiro Altoé. Grifo nosso).

Conclusão: a concepção luliana de Maomé materializada na arte de Giovanni da Modena

Não há margem para dúvida: o filósofo Ramon Llull considerava o Islã uma *seita perigosa*, que tinha um livro – o *Alcorão* – belamente escrito, mas mentiroso, e seu líder, uma pessoa falsa que fingiu estar possuído pelo espírito divino e que, na verdade, era o maior responsável pela desgraça da Humanidade, pois levou milhares de almas para o Inferno.

Como costumeiramente trabalho, quero aqui uma vez mais fazer uma associação direta entre texto e imagem. O *coroamento iconográfico* dessa concepção religiosa (e ortodoxa) luliana encontra-se na Basílica de São

Petrônio (séc. XIV-XV), em Bolonha, edifício que é uma das grandes manifestações artísticas do Ocidente Medieval.

Em seu interior, à esquerda do altar encontra-se um afresco do *Juízo Final* pintado por Giovanni da Modena (c. 1409-1455), horizontalmente dividido em duas partes (**imagem 2**). Acima, o Paraíso, abaixo, o Inferno. Na divisão dos dois espaços, o arcanjo Miguel ao centro.

Imagem 2



O Juízo Final (1410), de Giovanni da Modena (c. 1409-1455).

Em seu afresco, assim como a iluminura italiana do século XIV apresentada no início desse trabalho (**fig. 1**), Giovanni da Modena foi certamente inspirado nas passagens dantescas do Inferno, pois o lugar do

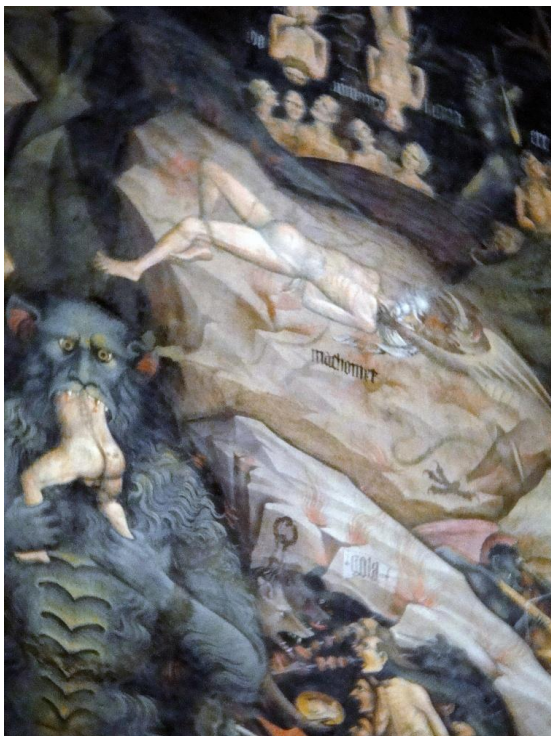
tormento eterno das almas está dividido em valas, cada uma com um diabo a infernizar os condenados.

No centro do Inferno, Satã, imenso, está mastigando Judas Iscariotes, que tem apenas as pernas à mostra (exatamente como na *Divina Comédia*, “[...] *che’l capo ha dentro e fuor le gambe mena*”, XXXIV, 63), enquanto defeca outro pelo seu ânus. Acima da cabeça do demônio, à sua esquerda, Maomé está estendido em uma pedra, com os braços amarrados, se contorcendo, com sua cabeça repuxada por um diabo com chifres, asas e patas. Para não haver dúvida quanto ao personagem, seu nome foi escrito na pedra. O destino do Maomé de Ramon Llull – *embusteiro, quase um endemoniado* – é sofrer no Inferno, com todos os homens que condenou.

A filosofia de Ramon Llull, *filosofia de ação*, tinha como objetivo provar, com ‘razões necessárias’, a existência da Santíssima Trindade no mundo, e assim convencer *racionalmente* todos os ‘infieis’ – judeus e muçulmanos, especialmente – que estavam vivendo no erro e, por isso, seriam condenados à danação eterna. Seu objetivo: converter o mundo ao catolicismo romano. Seu ‘diálogo inter-religioso’ tem essa finalidade intrínseca. Sua imagem do Islã – uma *seita* – como vimos, é a pior possível, e está em sintonia com o pensamento da Igreja medieval, de sua Igreja, e de seus intelectuais (como Tomás de Aquino).⁴

⁴ Para que o leitor não pense que essa animosidade contra o Islã existia apenas por parte dos intelectuais cristãos do século XIII, Santa Catarina de Siena (1347-1380) tem pelo menos quinze cartas em seu epistolário em que defende abertamente a cruzada aos líderes políticos e religiosos de seu tempo – e em um tom bastante belicista. Por exemplo, na *Carta 133*, para Joana I, rainha de Nápoles (1326-1382), Santa Catarina se refere aos muçulmanos como demônios: “Em nome de Cristo crucificado vos peço e obrigo a que colaboreis e inflameis vosso desejo, quando chegar a hora de dar toda ajuda necessária, **para que os lugares santos do Salvador sejam libertados dos demônios e os infieis participem do sangue do Filho de Deus**, como nós” (SANTA CATARINA DE SIENA. *Cartas completas*. Trad. de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005, p. 448. Grifo nosso).

Imagem 3



O Juízo Final (1410), de Giovanni da Modena (detalhe).

Apresentar Ramon Llull como o precursor medieval do diálogo ecumênico inter-religioso moderno é um erro crasso, pois, além de desfigurar completamente a intenção de sua filosofia – sua *primeira intenção* – adultera anacronicamente seu pensamento para adaptá-lo à realidade teológica da Igreja nascida após o Concílio Vaticano II (1961-1965).⁵

Assim como Giovanni da Modena coloca Maomé no Inferno (seguindo Dante), Llull classifica o *Alcorão* de satânico, como vimos. Hoje o filósofo catalão seria condenado à morte pelos muçulmanos, como Salman Rushdie

⁵ Naturalmente estou a pensar na publicação *Ramon Llull i l'Islam. L'inici del diàleg*. Barcelona: La Magrana, 2008. Por exemplo, em seus artigos há um quase inacreditável, de Gabriel Ensenyat, cujo título é “Pacifismo e cruzada em Ramon Llull” (“Pacifisme i croada em Ramon Llull”)!

(1947).⁶ O passado é o passado, simplesmente aconteceu. Ele não tem culpa do presente, nem o presente necessariamente do passado.

Dom eremita, os sarracenos estão em tal estamento que aqueles que são sábios, por força do argumento, não crêem em Maomé, antes desprezam o *Corão*, porque ele não viveu honestamente. Assim, eles viriam à conversão rapidamente se estivessem com eles em grande disputa, e lhes mostrassem a fé por força do argumento, e aqueles, convertidos, converteriam as gentes. Não precisa muito tempo para aprender sua linguagem, nem é preciso blasfemar Maomé imediatamente. E quem faz o que pode, o Espírito Santo faz o que a ele convém, dando o cumprimento.⁷ (LLULL, *Desconsolo*, XXVIII).

REFERÊNCIAS

Fontes

DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia. Inferno**. Trad. e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

DENZINGER, Enrique. **El Magisterio de la Iglesia**. Barcelona: Herder, 1963.

LEGENDA ÁUREA. **Vidas de Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁶ Como, aliás, o foi, quando de suas viagens ao norte da África (1293 e 1307). Para isso, ver COSTA, Ricardo da. “Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM), vol. 19 (2002) p. 67-96. Internet, www.ricardocosta.com/pub/ASHF0202110067A.pdf

⁷ “N’ermita, els sarrains son en tal / estament, / que cells qui son savis, per força / d’argument / no creen en Mafumet; ans tenen a nient / l’Alcorà, per ço car no visc honestament. / Per que aquells venrien tost a / convertiment, / si hom ab ells estava en gran / disputament, / e la fe los mostrava per força / d’argument, / e aquells convertits, convertrien la gent. / E en pendre llur llenguatge hom no està / llongament, / ne no cal que hom blastom Mafumet / mantinent. / E qui fa ço que pot, lo Sant Espirament / fa ço que a ell cové, / donant lo / compliment.”

RAMON LLULL. **Obres de Ramon Llull. Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon**, ed. Salvador Galmés, XVIII. Palma de Mallorca, 1935, p. 307-380.

RAMON LLULL. **Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)**, ed. Anthony Bonner, 2 vols. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1989.

RAMON LLULL. **Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra anticrist** (ed. Antoni Joan Pons i Pons, Jordi Gayà Estelrich, Gret Schib Torra i Anthony Bonner). *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull III*. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1996.

RAMON LLULL. **Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIII, 7-9. Annis 1274-1276 composta**, ed. Jaume Medina, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* CCXV. Turnhout: Brepols, 2009, p. 9-561.

RAMON LLULL. **Raimundo Lúlio e as Cruzadas**. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

RAMON LLULL. **O Livro da Intenção** (c. 1283). Alicante, Espanha: Marfil/IVITRA, 2009.

RAMON LLULL. **Doutrina para crianças** (c. 1274-1276). Alicante, Espanha: Marfil/IVITRA, 2009.

RAMON LLULL. **Disputa entre la Fe i l'Enteniment**. Introd., trad. i notes a cura de Josep Batalla i Alexander Fidora. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2011.

SANTA CATARINA DE SIENA. **Cartas completas**. Trad. de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

Bibliografia

COSTA, Ricardo da. “Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano”. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía** (UCM), vol. 19 (2002) p. 67-96. Disponível em: www.ricardocosta.com/pub/ASHF0202110067A.pdf.

COSTA, Ricardo da, LEMOS, Tatyana Nunes (Trad. Org.). Poemas de Ramon Llull. **Desconsolo** (1295) – **Canto de Ramon** (1300) – **O Concílio** (1311). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/textos/Llull-Desconsolo-Canto-Concilio.pdf>

DE LA CRUZ PALMA, Óscar. “La información sobre Mahoma en la Doctrina pueril de Ramon Llull”. In: **Taula** 37. 2002, p. 37-49.

MARCHI, Cesare. **Grandes pecadores, grandes catedrais**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PARDO PASTOR, Jordi. “Mahoma y el Anticristo en la obra de Ramon Llull”. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Vol. 22, 2005, p. 159-175.

RAMON LLULLI l’Islam. L’inici del diàleg. Barcelona: La Magrana, 2008.

Recebido em: 20/04/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

BOAVENTURA E A QUERELA NA UNIVERSIDADE DE PARIS: MENDICÂNCIA E DIALÉTICA

MAGALHAES, Ana Paula Tavares¹

Resumo: A partir de uma tradição patrística, Boaventura formularia a concepção de pobreza franciscana em um contexto de disputa no interior da Universidade de Paris. A fim de responder ao opúsculo acusatório de Geraldo de Abbéville, produziu, a partir do *ethos* cristão enunciado por Agostinho, a *Apologia pauperum contra calumniatorem*, que acabou por fixar o conceito da pobreza apostólica.

Palavras-chave: Agostinho. Retórica. Ordem Franciscana. Universidade de Paris. Boaventura de Bagnoregio.

QUARREL BOAVENTURA AND THE UNIVERSITY OF PARIS: BEGGING AND DIALECTIC

Abstract: In a competitive environment within the University of Paris, Saint Bonaventure would enunciate the Franciscan conception of poverty from the patristic tradition. In order to oppose Gerald from Abbéville's accusatory work, and by using Augustin's Christian *ethos*, Bonaventure wrote the *Apologia pauperum contra calumniatorem*, by which he ended to stand the concept of apostolical poverty.

Keywords: Augustin. Rethorics. Franciscan Order. University of Paris. Bonaventure from Bagnoregio.

¹ Doutora em História Medieval pela Universidade de São Paulo. Docente do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), na disciplina de História Medieval. É membro da "Associação Brasileira de Estudos Medievais" (ABREM) e integra o GT de Estudos Medievais da Associação Nacional dos Professores Universitários de História (ANPUH). Endereço eletrônico: apmagalh@usp.br.

Introdução

A criação das chamadas Ordens Mendicantes - a franciscana e a dominicana - encontra-se sobremaneira relacionada às aspirações populares a uma religião mais participativa a partir do século XIII (obedecendo a mudanças, inclusive, nas condições sócio-econômicas da Europa), e ao mesmo tempo finca suas profundas raízes no movimento de renovação eclesiástica e monástica iniciado por volta do século XI (a chamada Reforma)². (MAGALHÃES, 2003, p. 28-29)

A partir da ascensão dessas novas instituições no corpo da Igreja, ampliaram-se os horizontes religiosos e também filosóficos da cristandade latina. Um exemplo disso será o predomínio da escolástica, pensamento filosófico originado, sobretudo, do pensamento de um frade dominicano, São Tomás de Aquino. Também os franciscanos lograram grandes êxitos nesse terreno, tendo produzido intelectuais que confeririam, ao longo dos séculos XIII e XIV, um aporte extremamente original às mais variadas questões: de doutrina, de organização social, de conformação do poder político, entre outras. Destacam-se, entre os Frades Menores, Boaventura, Duns Scotus, Guilherme de Ockham.

Juntamente com a excelência do pensamento filosófico que caracterizou todo esse conjunto de frades, proveio, da parte de alguns papas contemporâneos, a concessão de uma série de direitos, considerados até então como exclusividade do clero secular. Dentre eles, citam-se aquele de pregar e aquele de ensinar na Universidade. Ou seja, para além da via contemplativa característica do monasticismo tradicional, introduzia-se, no cotidiano dos frades, a ocupação com a salvação das almas e com questões relacionadas à

² Esclarecemos, nesta ocasião, que recusamos os termos “Reforma Eclesiástica” e “Reforma Gregoriana” – comumente empregados para designar o movimento acima descrito – por considerarmos as raízes seculares – a política imperial de Henrique II e Henrique III –, bem como a abrangência e as implicações do movimento – para além do pontificado de Gregório VII.

produção do conhecimento. Dessa forma, os frades, não demorariam a superar os dilemas internos, com destaque para os franciscanos de maneira a assegurar o direito de cidadania à atividade científica no seio da Ordem. (BOEHNER; GILSON, 1970, p. 414).

Tais atribuições acabaram por logo desagradar parte do clero secular, cioso de seus privilégios, sobretudo aqueles que ocupavam cátedras na Universidade de Paris - considerada o centro de irradiação do conhecimento nos anos de 1200. Com efeito, a presença dos religiosos naquela instituição representava de alguma maneira, a quebra de um monopólio. Por seu modo de vida e por seu ensinamento, os mendicantes introduziriam, naquele meio, elementos novos e inovadores, e deveriam, além disso, angariar a simpatia e o respeito dos alunos. Por esse motivo, a partir da metade do século XIII, alguns mestres parisienses passaram a insurgir-se com acusações aos mendicantes. São Boaventura desempenharia um papel fundamental na defesa da Ordem Franciscana e na reafirmação da pobreza como emblemática do estado de perfeição evangélica.

Boaventura nasceu em Bagnoregio, próximo a Viterbo, no ano de 1217³. Padeceu, durante a infância, de grave enfermidade, razão pela qual sua mãe teria feito uma promessa a São Francisco de Assis. (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949a, p.8) Uma vez curado, realizou seus primeiros estudos no convento dos franciscanos daquela localidade. Entre 1243 e 1248, estudou teologia na Universidade de Paris, e teve como mestre Alexandre de Hales, o mais famoso mestre daquela instituição e que, anos antes, ingressara na Ordem Franciscana. Com efeito, Boaventura aderira ao movimento que, no século XIII, era representado pelo florescimento de diversas ordens religiosas. Ele teria passado a integrar a Ordem Franciscana em virtude de uma série de razões, das quais constam os motivos de gratidão - em função de sua cura -, a influência de seu grande mestre Alexandre de Hales, bem como “ponderadas reflexões” (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949a,

³ E não 1221, como se afirmava até há pouco.

p.8). Ele teria pautado seu comportamento pelo desejo de realizar sempre os ideais da Ordem dos Frades Menores, os quais se resumiam, nos dizeres de Boaventura, “em imitar Cristo em todo gênero de virtudes, ganhar muitas almas para Jesus Cristo e aderir-se a Deus por meio da contemplação” (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949a, p.8).

No ano de 1247, tornou-se ministro-geral da Ordem, tendo permanecido nesse cargo por dezesseis anos (até 1274). Ele deveria tornar-se, para a Ordem e para o complexo da Igreja, uma referência - em nível individual - de correção de comportamento (e, portanto, de ortodoxia) e, ao mesmo tempo - quanto à sua atuação à frente da Ordem -, um símbolo da conciliação entre perspectivas diversas. Durante seu generalato, procurou realizar uma aproximação entre aquilo que seriam os ideais primitivos da Ordem - identificados com o pensamento de Francisco - e as atribuições decorrentes de sua institucionalização e crescimento. Os estudos no interior da Ordem foram regulamentados e intensificados nesse período. Se, por um lado, Francisco havia se manifestado contrário à construção de edifícios amplos para que fossem dotados de bibliotecas – embora não se possa encontrar textos ou manifestação, ainda que ampla, do primeiro franciscanismo, contrários à Ciência ou aos estudos (GILSON, 1953, p. 40ss.) –, Boaventura, por outro lado, combateria a suntuosidade, mas garantiria a presença dos livros e o hábito do estudo, pois, “além do exemplo de vida, espera-se que os clérigos possuam também o conhecimento seguro da verdade que anunciam” (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, EDIPUCRS, 1999, p. 23).

Tal concepção decorria de uma elaboração teórica que buscava superar o dilema saber *versus* contemplação. Agostinho de Hipona (354-430) estabeleceu, ao longo de sucessivos escritos e de vários anos⁴ uma fundamental ausência de tensão entre as esferas secular e espiritual. O bispo de Hipona teria

⁴ Com destaque, neste caso, para as formulações elaboradas em seu *De civitate Dei*, a *Cidade de Deus*, escrita ao longo de cerca de quinze anos.

formulado a ideia de uma Igreja⁵ como organização dotada de caráter soteriológico, o que pressupunha a coexistência de uma Igreja institucional e de uma Igreja que conduzia à salvação ao mesmo tempo em que a buscava (princípio da Igreja militante) (MARKUS *in* BURNS, 1993, p. 107). É preciso ressaltar que, para além de princípio fundamental do pensamento agostiniano, essa formulação figura, entre outras, como expressão de sua querela contra os donatistas, heresia que remonta à época do Edito de Constantino (313), e que teve como principal expoente o bispo Donato, no norte da África. Os donatistas defendiam a necessidade de proteger a igreja do norte da África do contato com os *traditores*, ou seja, aqueles que tinham abandonado o cristianismo durante perseguições de Diocleciano, entre 303 e 305. Tendo sobrevivido até a época da expansão islâmica (séculos VII e VIII), o donatismo foi marcado pela concepção da Igreja a partir da ideia de uma ‘elite’ perseguida - santa e suas tarefas estranhas ao mundo hostil da sociedade secular que a cercava. Concebia os católicos como apóstatas, comprometidos com a autoridade secular – a mesma que os havia perseguido –, da qual obtinham privilégios políticos e econômicos. Ao retornarem ao seio da Igreja, em vista da nova situação, eles preferiam uma traição permanente à tradição dos mártires. (MARKUS, 1970, p. 90ss)

Em oposição, para Agostinho, a comunidade concreta de cristãos que constitui Igreja consiste em um corpo misto de santos e de maus (VON CAMPENHAUSEN, 2001 (1995), p. 254), ou seja, não é uma elite de eleitos posta em um mundo profano, estranho a ela e seu perseguidor. Assim, as duas cidades – a terrestre e a celeste – conviveriam no Império e na Igreja, sendo que as duas instituições que não se opunham por este modo. (SAN AUGUSTÍN, CLUB DE LECTORES, 2007, p. 535-540) De acordo com o

⁵ Optamos aqui pelo emprego do termo ‘Igreja’, com inicial maiúscula – ainda que entre os séculos IV e V observe-se a coexistência de várias igrejas, em conformidade com a expansão dos bispados nos primeiros tempos do cristianismo – pois consideramos o ideal e a formulação conceitual agostinianos de *ecclesia universalis*. Para referir-nos a igrejas locais, seguiremos utilizando o termo iniciado por minúscula.

bispo de Hipona, a Igreja era cidade de Deus *aqui e agora*, e o Império, igualmente, encontrava-se indiferentemente aberto às duas cidades⁶. Seu conjunto de ideias teria originado aquilo a que alguns estudiosos denominaram “agostinismo político” (ARQUILLIÈRE, 1972 (1933), p. 19-20), a saber, um conjunto de concepções platônicas em que predomina a ideia de uma escala em que a ordem sobrenatural encontra-se acima da natural⁷.

Originalmente, o poder civil encontrava-se ocupado de necessidades exteriores – questões de ordem pública – porém detinha seus poderes com a finalidade de realizar a obra da salvação das almas. Dessa forma, ambos – o poder civil e o religioso – concorriam para o cumprimento de papel salvífico, atuando em esferas complementares – embora ao espiritual coubesse, hierarquicamente, o papel da mais elevada importância. Tal noção de hierarquia, ao mesmo tempo em que comportava um aspecto nomeadamente filosófico, aplicava a uma teologia política (LUSCOMBE *in* McGRADE, 2008, p.85).

Para Agostinho, ainda assim, não haveria tensão entre os planos secular e espiritual, da mesma forma que não haveria oposição – e nem mesmo separação rigorosa – entre as cidades terrena e celeste. Boaventura, herdeiro de uma tradição essencialmente patrística – como, com efeito, ocorreria com toda a Ordem Franciscana – elaborou um conjunto de ideias com vistas a solucionar a querela que grassava no interior da ordem. Ao recusar a tensão entre o material e o imaterial – a saber, o conhecimento e a contemplação –, utilizou-se amplamente da matriz agostiniana para compor as bases de sua atuação como ministro-geral.

O conhecimento era tido como via para a contemplação, sendo o estudo justificado através da obtenção da perfeição, do *transitus* místico, a partir do

⁶ Muito embora, a exemplo dos donatistas, Agostinho rejeite a concepção de um Império sagrado.

⁷ Tais elementos seriam retomados sucessivamente ao longo da Idade Média, e celebrizou o papa Gelásio I (492-496), em função de uma epístola enviada ao imperador Anastácio (491-518).

qual o saber, que fôra apenas um meio para se consegui-lo, tornava-se um obstáculo. A necessidade do estudo demonstrava, ainda, o estado de imperfeição em que se encontrava a Ordem e, como tal, uma maneira de professar humildade: presa aos livros como muletas, a Ordem ainda deveria lançar mão da ciência, visto que seu caminho rumo à perfeição ainda não se encontrava totalmente percorrido. Francisco, em contrapartida, já teria superado tal etapa, atingindo “o estado de contemplação pura, ao qual o discurso não tem acesso, o qual o homem só consegue indicar com o silêncio e só consegue ver na luz da escuridão inacessível” (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, 1999, p. 24).

Pode-se dizer, efetivamente, que Boaventura representou, para a posteridade franciscana, um exemplo de frade e de ministro geral da Ordem que levou a cabo o cumprimento de tais pontos essenciais do programa franciscano, tendo sido sucessivamente nomeado como um dos maiores praticantes e ao mesmo tempo defensores da perfeição evangélica. Ele seria considerado, não sem boas justificativas, como o segundo fundador da Ordem Franciscana. Sua legislação buscou modelar a Ordem a uma nova realidade, sem, contudo, perder de vista os aspectos jurídicos e práticos da pobreza apostólica; buscou ser fiel à Regra e interpretá-la de tal forma que se interpusessem contradições, mas que também justificasse uma Ordem assentada sobre certas facilidades ou comodidades sobre o usufruto dos bens. (FALBEL, 1995, p. 100-101) Na bula que corresponde à canonização de Boaventura, intitulada *Superna caelestis patria*, o papa Sisto IV declarava: “Magnus etiam in Ordine Fratrum Minorum, cui unus omnium post beatum Franciscum plurimum profuit” (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949a, p.11).

Mas a obra de Boaventura de que aqui se tratará – tanto em função de seu aporte histórico quanto por seu significado no interior da questão da pobreza (que viria a opor os chamados Espirituais Franciscanos ao papa João XXII – 1316-1334) - é a *Apologia pauperum contra calumniatorem* (c.1268). Essa obra, ao lado do tratado intitulado *De perfectione evangélica*,

consiste em vigorosa demonstração de penetrante pensamento, tanto ascético quanto teológico. Ambas, por sua vez, correspondem a um período de grande controvérsia.

Com efeito, em meados do século XIII, os tradicionais mestres da Universidade de Paris encontravam-se envolvidos em agitada luta contra as Ordens Mendicantes - Franciscanos e Dominicanos. Muitas das crises universitárias medievais, ao longo do século XIII, foram, na prática, o resultado de conflitos 'nacionais' ou corporativos. Assim, podemos encarar a crise parisiense dos anos 1270 – onde muitos pretendem enxergar os primeiros sinais do cataclisma averroísta – resultou, fundamentalmente, de uma disputa política no meio clerical (LIBERA, 1993, p.373). O início da contenda situa-se na figura de Guilherme de Saint Amour, cônego de Beauvais e, desde 1247, professor de filosofia e teologia naquela instituição. Este posicionou-se contra as Ordens Mendicantes em um momento em que elas conheciam um período de significativa ascensão no interior da Universidade, uma vez que passaram, pouco a pouco, a apoderar-se das cátedras universitárias, que antes constituíam patrimônio exclusivo do clero secular. Por escrito, no púlpito e na cátedra, Guilherme de Saint Amour começou a atacar os Mendicantes, iniciando pelos Dominicanos, e passando, em seguida e à medida que ganhavam prestígio, aos Franciscanos. Manifestou-se contra seus direitos de pregar e de confessar, bem como de enterrar em suas igrejas; também atacou o ideal da pobreza em comum, assim como sua existência propriamente dita enquanto instituições religiosas.

Em sua contenda, Guilherme logrou angariar a seu favor grande parte do clero secular, destacando-se aqueles membros que, em função da presença das Ordens Mendicantes, acreditavam ameaçados os seus privilégios - alguns deles econômicos - diante das atividades conventuais. Em seu empenho em deturpar as Ordens Mendicantes, Guilherme acabou por publicar o livro *De Antichristo* (1254) e o tratado *De periculis novissimorum temporum* (1256). Com isso, a hostilidade, que se havia iniciado no terreno jurídico, passou ao

terreno doutrinário, uma vez que o catedrático, em seus dois escritos, conflitava com a doutrina dos regulares referente à pobreza.

Os Franciscanos e Dominicanos não deixaram, contudo, de reagir. Assim, São Tomás, Santo Alberto Magno e o Franciscano Tomás de York assumiram a defesa de suas ordens. São Tomás redigiu a obra *Contra impugnantes Dei cultum*; Santo Alberto Magno, sua *Philosophia pauperum*, e Tomás de York, o livro intitulado *Manus quae contra Omnipotentem tenditur*.

Boaventura, por seu turno, também tomou a si a defesa da pobreza evangélica, identificada, de acordo com ele, com a perfeição. Ele encontrava-se, por essa época, na Universidade de Paris, ocupando uma cátedra de mestre⁸. Interveio, portanto, no debate, compondo as chamadas *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*. Nelas, trata-se das virtudes evangélicas, a saber, a humildade, a pobreza, a castidade e a obediência, as quais formariam o núcleo do estado religioso.

Uma ocasião semelhante motivou a redação da *Apologia pauperum contra calumniatorem*. A luta, em um primeiro momento, havia-se dissipado. Com efeito, o papa Alexandre IV condenara, em Agnani, após o exame de uma comissão de cardeais, em 5 de outubro de 1256, o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, publicado por Guilherme naquele mesmo ano. Pela sua sentença, foi privado, juntamente com alguns de seus colegas, de suas dignidades e benefícios eclesiásticos, além da cátedra, tendo saído desterrado de Paris e da França por ordem do rei Luís IX.

Seu desterro, entretanto, não assinalou o fim da campanha contra o estado religioso. Nova luta, com efeito, iniciou-se, da qual veio a ser pivô Geraldo de Abbéville, cônego de Amiens, amigo de Guilherme e, como ele, mestre na Universidade de Paris. Este novo oponente dos Mendicantes escreveu o livro *Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultatum Ecclesiae*, obra na qual combatia furiosamente o franciscano Tomás de York. A luta desenvolvia-se nos terrenos doutrinal e prático.

⁸ Havia obtido o título de *magister*, auge da carreira universitária, no ano de 1254.

O momento requeria, portanto, uma nova defesa dos mendicantes - em especial dos Franciscanos, tendo em vista os ataques a Tomás de York. São Boaventura redigiu, então, sua *Apologia pauperum contra calumniatorem*. Ele teria escrito esse opúsculo sendo já ministro geral e, provavelmente, antes de 1269. A ocasião era, portanto, aquela da defesa das Ordens Mendicantes contra as acusações lançadas pelos mestres de Paris. Concretamente, na verdade, contra Geraldo de Abbéville (o ‘caluniador’) e seus colegas mais próximos. Consiste em obra realizada com extrema diligência, abundante doutrina e grande sensibilidade, na qual são numerosas as citações de passagens da Sagrada Escritura e dos santos padres da igreja. Boaventura desfaz os sofismas e falsos princípios de seu adversário, expõe de forma sólida a doutrina evangélica e declara o sentido exato da regra dos Frades Menores. Trata-se do método dialético herdado da tradição patrística – tradição retórica herdada, a exemplo do pensamento filosófico, pela Ordem Franciscana. É preciso, contudo, objetar que a retórica agostiniana tem como fonte principal a *Retórica* de Aristóteles, muito embora mediada por autores latinos do principado, tais como Cícero, com seus célebres tratados *De oratore* e *De amicitia*. O método, marcado pela dialética aristotélica, consiste em três passos, a saber: a) demonstrar o erro do opositor; b) contrapor a ele a verdade (aquilo que se quer defender); c) elaborar uma síntese. Os exemplos abaixo relacionados podem ser considerados como uma rigorosa demonstração do método.

De acordo com Boaventura, eram três os equívocos da recente obra de Geraldo dirigida contra a pobreza dos Mendicantes: a defesa da fuga do sacrifício e da mortificação; a consideração da riqueza como estado digníssimo; o combate à pobreza dos Mendicantes. Assim, Geraldo faz alusão, ao longo de seu opúsculo, às práticas conduzidas pelos Mendicantes em seu modo vida, a fim de condená-los como indignos do estado de perfeição. Esta, de acordo com o clérigo, não se coadunaria ao ideal da pobreza, mas antes seria repulsivo a ela (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949b, p.540).

Boaventura afirma que Geraldo, “ao colocar a abundância dos bens temporais no cume perfeição evangélica, e caluniando como imperfeita e supersticiosa a voluntária carência dos mesmos, confessa-se discípulo daquele [Guilherme de Saint Amour] que compôs um opúsculo contra as Ordens dos evangelizadores e pobres Mendicantes, condenada pela Sé Apostólica”⁹ (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949b, p.542).

Tais homens, arrogantes no entender de São Boaventura, alimentavam-se da vaidade deste mundo, crendo conquistar grande glória ao chamar de simulação dolosa a verdadeira santidade dos santos e ao reprovar sua prudência de espírito como insensatez (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949b, p.636). Assim, para Boaventura, da mesma forma que para Agostinho, a retórica não se separa do elemento ético. Tradição nas cristandades grega e latina, as implicações morais da fé cristã foram sumamente valorizadas pelos padres antigos. Entre os gregos, Clemente de Alexandria resolveu vários problemas prementes e deu conselhos minuciosos, Basílio prescreveu o comportamento do monge e Crisóstomo pregou a ética a suas assembleias. Entre os latinos, Tertuliano foi um rigorista a exagerar as situações, Lactâncio formulou os princípios do direito e Ambrósio seguiu o esquema de Cícero em tratado moral (DI BERNARDINO, 2002, p. 518). Todas essas tendências encontraram uma síntese em Agostinho. Com efeito, há uma tradição cristã de formulação assentada em um *ethos* retórico segundo o qual o discurso não se separa da prática: aquele que o profere deve, necessária e anteriormente, ter adotado os elementos de sua *práxis*¹⁰.

Como primeiro e fundamental argumento, Boaventura alude à antiga serpente, a qual, com sua astúcia cruel e multiforme, apresentava

⁹ “Hic autem bonorum temporalium affluentiam en cumine perfectionis evangelicae collocans ipsorumque voluntariam carentiam ut imperfectam et superstitiosam calumnians illius fatetur se fuisse discipulum, qui contra evangelizantium et mendicantium pauperum ordines libellum composuit, quem Sedes Apostolica condemnavit.”

¹⁰ Esse é um dos sentidos que se podem dar às *Confissões* de Agostinho, obra de caráter biográfico mas sobretudo teórico: o processo pelo qual se conta a História do mundo e da Igreja não se dissocia da forma pela qual o narrador escolhe como conduzir sua vida.

continuamente armadilhas aos filhos da Igreja. Ela intentava renovar, naqueles tempos, a velha impiedade do faraó, ao lançar-se contra a prole da Igreja, por intermédio de Geraldo de Abbéville. Em contrapartida, o estado dos pobres evangelizadores era semelhante àquele de José, que desceu ao Egito a fim de distribuir os alimentos aos corpos. Assim, os Mendicantes haviam sido enviados ao mundo a fim de conservar e dispensar as doutrinas das Escrituras como alimento dos espíritos, e para que fossem também cooperadores dos sacerdotes de Cristo, os quais possuíam o cuidado da grei no que tange à saúde das almas. Dessa forma, ao passo que Geraldo podia ser comparado ao faraó egípcio, consistindo em sua forma renovada, que havia sido introduzida nos últimos tempos pela serpente, os pobres voluntários faziam-se identificados a José, e também de forma renovada representavam a provisão de alimento à cristandade¹¹. (SAN BUENAVENTURA, BAC, 1949b, p.658).

Todo o corpo da obra denota um conhecimento profundo acerca das Escrituras Sagradas, e uma leitura atenta dos escritos de Agostinho, Ambrósio, João Crisóstomo, Gregório Magno, Bernardo de Claraval. Some-se a isso o indelével envolvimento com as questões franciscanas, resultando a obra tanto em uma defesa magistral da Ordem frente aos mestres parisienses quanto em um dos mais bem elaborados escritos a estabelecer o conceito da pobreza franciscana.

Por suas posturas enquanto ministro-geral, por suas incursões nas querelas envolvendo seculares e regulares, bem como pela alegada excelência na condução de sua visa pessoal, São Boaventura acabou por ser considerado o

¹¹ “Multiformis calliditatis nequitia serpens antiquus, sanctae matris Ecclesiae partui semper insidias parans, vetustam Pharaonis impietatem novissimis his diebus renovare conatur, dum per hominem quendam, aegypticae fraudis malignitate repletum, adversus ecclesiasticam prolem suggerere satagit, quidquid masculini sexus natum fuerit in flumen proiici, quidquid feminei, reservare. [...] “Nequaquam igitur casu, sed providentia Dei gestum esse credendum est, quod instar Ioseph descendentis in Aegyptum ad custodiendas et distribuendas alimonias corporum, quem ut vere filium accrescentem crescere fecit Deus in terra paupertatis suae, status evangelizantium pauperum mitteretur in mundum ad conservanda et dispensanda documenta Scripturarum tanquam alimenta spirituum, qui etiam et sacerdotum Christi curam gregis habentium cooperatores existerent in his quae spectant ad salutem animarum.”

segundo fundador da Ordem Franciscana. Até hoje, parte da historiografia defende esse ponto de vista, sobretudo em função das implicações que seu generalato e seu pensamento tiveram sobre a história da Ordem dos Menores.

Com efeito, pode-se afirmar que suas posturas conciliatórias entre perspectivas antagônicas – muito embora a solução tivesse pendido, via de regra e a rigor, a um equilíbrio em favor das posturas mais moderadas – evitou, ao menos naquele momento, conflitos e divisões no interior da Ordem: a austeridade com que tratou a questão dos estudos e da presença dos livros figura como exemplo de extrema diligência na condução dos assuntos daquela instituição.

Por outro lado, a produção da *Apologia pauperum* revela, por sua vez, sua vocação extraordinária para a defesa de ideais e de práticas que lhes eram – e a seus confrades – caros; por intermédio desse mesmo escrito, ao fixar a noção da pobreza franciscana, associando-a à pobreza evangélica, estabeleceu, conforme a retórica patrística, o pressuposto tanto para negar, de antemão, qualquer manifestação contrária a ela quanto, ainda, para afirmar o estado de perfeição em que se encontravam aqueles que a professavam como modo de vida.

Por fim, Boaventura, por suas considerações - fossem elas institucionais, filosóficas ou puramente piedosas - acerca da pobreza evangélica, acabou sendo considerado, pela sua posteridade imediata - fosse ela Espiritual, fosse Conventual -, como exemplo de ideal e de prática a ser seguido.

REFERÊNCIAS

Fontes

BONAVENTURA DE BAGNOREGIO. **Escritos Filosófico-Teológicos**. Intr., trad. e notas Luís Alberto De Boni e Jerônimo Jerkovic. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

SAN AUGUSTÍN. **La ciudad de Dios, Tomos I e II.** Buenos Aires: Club de Lectores, 2007.

SAN BUENAVENTURA. *Apologia pauperum contra calumniatorem.* In: APERRIBAY, B.; et al. (Ed.). **Obras de San Buenaventura.** Madrid: B. A. C., 1949.

_____. *Quaestiones disputatae de perfectione evangélica.* In: APERRIBAY, B.; et al. (Ed.). **Obras de San Buenaventura.** Madrid: B. A. C., 1949.

_____. *Breviloquium.* In: APERRIBAY, B.; et al. (Ed.). **Obras de San Buenaventura.** Madrid: B. A. C., 1955.

Bibliografia

ARQUILLIÈRE, H.-X. **L'Augustinisme Politique:** essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age. Paris: Vrin, 1972(1933).

BOEHNER, Ph. E GILSON, E. **História da Filosofia Cristã.** São Paulo: Vozes, 1970 (Paderborn, 1952-54).

DI BERNARDINO, Angelo (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002.

FALBEL, N. **Os Espirituais Franciscanos.** São Paulo: Perspectiva: EDUSP: FAPESP, 1995.

GILSON, E. **La philosophie de Saint Bonaventure.** Paris: Vrin, 1953.

LIBERA, A. **La philosophie médiévale.** Paris: PUF, 1993(1989).

LUSCOMBE, D.E. Hierarquia. In: McGRADE, A.S. (Org.). **Filosofia Medieval.** Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008, p. 71-83. (Cambridge, 2003).

MAGALHÃES, A.P.T. **Contribuição à questão da pobreza presente na obra** *Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale.* Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.

MARKUS, R.A. Commencements (v.350-v.750) : Les Pères Latins. In : BURNS, J. H. (Org.) **Histoire de la pensée politique médiévale.** Paris: 1993, p. 88-117.

MARKUS, R.A. **Saeculum: history and society in the theology of Saint Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

VON CAMPENHAUSEN, H. **Los Padres de la Iglesia, II – Los Padres Latinos**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001. (STUTTGART, 1995).

Recebido em: 02/05/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

PERSPECTIVAS SOBRE A INTELLECTUALIDADE MEDIEVAL ATRAVÉS DA LITERATURA: OS ESTUDANTES NO CONTO DO FEITOR DE GEOFFREY CHAUCER

MEDEIROS, Márcia Maria de ¹

Resumo: Geoffrey Chaucer é considerado por muitos estudiosos da literatura como o pai da literatura inglesa e mesmo do idioma em que ela é escrita. Em seu livro Os Contos da Cantuária, o autor faz um panorama da sociedade inglesa da baixa idade média e, especificamente no Conto do Feitor faz uma crítica ácida a Universidade e aos intelectuais do período.

Palavras-chave: Literatura Medieval. História Medieval. Educação.

PERSPECTIVES ABOUT INTELLECTUALITY THROUGH MEDIEVAL LITERATURE: THE STUDENTS IN THE GAFFER'S TALE OF GEOFFREY CHAUCER.

Abstract: Geoffrey Chaucer is considered by many literary scholars as the father of English literature and even the language in which it is written. In his book The Canterbury Tales, the author offers a panorama of English society and the low middle age, specifically in the Gaffer's Tale is an acid criticism of the university and intellectuals of the period.

Keywords: Medieval Literature. Medieval History. Education.

Geoffrey Chaucer é conhecido na literatura universal², pela sua obra *The Canterbury Tales* (Os contos da Cantuária) onde ele narra às aventuras de

¹ Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) – Professora dos Cursos de Turismo, Enfermagem e Letras, pertencente ao Colegiado do Curso de Letras/Inglês. Endereço: Cidade Universitária de Dourados, Caixa Postal 351, CEP: 79804-970. Coordenação do Curso de Letras/Inglês. Graduada em História pela Universidade de Passo Fundo/RS. Mestre em História pela PUCRS. Doutora em Letras pela Universidade Estadual de Londrina. Atua especificamente na área de História Cultural, com temas envolvendo história e literatura, sendo sua especialidade a literatura medieval da Baixa Idade Média.

um grupo de peregrinos que parte de Londres rumo à cidade de Cantuária com o propósito de visitar o túmulo do arcebispo Thomas Beckett. No caminho, para divertirem-se enquanto seguem viagem, cada peregrino conta uma história sobre os mais diversos temas, sendo que aquele que contar a melhor história de todas será brindado com um jantar ao retornar o grupo à cidade de Londres.

Vale ressaltar que dentro do universo de histórias que Chaucer apresenta neste livro, descortina-se um panorama da literatura medieval, que vai desde a literatura de amor cortês, percebida no Conto do Cavaleiro, narrativa que abre o texto, passando pelo humor e a ironia do *fabliaux*, ponto sobre o qual este artigo irá se debruçar, especificamente em se tratando sobre a maneira pela qual o autor trata a figura da intelectualidade medieval através do texto literário.

É pertinente fazer um pequeno apanhado sobre o intelectual durante o período do medievo, buscando compreender a nuance histórica na qual ele é enquadrado, para entender a premissa chauceriana sobre o mesmo.

Entre os anos que compreendem a transição do século XII para o XIII o Ocidente medieval assiste a um processo de urbanização que havia começado no século XI, em diferentes níveis, mas que cobria todas as regiões da Europa. No mundo urbano que se descortina aos olhos dos homens e mulheres do tempo, um novo conjunto de valores e comportamentos se desvela, entre eles o gosto pelo trabalho intelectual.

No livro *Uma longa idade média*, o historiador francês Jacques Le Goff, assim referenda o assunto: “A palavra da moda é *universitas*, que designa o conjunto dos cidadãos da cidade, dos homens urbanos de um ofício, e especialmente do novo ofício intelectual, que aparece nas escolas urbanas” (LE

² Vale ressaltar também que Geoffrey Chaucer é considerado por muitos autores como o pai da língua inglesa, assim como Dante o é da italiana, pois para construir *The Canterbury Tales*, o autor britânico, teve que criar um vocabulário que se constituiu no *middle english*, o qual se aproxima do inglês contemporâneo. Sobre o assunto ver: GALVÁN, Fernando. **Literatura Inglesa Medieval**. Madri: Alianza, 2001.

GOFF, 2008, p. 178). Assim, aufere-se que o universo da intelectualidade medieval é eminentemente urbano.

Segundo Oliveira, em artigo publicado na Revista Mirabilia:

Assim, na sua concepção, as universidades, os profissionais do saber precisaram se organizar de acordo com as relações que estavam se estabelecendo na sociedade e criar locais próprios do e para o conhecimento que eram protegidos por leis e regulamentos que norteavam as relações feudais.

Não queremos dizer com isso que a Universidade e as corporações de ofício fossem corpos estranhos e fora do universo medievo, mas, indubitavelmente, eram instituições novas que principiavam a ser constituídas por intermédio de leis novas, portanto, buscavam nos privilégios e proteção os elementos essenciais para a sua existência (OLIVEIRA, 2006, p. 6).

Essas instituições encontravam no espaço urbano o lugar latente para seu crescimento e ação, indubitavelmente. Jacques Le Goff na obra *Os Intelectuais na Idade Média* afirma que “o que é verdadeiramente decisivo no modelo intelectual medieval é a sua ligação com a cidade” (LE GOFF, 2003, p. 08). Dominando o conhecimento, conferido a eles pelo domínio das palavras e das ideias, os intelectuais medievais detêm o poder do conhecimento e se tornam uma corporação a qual se agrega a sombra das escolas das catedrais e depois das Universidades: seu ofício é pensar e ensinar o que pensam³. De acordo com Le Goff, a aliança da reflexão pessoal e a sua difusão no ensino caracterizava esse intelectual (LE GOFF, 2003, p. 23).

Esse trabalhador intelectual tinha na cidade o seu canteiro de obras. O intelectual do século XII, homem urbano por excelência, homem de ofício se comparado aos outros homens que habitam a cidade tem como função o estudo

³ Nos centros de ensino universitário de então, onde lecionavam mestres ilustres do alvitre de Pedro Abelardo, se elaborou um método de ensino resultado das pesquisas do século XII, qual seja ela, a *escolástica*. Sobre o assunto ver: LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

e o ensino das artes liberais⁴. Essa é a sua especialidade, assim como a do ferreiro é trabalhar com o ferro e a do carpinteiro, trabalhar com a madeira.

Oliveira, no texto *O Ambiente Citadino e Universitário do Século XIII: Locus de Conflitos e de Novos Saberes*, insiste na ideia referendada pelo autor francês, ao evidenciar neste texto que existe uma “estreita relação entre o mundo citadino que florescia no século XIII e a Universidade medieval” (OLIVEIRA, 2008, p. 227), berço que consolida a construção de um conhecimento diferente do conhecimento prático, voltado para a técnica; mas sim que evidencia a consolidação de um saber elitizado, voltado para a abstração, que diferenciava aqueles que estavam dentro de seus muros dos que ficavam fora deles, assim como os estudantes e o moleiro do conto de Chaucer analisado neste artigo.

As Universidades do século XIII são, pois, diferentes das escolas catedralícias do século anterior, tanto em estrutura quanto no ensino. O processo tangencia agora, não somente leitura, escrita e operações matemáticas, mas também questões de raciocínio mais profundo, relacionadas à experiência, as invenções humanas e as pesquisas. (OLIVEIRA, 2008, p. 240)

Segundo Le Goff em obra supracitada:

Assim o intelectual é um artesão; *no meio de todas as ciências [as artes liberais] são chamadas artes as que não implicam apenas o conhecimento mas também uma produção que se origina imediatamente na razão, como a função da construção (a gramática), dos silogismos (a dialética), do discurso (a retórica), dos números (a aritmética), das medidas (a geometria), das melodias (a música), dos cálculos dos astros (a astronomia)*⁵ (LE GOFF, 2003, p. 88).

Aos poucos esses “artesãos do espírito” (LE GOFF, 2003, p. 90) irão se incorporar ao impulso urbano do século XII, e organizar-se-ão em meio ao

⁴ Divididas em *trivium* (Gramática, Retórica e Lógica/Dialética) e *quadrivium* (Música, Astronomia, Geometria e Aritmética).

⁵ Grifos acompanham o original.

grande movimento corporativo que ordena esse processo, o qual será coroado pelo movimento comunal. As corporações formadas até então por mestres e alunos, passaram a se constituir em Universidades, as quais assumirão a sua forma completa no século XIII.

O século XIII torna-se o século das Universidades por excelência, porque é o século das corporações, sendo que se pode dizer que as corporações universitárias dentro deste contexto irão se organizar de forma muito lenta e, pelo seu número e qualidade de seus membros criam um conjunto de poderes que acaba por inquietar outros poderes, pois se tornam uma ameaça, ora contra os poderes leigos (reis ou imperador) ora contra os poderes eclesiásticos, pois “a cultura, afinal é negócio de fé; o bispo reivindica a manutenção de seu controle” (LE GOFF, 2003, p. 95).

Em relação aos leigos, há que se considerar que o poder real costumava estender-se sobre as corporações que traziam benesses ao seu reino se apropriando delas e transformando seus entes em seus funcionários.

As Universidades também se insurgiram contra o poder comunal. De acordo com Le Goff:

Os burgueses da comuna se irritam ao ver a população universitária escapar de sua jurisdição, inquietam-se com a bagunça, com a pilhagem, os crimes de alguns estudantes, não suportam que mestres e estudantes limitem seu poder econômico fazendo incidir um imposto sobre os aluguéis, impondo um teto máximo ao preço dos gêneros alimentícios, fazendo com que fosse respeitada a justiça nas transações comerciais (LE GOFF, 2003, p. 96-97).

As Universidades enfrentavam essas adversidades de várias maneiras sendo que conseguiam se sair vitoriosas desses combates usando de sua coesão e determinação em primeiro lugar, ameaçando utilizar da greve e da secessão como armas para alcançar sua plena liberdade frente aos poderes que ameaçavam sua ação. Vale frisar que tanto os poderes civis quanto eclesiásticos percebiam as vantagens em ter a presença dos universitários junto

aos seus limites, pois estes representavam um grupo economicamente ativo, além de um celeiro farto de conselheiros e funcionários.

Porém, em meio a esse vasto mar agitado, as Universidades medievais encontraram um aliado forte, na figura do papado, o qual reconheceu tanto a importância quanto o valor dessas instituições. Entretanto, sua intervenção também não era abnegada. “Se tira os universitários das jurisdições leigas é para deixá-los sob a jurisdição da Igreja: assim, para conseguir esse apoio decisivo, os intelectuais se vêem forçados a escolher o caminho da disciplina eclesiástica [...]” (LE GOFF, 2003, p. 99). Esse processo contraria uma corrente que os empurra rumo ao laicismo.

Percebe-se nesse movimento que o Papa retira a Universidade e seu séquito do controle da Igreja local, porém a submete à Santa Sé, integrando-a a sua política, tentando impingir-lhe o seu controle e as suas finalidades de ação. O que ocorre é que os intelectuais estão submetidos a novas ordens, as quais os favorecem para domesticá-los, desviando nesse intento alguns desses grupos de suas ações originais, como foi o caso das ordens mendicantes⁶.

O auxílio do papado em relação às Universidades atuou no processo como uma faca de dois gumes: se por um lado permitiu que elas tivessem maior independência em relação ao poder local que as tiranizava, por outro lado sujeitou-as ao seu controle, fazendo com que os intelectuais que as compunham se tornassem de certa forma, agentes dos poderes pontificais.

Vale ressaltar que, embora uma parte tangencial de seus membros não fosse pertencente a ordens eclesiásticas, a Universidade é *per se* uma instituição clerical, estando ligada a jurisdição de Roma. Jacques Le Goff assim se refere sobre o assunto: “Nascidos de um movimento que caminhava

⁶ Le Goff refere-se assim ao assunto: “Sabe-se como essa proteção pontifícia desviou, no decorrer do século XIII, as ordens mendicantes de seu caráter e de seus objetivos primitivos. Sabe-se, especialmente, dos silêncios e da retirada dolorosa de São Francisco de Assis diante desse desencaminhamento de sua Ordem, participante a partir daí das intrigas temporais, da repressão às heresias pela força, da política romana.” (LE GOFF, 2003, p. 99).

para o laicismo, integram-se à Igreja, mesmo quando buscam, institucionalmente, dela sair” (LE GOFF, 2003, p. 100).

Feita essa explanação inicial relacionando o universo urbano e a constituição de uma intelectualidade medieval a partir do espaço universitário, é importante que se faça a apresentação do conto de Geoffrey Chaucer, antes de partir para a análise da figura dos estudantes na narrativa em questão.

O Conto do Feitor versa sobre um moleiro chamado Simkin, que vivia em uma cidadezinha no interior da Inglaterra perto de Cambridge⁷. Esse moleiro tinha o péssimo hábito de roubar trigo e farinha daqueles usavam de seus serviços, não se preocupando em lesá-los. Parecia mesmo sentir prazer em fazê-lo. Sua mulher não era menos ignominiosa que ele.

Mesmo sendo figura desonesta, o moleiro auferia bons lucros de toda a região e um de seus melhores fregueses era um grande colégio da Universidade de Cambridge, conhecido como Solar Hall. Acontece que um dia, o provedor do colégio, responsável por levar o trigo para a moedura, caiu doente e o moleiro passou a roubar o colégio descaradamente. Diante disso, o diretor reclamou, mas o moleiro fez ouvidos moucos.

Então, dois pobres estudantes dali⁸, disseram ao diretor que podiam ir até o moinho para supervisionar o trabalho do moleiro e impedir que o colégio fosse roubado. Empenharam sua palavra de que tal não aconteceria. Assim, o diretor lhes emprestou seu cavalo para que trouxessem a farinha e lá partiram eles.

O moleiro não ficou nem um pouco contente em vê-los e os astuciosos estudantes armaram uma estratégia para evitar que ele lesasse o patrimônio do colégio. No entanto, o moleiro também tinha seus truques: sua mulher soltou o

⁷ A Universidade de Cambridge é uma das mais tradicionais do Reino Unido, sendo a segunda mais antiga em funcionamento no país. Foi fundada em 1209, sendo uma dissidência da Universidade de Oxford, e o rei Henrique III lhe concedeu monopólio de ensino em 1231. Ela é constituída por 31 colégios, sendo que cada um deles é independente, possuindo seus próprios bens, orçamento, instalações esportivas e pessoal.

⁸ Os quais Chaucer caracteriza com o adjetivo de “turrões” e dos quais diz que só queriam “distrair-se e divertir-se”, pois “gostavam de aventura”.

cavalo do diretor e ele foi para o pântano. Desesperados, os dois jovens foram capturar o animal e nesse ínterim o moleiro surrupiou meio alqueire de farinha.

Sabendo-se lesados, os jovens voltavam para casa, tristes e cabisbaixos, pois seriam alvo de chacotas de todo o colégio e do moleiro, homem ignorante que lhes havia enganado. À noite lhes colheu pelo caminho e resolveram voltar a casa do moleiro e pedir-lhe pouso. Foram recebidos com ironia, no entanto, a vista do dinheiro que traziam, o moleiro lhes concedeu guarida e lá ficaram os dois jovens, o moleiro, sua esposa, sua jovem e bela filha e seu filho recém-nascido que dormia em um berço ao pé de sua cama.

Inconformados com a sua situação e sem poder dormir por conta dos roncos que proferiam o moleiro e sua família, os estudantes conversavam até que um deles resolveu deitar-se na cama da filha do moleiro e aproveitar os prazeres da carne com a moça. E assim o fez. Já o outro, acabou por dormir com a mulher do moleiro, o qual levou ao final de toda essa grande confusão uma surra. Ele se pensou mais esperto que os estudantes e chegou mesmo a ironizá-los, porém ao cabo de tudo, comprovou-se o ditado: quem semeia ventos, colhe tempestade. Feita esta breve explanação sobre o Conto do Feitor analisar-se-á a conjuntura que relaciona a figura dos estudantes neste contexto.

Os dois estudantes que se ofereceram para levar o trigo do colégio ao moinho, são referendados por Chaucer da seguinte forma:

Two poor Young Bible-clerks or students, though,/Lived in this
College (that of which I spoke)./ Headstrong they were and eager for a
joke,/ And simply for the chance of Sport and play/ They went and
plagued the warden night and Day/ Just for a little leave to spend the
morn/ Watching them miller grind their meal and corn,/ And each was
ready to engage his neck/ The Miller couldn't rob them half a Peck/
Of corn by trickery, nor yet by force;/ And in the end he gave them
leave, of course (CHAUCER, 2003, p. 110)⁹.

⁹ Dois pobres estudantes,/ que viviam no Colégio (de que já falei)./ Eram ávidos por uma piada,/ e simplesmente por ter uma chance de jogar e brincar./ Eles passaram dia e noite atormentando o Diretor/ Para que este os deixasse, levar os grãos para moer./ Juraram pelo seu pescoço que não deixariam/ o moleiro roubar um grão que fosse,/ usando de todos os tipos de

Observe-se a ilustração que Chaucer constrói dos dois estudantes: eles são pobres, ávidos por uma piada e pela simples chance de jogar e brincar. Essas características revelam traços dos chamados *goliardos*, um grupo intelectual cuja história se perde em meio às brumas do tempo, e que são encobertos pelo anonimato na maioria das vezes. Segundo Jacques Le Goff em obra já citada anteriormente:

Esses clérigos goliárdicos ou errantes são tratados como vagabundos, lascivos, jograis, bufões. Foram tratados como boêmios, pseudo-estudantes, vistos ora com um olhar de ternura – dá-se sempre um certo desconto á mocidade – ora com temor e desprezo, arruaceiros, desafiadores da Ordem, não seriam pessoas perigosas? (LE GOFF, 2003, p. 47).

No Dicionário da Idade Média, organizado por H. R. Loyn, o verbete *goliardos* refere-se a esse grupo como sendo: “[...] um produto direto da Renascença do século XII, sintomático do vigor das comunidades urbanas e dos grupos de estudantes e humanistas reunidos em torno das escolas e novas universidades da Europa Ocidental” (LOYN, 1997, p. 169).

Os goliardos não chegam a se constituir em uma classe social e seus escritos criticam a sociedade medieval de forma áspera, pautando-se em uma trilogia que tem por inspiração a bebida, o jogo e o amor; e tendo por alvo o pilar da sociedade medieval, a saber, a igreja, na figura do pontífice e de todos que o rodeiam.

Entretanto, as poesias goliardescas têm outros alvos, a nobreza, por exemplo: ao nobre, eles recusam seu privilégio de nascimento, impondo-lhe uma nova ordem baseada no mérito e detestando nele o militar, o soldado. Na opinião destes intelectuais urbanos, as justas intelectuais substituíram as campanhas.

estratagema/ nem que o mesmo usasse da força./ No final, o Diretor concordou, é claro. (Tradução livre da Autora).

Por fim, o goliardo tem mais uma vítima em sua alça de mira: homem das cidades por excelência, ele também manifesta evidente desprezo pelo mundo rural e estigmatiza o camponês que considera grosseiro e boçal, a encarnação desse mundo. O moleiro descrito no Conto do Feitor tem premissas que justificam a sua grosseria e sua boçalidade:

[...] There was a miller lived there many a day/ As proud as any peacock and as gay;/ He could play bag-pipes too, fish, mend his gear,/ And turn a lathe, and wrestle, and poach deer./ And at his belt he carried a long blade,/ Trenchant it was as any sword that's made,/ And in his pouch a jolly little knife./ No one dared touch him, peril of his life./ He had a Sheffield dagger in his hose./ Round was his face and puggish was his nose;/ Bald as an ape he was. To speak more fully,/ He was a thorough-going market bully/ Whom none dared lay a hand on or come near/ Without him swearing that they'd buy it dear (CHAUCER, 2003, p. 108).¹⁰

Pela descrição feita por Chaucer percebe-se que o moleiro é uma figura orgulhosa, dada a brigas e confusões, além de ser um ladrão de farelo e milho - “He was a thief as well of corn and meal” (CHAUCER, 2003, p. 109) -, é com ele que os estudantes irão se deparar, sendo que é preciso lembrar que eles têm em suas mãos a arma da astúcia, garantida pela arte acadêmica, pelo colégio do qual são oriundos. Isso deveria impedir que fossem ludibriados, sendo capazes de evitar que o moleiro os fraudasse.

Porém, a ação do moleiro sabotou a intenção dos jovens estudantes que acabaram por se revelar ingênuos. Percebe-se em uma leitura mais atenta de Chaucer que o autor, em um primeiro momento, como que satiriza o ensino

¹⁰ [...] Ali vivia um moleiro há muito tempo/ Orgulhoso como um pavão;/ Ele podia tocar gaita de foles, pescar, remendar,/ Tornear vasos, lutar e caçar veados,/ A cinta ele carregava uma longa faca,/ Cortante como qualquer espada,/ E em sua bolsa uma adaga./ Ninguém ousava tocá-lo sob risco de vida/. Ele tinha uma adaga de Sheffield na sua calça./ Com sua cara redonda, seu nariz achatado,/ Careca como um macaco ele era./ Para falar de forma mais completa/ Ele era um valentão de marca maior,/ De quem ninguém ousava se aproximar,/ Sem que ele jurasse que iria pagar caro.

acadêmico, transformando os dois jovens universitários em alvo de chacota para o rude trabalhador:

The miller smiled at their simplicity/ And thought, “It’s Just a trick,
what they’re about,/ They think that nobody can catch them out,/ But
by the Lord I’ll blear their eyes a bit/ For all fine philosophy and wit,/
Ther more they try to do me on the deal,/ When the time comes, the
more I mean to steal./ Instead of flour I will give them bran;/ ‘The
greatest scholar is not the wisest man’”¹¹ (CHAUCER, 2003, p. 111-
112).

A ideia contida no pensamento do moleiro é clara: “O maior dos escolares não é o mais sábio dos homens”, ou dito de outra forma, de nada bastava aos estudantes toda a sua filosofia e todos os seus anos de estudo se eles não tinham o senso prático de ação que os anos de trabalho (e roubo, provavelmente) lhe haviam dado. E foi isso que o moleiro pôs em prática quando, com a ajuda de sua mulher, soltou o cavalo do diretor. Ao perceberem que perdiam o rico palafrem, os jovens esqueceram-se de tudo: do cereal e da vigilância, pondo-se a correr atrás do cavalo.

Quando o moleiro percebeu que a vigilância sobre ele havia relaxado, retirou da moagem uma quantidade considerável de farinha e mais uma vez ironizou a figura dos jovens estudantes:

And when the miller saw that this was so/, A good half-bushel os their
flour he took/ And gave it over to his wife to cook./ “I think,” he said,
“these lads have had a fright./ I’ll pluck their beards. Yes, let’em read
and write,/ But none the less a Miller is their match./ Look at them
now!/ Like children playing catch./ Won’t be an easy job to get him,
though!” (CHAUCER, 2003, p. 113)¹².

¹¹ O moleiro riu da sua simplicidade/ E pensou: “É apenas um truque o que eles estão fazendo/ Eles acham que ninguém pode pegá-los,/ Mas por Deus vou cegar seus olhos um pouco/ Mesmo com toda a sua filosofia e sagacidade,/ O mais que tentem fazer-me no acordo,/ Quando vier mais eu pretendo roubar./ Em vez de farinha lhes darei farelo;/ ‘O maior dos escolares não é o mais sábio dos homens’.

¹² E quando o moleiro viu isso,/ Um bom meio alqueire de farinha ele tirou/ E deu-o a sua mulher para cozinhar./ “Eu penso,” ele disse, “que os rapazes estavam desconfiados,/ Eu

Os estudantes só conseguiram capturar o palafrém noite fechada. Voltaram cansados, molhados e sentindo-se tolos, pois todos iriam rir-se deles, desde o diretor aos colegas. Mas o pior era o moleiro fazer troça de sua situação. A condição do moleiro era inferior. Percebe-se aí quase que um conflito social entre o intelectual que se vê humilhado pelo homem dado às atividades práticas e não as atividades do intelecto.

No caminho os dois jovens se lamentavam, e seguiam em direção ao moinho puxando o cavalo pela rédea. Chegando lá encontraram o moleiro perto do fogo. Era noite, muito tarde para voltar ao colégio, então pediram, por favor, que ele lhes cedesse um quarto em troca do dinheiro que traziam. As palavras do moleiro foram causticas mais uma vez:

“A room?”, the Miller said. “There isn’t any./ There’s this, such as it is; we’ll share it then./ My house is small, but you are learned men/ And by your arguments can make a place/ Twenty foot broad as infinite as space./ Take a look round and see IF it will do,/ Or make it bigger with your parley-voo” (CHAUCER, 2003, p. 113).¹³

Os estudantes ficaram hospedados na casa do moleiro, todos dormindo em um único quarto: os dois jovens, o moleiro, sua esposa, sua filha e mais o bebezinho recém nascido que ocupava um berço ao pé da cama do casal. Chaucer descreve a cena noturna que enquadra a noite da seguinte forma: “He snorted like a cart-horse in his sleep/ And vented other noises, loud and deep” (CHAUCER, 2003, p. 114)¹⁴.

Pela descrição, pode-se perceber que Chaucer também satiriza a figura do moleiro: nada escapa a sua pena. Em sua obra, ele aponta a decadência dos

arrancarei suas barbas. Eles leem e escrevem,/ Mas o moleiro fez seu jogo./ Olhe-os agora! Como crianças brincando de pegar./ Embora não será fácil pegá-lo.

¹³ “Um quarto?” o moleiro disse. “Não há nenhum./ Vamos compartilhar tal como é./ Minha casa é pequena, mas vocês são sábios/ E por seus argumentos podem fazer um lugar/ De vinte pés largo como o espaço infinito./ Deem uma olhada e vejam,/ Ou façam maior com o seu palavrório.

¹⁴ O moleiro roncava alto/ e soltava sonoras flatulências.

valores cavaleirescos, em outros momentos, denota a usurpação das prerrogativas da nobreza pela burguesia mercantil a qual parecia querer enobrecer. Existem ainda personagens que são ambiciosas por demais, ou que exploram o povo. Chaucer se nega a idealizar as classes mais baixas, revelando abertamente suas trapaças, como faz com o moleiro retratado no Conto do Feitor.

Outro fator que vale a pena ressaltar dentro do texto chauceriano, diz respeito à premissa construída por Mikhail Bakhtin na obra *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* na qual o autor analisou o problema da cultura popular da Idade Média e do Renascimento como se fora uma cultura do carnaval ou do riso, propondo de forma direta que o riso representava a característica principal da cultura popular¹⁵.

O texto de Chaucer, ligado a questões postas em relação ao sexo, tem como marca a expressão de referências a ele no sentido de fazer rir a partir da utilização de uma linguagem que é considerada chula, ou, no sentido utilizado por Bakhtin, grotesca. Segundo o autor russo anteriormente mencionado, as imagens em relação ao corpo foram especialmente desenvolvidas na Idade Média, em várias formas de espetáculo e festas populares, a saber, a festa dos tolos, carnavais, *charivaris*, entre outras. De acordo com Bakhtin: “A cultura medieval popular e dos espetáculos conhecia apenas essa forma de concepção do corpo” (BAKHTIN, 2002, p. 24).

Bakhtin afirma que, no domínio literário medieval, a paródia tem por base a concepção grotesca do corpo, a qual organiza as imagens que se deve ter dele e serve também de base para as imagens corporais na imensa gama literária que abrange visões além-túmulo, lendas que envolvem a figura de gigantes, epopeias animais e outras vertentes. Assim se expressa o autor referendando o assunto:

¹⁵ Sobre o assunto ver: BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: O Contexto de François Rabelais. 5 ed, HUCITEC: São Paulo, 2002.

Enfim, essa concepção do corpo está na base das grosserias, imprecisões e juramentos, de excepcional importância para a compreensão da literatura do realismo grotesco. Esses elementos lingüísticos exerceram uma influência organizadora direta sobre toda a linguagem, o estilo e a construção das imagens dessa literatura. Eram fórmulas dinâmicas, que expressavam a verdade com franqueza e estavam profundamente ligadas, por sua origem e funções, às demais formas de “degradação” e “aproximação da terra” do realismo grotesco do Renascimento. As grosserias e obscenidades modernas conservaram as sobrevivências petrificadas e puramente negativas dessa concepção do corpo (BAKHTIN, 2002, p. 24-25).

A maneira como Chaucer aborda a questão do sexo no Conto do Feitor se aproxima dessa premissa de Bakhtin, pois o autor inglês faz do ato sexual uma paródia, tornando-o motivo de chacota e de humilhação para o moleiro.

No Conto do Feitor, Chaucer ironiza a Universidade por ficar presa em seu mundo e longe da comunidade que a cercava. Mas também satiriza a figura do Moleiro, pois os estudantes o enganaram ao final das contas. Percebe-se diante do exposto que Chaucer não é um reformador social, porém fica visível que ele tem percepção em relação às questões que envolvem o movimento histórico de seu tempo. Nada escapa a sua observação e a sua sátira.

Esse processo demonstra que Chaucer é um escritor atento ao quadro social da época e que as inferências que faz as bases ideológicas que a sustentam e a preferência por uma determinada atitude estética em relação a ela em detrimento a uma atitude panfletária, não quer dizer que fechasse os olhos em relação ao mundo que o cercava.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais**. 5 ed. HUCITEC: São Paulo, 2002.

CHAUCEER, Geoffrey. **The Canterbury Tales**. London: Penguin Classics, 2003.

GALVÁN, Fernando. **Literatura Inglesa Medieval**. Madri: Alianza, 2001.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Os intelectuais na idade média**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2003.

_____. **Uma longa idade média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LOYN, H.R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

OLIVEIRA, Terezinha (Org.). **Antiguidade e medievo: olhares histórico-filosóficos da educação**. Maringá: Eduem, 2008.

_____. **A universidade medieval: uma memória**. In: Revista Mirabilia, n. 6, art. 5, p. 1-11, 2006.

Recebido em: 15/05/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

AS PALAVRAS DE MECHTHILD: EXORTAR PARA INSTRUIR NAS VIRTUDES CRISTÃS

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do¹

Resumo: Na condição de superiora de um grupo de beguinhas e sob orientação de seu confessor, o dominicano Heinrich Von Halle, Mechthild descreveu suas experiências místicas e escreveu palavras de exortação, colocando o seu saber erudito a serviço da propagação da retomada dos ideais da *Vita Vera Apostolica* entre as mulheres que abraçaram a vida religiosa.

Palavras-chave: Beguinhas. Idade Média. Saber. Religiosidade Feminina.

MECHTHILD'S WORDS: URGE TO INSTRUCT IN THE CHRISTIAN VIRTUES

Abstract: As a head of a Beguine group and under her confessor guidance, the Dominican Heinrich Von Halle, Mechthild described her mystical experiences and exhortations, putting her scholarly knowledge in the service of the propagation the ideals of the resumption of the *Vita Vera Apostolica* among women that embraced the religious life.

Keywords: Béguin. Middle Ages. Knowledge. Women religiosity.

Introdução

Nos grandes centros mercantis do Sacro Império e de Flandres eram comuns as escolas para moças, nas quais as meninas das classes urbanas aprendiam a leitura e a matemática elementar, necessárias ao desempenho do ofício de comerciantes. Havia também beguinhas que ministravam aulas particulares pelas quais recebiam pagamentos em gênero e/ou dinheiro. Nas regiões de língua alemã, por exemplo, as meninas eram ensinadas por mulheres, “estas podiam ser beguinhas, que queriam abrir às crianças a instrução

¹ Professora adjunta da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Possui doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).

cujo monopólio estava nas mãos dos mosteiros, ou que simplesmente procuravam ganhar a vida assim”. (OPTIZ, 1990, p. 398). Todavia, para a beguina por nós analisada, mais importante que a educação formal ou conhecimento da leitura e da escrita era a instrução com a finalidade de enraizar em cada cristão os ideais da *Vita Vera Apostólica*.

Na condição de beguina, Mechthild estava inserida num movimento religioso que acentuava a importância de um ingresso evangélico no mundo, a fim de que a nova espiritualidade servisse como modelo a todos que desejassem abandonar as seduções e riquezas do mundo. Por serem religiosas que se mantiveram no ‘século’, as beguinas eram conhecidas como mulheres ‘semirreligiosas’. A manutenção do estatuto de leigas dava-lhes maior liberdade de movimento, sua religiosidade representava o afastamento de um ideal puramente ascético de perfeição cristã, combinando ação e contemplação. Nesse sentido, Mechthild diz que com “as virtudes do seu coração você será glorificado. Com suas boas obras você será coroada. Com o nosso mútuo amor você será erguido nas alturas”. (MECHTHILD, 1998, livro I, p.56).

Mechthild nasceu por volta de 1208, supostamente em uma família abastada. A nobreza de Mechthild é, todavia, uma questão de conjectura, pois as poucas informações que temos vêm de seus próprios escritos, da tradução de sua obra para o latim e das introduções a ela escritas anonimamente. Convém, entretanto, ressaltar que os estudos de Neumann (NEUMANN, 1964, p. 137-167) apontam o lugar de nascimento de Mechthild como sendo o oeste de Middlemarch, já Schmidt (SCHMIDT, 1986, p. 178-200) situa o lar familiar da beguina na diocese de Magdeburg.

Por volta de 1230, Mechthild deixou a família para iniciar a vida religiosa como beguina. Sobre a vida de Mechthild como uma beguina em Magdeburg, temos escassas informações. Há, contudo, evidências que ela foi superiora da comunidade e que deixou ocasionalmente a comunidade, retornando a casa dos parentes, devido a doenças e hostilidades que a afligiram durante sua vida. Referindo-se aos momentos nos quais a religiosidade das

beguinas foi criticada por aqueles que reiteravam que as mulheres deveriam adotar a clausura absoluta, não podendo, portanto, abandonar o claustro para retornar ao mesmo, Mechthild afirmava que apenas em Cristo encontrava conforto para suas dores temporais e espirituais: “Então nosso Senhor disse: ‘Você deve obedecer e confiar em mim nestas questões, e você se tornará doente por um longo tempo, e eu mesmo cuidarei de você; e tudo o que precisar para o corpo e a alma eu te darei’.” (MECHTHILD, 1998, livro IV, p. 143). Se por um lado Mechthild contou com a crítica e algumas vezes oposição ao seu modo de vida, por outro está claro que tal beguina contou com inúmeros apoiadores. A *lux divinitatis*, tradução latina dos seis primeiros livros de Mechthild, nos mostra que Baldwin, irmão de Mechthild, foi aceito na Ordem dos Pregadores, devido aos méritos atribuídos a ela. De fato as beguinas encontraram nos dominicanos seus maiores colaboradores e defensores (MECHTHILD, 1998, p. 1-27).

Aproximadamente por volta de 1250, Mechthild revelou ao seu confessor, o dominicano Heinrich Von Halle, os extraordinários favores espirituais que vinha experimentando desde os doze anos. Ele a aconselhou a manter sua religiosidade aos moldes das comunidades de beguinas e a incentivou a escrever suas experiências de amor com Deus.

Eu envio este livro como um mensageiro a todas as pessoas religiosas, ambas as más e as boas; porque se as colunas caem, o prédio não pode permanecer de pé; e isso significa eu estar só e proclamar em louvável modo a minha intimidade. Todos os que desejam compreender este livro deveriam lê-lo nove vezes. [...] Então, Senhor, qual deverá ser o título deste livro, que é somente para sua glória? Ele deverá ser chamado a luz que flui da minha Divindade para dentro de todos os corações que vivem livres da hipocrisia (MECHTHILD, 1998, livro I, p. 39).

Durante os dez anos seguintes Mechthild completou os primeiros cinco livros de *The flowing light of the Godhead*, e no período entre 1260 e 1270 escreveu o sexto livro de sua obra. Foi numa comunidade cisterciense de Helfta

que Mechthild passou os últimos anos de sua vida e escreveu o sétimo e último livro de *The flowing light of the Godhead*. Em Helfta, cega e bastante debilitada, precisou ditar os capítulos finais do livro sete. Mechthild morreu provavelmente entre 1282 e 1294, na comunidade de Helfta, onde também vivenciou os ideais apostólicos de caridade e pobreza evangélica.

A documentação de Mechthild utilizada, *The flowing light of the Godhead*, compreende, pois, sete livros escritos entre 1270 e 1282 com o encorajamento e assistência de seu confessor. O termo medieval para os textos semelhantes aos escritos por Mechthild – *The flowing light of the godhead* – é *revelações*, porém se nos restringirmos a categorizar a obra de Mechthild a um conjunto de relatos de visões e revelações estaremos excluindo muito de seu conteúdo, posto que nos sete livros por ela escritos encontramos diversos gêneros literários tais como cartas, orações e tratados de exortação. Desta forma, a categorização do livro de Mechthild permanece um problema.

De acordo com o estudioso Wolfgang Mohr (MOHR, 1963, p. 375-399), o livro inclui diferentes gêneros, entre os quais podemos destacar os religiosos – visão, hino, sermão, instrução, oração e literatura profética; e os aristocráticos – poesia do amor cortês e diálogo alegórico. O livro de Mechthild inclui também outros gêneros tais como, drama, poesia, anedota, carta, autobiografia e paródia. Seja qual for o tipo de escrita adotado por Mechthild, o amor – a Deus e ao próximo – era a força que a compelia a escrever, sendo, também, o principal tema de sua obra.

Mechthild frequentemente recorria ao uso de imagens para explicitar seu pensamento. Em suas visões Mechthild era capaz de criar um mapa vívido da geografia sobrenatural: Céu, Purgatório e Inferno. Nestes locais os seres eram ordenados de acordo com suas ações, obediência e amor a Cristo. Assim, Mechthild buscava correlacionar a experiência vivida pelos homens e pelos seres sobrenaturais. Ela expunha tanto um estágio antes de nós quanto o drama do final dos tempos, quando as forças do bem e do mal entrariam em suas batalhas finais, e o amor e a justiça do Salvador triunfariam. Esta dimensão

cósmica de suas visões a impedia, diferentemente das demais mulheres visionárias de seu contexto, de se limitar a descrições de experiências visionárias de um mundo pessoal e privado.

Além de diálogos alegóricos, tais como aqueles entre o Amor e a alma, Mechthild utilizava em seus discursos seres alegóricos que representavam o homem virtuoso e os homens descrentes. Ela também estabeleceu uma comunidade alegórica habitada por corações caridosos, convento este formado pelas diversas virtudes a serem cultivadas por aqueles que almejavam a salvação em Jesus. O livro de Mechthild é, portanto, rico em estilos e imagens, todavia, tal riqueza não obscurece sua mensagem de amor e caridade. O livro – *The flowing light of the godhead* – divinamente recebido por ela reflete o amor de Deus, que por caridade irradia sua luz sobre as almas que se dedicam a amar a Deus e ao próximo.

Conhecedora do latim, da literatura cortês e de alguns teólogos, Mechthild, em sua obra, enfatizava que não tinha domínio do latim e que seu conhecimento de teologia não era oriundo de um estudo formal. Num genuíno esforço de humildade perante a sapiência divina, Mechthild afirmava que “agora o meu alemão me falha; eu não sei latim. Se existe algum mérito aqui, não é meu feito”. (MECHTHILD, 1998, livro I, p. 72). Tal beguina baseava a autoridade de seus escritos em sua própria experiência de amor, já que em suas visões era conduzida por um anjo e era o próprio Deus quem revelava seus mistérios a ela. “Meu querido, não fique demasiado preocupado. Ninguém pode queimar a verdade [que está contida em sua obra]. Porque você [Deus] é o único que me disse para escrever isto [o livro *The flowing light of the godhead*]”. (MECHTHILD, 1998, livro III, p. 106). E Mechthild acrescenta: “Se sete anos atrás, Deus não tivesse oferecido suporte ao meu coração com especial auxílio, eu ainda estaria silenciosa e nunca teria escrito isto”. (MECHTHILD, 1998, livro III, p. 106).

Mechthild baseava a autoridade de seus escritos tanto nas palavras de Jesus e seus apóstolos, contidas nas Sagradas Escrituras, quanto no fato de

ouvirem a mensagem do próprio Cristo em suas visões e/ou períodos de êxtase. “O texto deste livro é visto, escutado e sentido em todos os membros. Eu não sei como escrever, nem posso, ao menos que eu veja com os olhos de minha alma e escute com os ouvidos de meu espírito eterno e sinta em todas as partes do meu corpo o poder do Espírito Santo” (MECHTHILD, 1998, livro IV, p. 156). As exortações estão fundamentadas em textos bíblicos e Mechthild justificando ao seu confessor a autoridade de seus textos escreveu:

Mestre Heinrich, você está surpreso com algumas das palavras escritas neste livro. Eu estou surpresa que você possa estar surpreso com isto. De fato, desde que eu, mulher pecadora, fui requerida a escrever, tem sido uma questão de grande aflição em meu coração que eu seja capaz de descrever este autêntico conhecimento e sagradas e sublimes contemplações exceto através dessas palavras. Elas me parecem, comparadas com a verdade eterna, demasiado fracas. Eu perguntei ao Mestre Eterno o que Ele tinha a dizer disto. Ele respondeu: ‘Pergunte como aconteceu que os apóstolos, depois de terem sido tão tímidos, tornaram-se tão audazes quando receberam o Espírito Santo’ (MECHTHILD, 1998, livro V, p. 190-191).

As beguinas escreviam e difundiam seus conhecimentos acerca de Deus, e preocupadas com as mulheres de sua comunidade empenharam-se numa relação pedagógica de exortação.

Para isto nosso Senhor respondeu mostrando-me um frágil, insignificante animalzinho e dizendo: ‘Veja, você é como este minúsculo animal’. Este animal tem uma boca macia e uma língua pura, mas não tem dentes. Ele não pode rosnar nem morder. A pessoa que ama também tem uma boca útil; ele ensina e instrui ardentemente em todas as horas. Sua língua está distante e fechada para todas as palavras nocivas. Ele, também, não tem dentes para morder. Ele consola de boa vontade aqueles que estão tristes. Não há também nele a violência, exceto contra o pecado. De fato, nada o fere tanto quanto isto. A boca deste animal é largamente aberta no topo e pequena na base. A parte larga de nossa boca é a glorificação ilimitada que devemos oferecer a Deus na companhia de todas as criaturas em todas as nossas ações e em todas as coisas em todos os tempos. A parte mais baixa de nossa boca está toda pronta para falar sobre a terra

pecaminosa. Infortúnio para todas as expressões vazias! (MECHTHILD, 1998, livro IV, p. 162).

Nos textos de Mechthild o amor se constituía no cerne de sua espiritualidade, o que por sua vez a levava a se empenhar numa relação pedagógica de exortação, posto que na condição de esposa de Cristo deveria praticar o amor maternal que a obrigava a instruir as mulheres da sua comunidade nos preceitos apostólicos. Na religiosidade das beguinhas a mística esponsal estava relacionada à caridade. O esposo das beguinhas era o próprio Cristo. “A mística esponsal não ignora a dureza da cruz, mas ressalta o amor que leva à comunhão com o Crucificado. E o amor tem o estranho poder de tornar suave o que é duro e leve o que é pesado” (BRUNELLI, 1998, p. 134). O amor entre os esposos era representado pelo beijo e o abraço. Na Bíblia o beijo era sinal de caridade, uma demonstração de grande amor entre duas pessoas (I Pedro 5:14, Lucas 7:38, Gênesis 33:4). No encontro de uma beguina com seu esposo celestial havia beijos e abraços; estas atitudes de afeto evidenciavam a caridade existente entre a alma e Deus. Caridade esta que se estendia a todos os desvalidos.

Então ela se ajoelhou e o agradeceu por seus favores e, pegando a coroa de sua cabeça, a colocou nas feridas cor-de-rosa de seus pés e implorou que ela pudesse se aproximar dele. Ele a tomou em seus divinos braços e pousou sua mão paterna em seu coração e a olhou na face. Bem, foi ela beijada no fim das contas? No beijo ela foi puxada para as mais sublimes alturas acima dos coros de anjos. A menor verdade que eu vi e escutei e entendi lá foi incomparavelmente maior que a mais excelsa sabedoria já proferida aqui na terra. [...] Prezadas pessoas, o que eu posso fazer a respeito disso que acontece comigo e que tem acontecido freqüentemente? Em humilde simplicidade, em solitária pobreza Deus me mostrou suas maravilhas (MECHTHILD, 1998, livro III, p. 102).

A caridade cristã se verificava através de gestos e obras. Nesse sentido, o amor não estava em uma beguina que vendo sua irmã em necessidade lhe fechava o coração. As beguinhas dedicavam especial atenção às irmãs aflitas,

que eram ouvidas e exortadas com amor misericordioso, posto que era necessário “receber todas as reclamações com compaixão e oferecer todos os conselhos com sinceridade” (MECHTHILD, 1998, livro VI, p. 225).

Era mister buscar constante e fervorosamente o amor recíproco, a fim de que a unidade do Espírito, as virtudes e a paz fossem conservadas, conforme exortou o apóstolo Paulo:

Porque vós, irmãos, fostes chamados à liberdade; porém não useis da liberdade para dar ocasião à carne; se, antes, servos uns dos outros, pelo amor. Porque toda lei se cumpre em um só preceito, a saber: amarás o teu próximo como a ti mesmo. Se vós, porém, vos mordeis e devorais uns aos outros, vede que não sejais mutuamente destruídos. Digo, porém: andai no espírito e jamais satisfareis à concupiscência da carne (Gálatas 5:13-16).

Para que os conflitos, os pecados e as faltas cometidas pelas irmãs não resultassem em destruição da perfeição gerada pela caridade, Mechthild recomendava a oração em favor daquelas que estavam corrompidas pelo pecado. Deus fez o homem “à imagem de seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos” (Romanos 9: 29); e sendo filhos de Deus, os homens tinham também o Espírito Santo que os unia ao Pai em amor e entendimento e aos irmãos em caridade. Espírito este que impelia as beguinhas à mansidão e complacência. Nesse sentido, Mechthild afirmava que “quando alguém nos ensina boas maneiras devemos ser receptivos, quando nos castiga por nossa perversidade devemos ser pacientes e quando fazemos algo mal devemos procurar perdão” (MECHTHILD, 1998, livro VI, p. 238).

Devido à necessidade de manter aceso o espírito fraternal, as beguinhas dedicavam parte de seu tempo a orar a Deus para que Ele na sua infinita misericórdia não permitisse que as irmãs fossem corrompidas pelo pecado.

Eu oro a vós, querido Senhor, por todos os meus companheiros, que possais dar a todos nós as virtudes que purificam e santificam nossa vida pelo louvor e pelo benefício da Sagrada Cristandade. Receba hoje, Senhor, esta oração e meu lamento, e escute e me responda de

acordo com a vossa graça. Amém (MECHTHILD, 1998, livro VI, p. 264).

Mechthild devia mais do que as demais ser um exemplo de caridade e fidelidade aos ensinamentos cristãos, haja vista que cabia a superiora, através de suas palavras e ações, guiar as ovelhas no caminho reto, evitando que a falta de governo e de exortação desviasse as mulheres do Espírito de Deus. “Deste modo, com humilde coração ela deve dar bom exemplo contra uma vida má” (MECHTHILD, 1998, livro VI, p. 229). Para ela era mais imperativa a tarefa de ser refúgio para as que sofriam, consolo para as aflitas e exemplo de fé, virtudes e amor. Às mais jovens era preciso mostrar o Caminho através do exemplo e da palavra.

As beguinas por nós estudadas agiam como mães em relação às demais mulheres da comunidade; instruindo as mais jovens nos ideais apostólicos, guiando-as em direção a salvação e ajudando todas a se fortalecerem em graça e virtudes. Era necessário, portanto, estimular a fraternidade, associando as mais débeis e as mais jovens às irmãs que se mostravam fortalecidas no verdadeiro espírito religioso para que fossem instruídas nas verdades da fé. A submissão à superiora e a sujeição as demais irmãs deviam ser acompanhadas pela humildade e piedade filial.

Às que estavam abatidas e nos momentos em que a cruz parecia demasiado pesada era necessário fazer ver que a vida numa beguinaria era mais alegre que a vida no mundo e que quem se consagrava a Deus estava mais perto do Altíssimo que os demais leigos. “Desta forma você deve encorajar todos os seus irmãos” (MECHTHILD, 1998, livro V, p.223). Os que se voltavam para Deus sem reservas carregavam a cruz de Cristo e como ele gozavam o consolo inexprimível do Espírito Santo de Deus.

Então Nosso Senhor novamente reclamou e disse: ‘As pessoas me conduzem do abrigo de seus corações com seu egoísmo, e quando eu não encontro espaço nelas eu as deixo ficar em seu egoísmo. E quando elas morrem, eu as julgo como eu então as acho serem’. Então eu orei pelo convento; ‘Querido Senhor não as deixe perecer. Eu hei de não

permitir que ninguém pereça. Eu hei de colocar uma luz em seu cemitério. Nela elas hão de se conhecer a si mesmas' (MECHTHILD, 1998, livro VII, p. 286).

Mechthild afirmava que “uma pessoa desesperada me pediu que orasse por ela, o que eu fiz com medo e especial preocupação. Deus me escutou com atenção, com suas palavras e com sua voz verdadeira”. (MECHTHILD, 1998, livro IV, p. 149). Em consonância com o ideal apostólico Mechthild não poderia permitir que nenhuma mulher da comunidade vacilasse na fé, posto que se um membro crescia em virtudes todo o corpo se revigorava, em contrapartida se uma irmã se tornava débil todo o corpo se fragilizava.

É uma eterna vergonha e uma extrema crueldade que a noiva de um Rei aprecie tanto chafurdar na lama. Oh irmã, se você rezasse como deveria, se se rendesse a Deus completamente e dissesse: ‘querido amigo íntimo, Jesus, esta hora pertence a você só, aos pobres pecadores, à Sagrada Cristandade, e para as almas aflitas, mas não para mim. Todo poder e força de meu coração eu dou a você hoje, Senhor, que você, meu amor, para seu próprio louvor possa vir em socorro deles de acordo com meu desejo, e conceda-me daí em diante, Senhor, que eu realmente saiba quem eu mesma sou’. Então eu seria realmente abatido (MECHTHILD, 1998, livro V, p. 190).

Nesse sentido, como Paulo aconselhava – “Exortamo-vos, também, irmãos, a que admoesteis os insubmissos, consoleis os desanimados, ampareis os fracos e sejais longânimos para com todos” (I Tessalonicenses 5: 14) – as beguinas deveriam acolher com caridade os mais fracos, ajudando-os a superar suas debilidades e a se fortalecer em graça e virtudes, já que estas tornavam saudável a vida espiritual.

Para as beguinas a exortação era uma forma de caridade. Mechthild acentuava a importância da leitura do Evangelho e de seus escritos em comunidade, já que esta era uma forma de ensinar e aprender mutuamente. A *Lectio Divina* ensinava as beguinas o caminho a ser seguido, as virtudes a serem cultivadas, estimulava no coração a caridade para com Deus e o homem. A leitura do Evangelho despertava o desejo de partilhar com as irmãs os

ensinamentos cristãos e tornava claro que as Boas Novas deviam ser anunciadas por todos os batizados que, em caridade, desejavam manter vivo em si e nos demais a Palavra de Salvação.

REFERÊNCIAS

BRUNELLI, Delir. **Ele se fez espelho**: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis. Petrópolis: Vozes, 1998.

GALATAS. In: **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

GÊNESIS. In: **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

LUCAS. In: **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

MECHTHILD of MAGDEBURG. **The flowing light of the Godhead**. Translated and introduced by TOBIN, FRANK. Nova York: Paulist Press, 1998.

MOHR, Wolfgang. Darbietungsformen der mystik bei Mechthild von Magdeburg. In: KUHN, Hugo, SCHIER, Kurt. **Märchen, mythos, dichtung: festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der leyens**. Munique: Beck, 1963.

NEUMANN, Hans. Beiträge zur textgeschichte des ‘Fliebenden Lichts der Gottheit’ und Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg. In: RUH, Kurt. **Altdeutsche und altniederländische mystik**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

OPTIZ, Cláudia. In: DUBY, Georges, PERROT, Michelle (Dir.) **História das Mulheres**. Porto: Afrontamento, 1990. v. 2.

PEDRO. In: **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

SCHMIDT, Margot. Elemente der schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn: zur bedeutung der geistlichen sinne. In:

DINZELBACHER, Peter, BAUER, Dieter. **Frauenmystik im Mittelalter**. Ostfildern bei Stuttgart, 1986. P.178-200.

TESSALONICENSES. In: **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

Recebido em: 12/06/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

A OBEDIÊNCIA COMO VIRTUDE SOCIAL EM TOMÁS DE AQUINO

OLIVEIRA, Terezinha¹

Pesquisa Financiada pelo CNPq/PQII

RESUMO: Considerar as formulações de Tomás de Aquino requer sempre refletir sobre o sentido e a ambiência de onde parte seu discurso. O mestre Dominicano trata da virtude da obediência entre as dez questões, que os seus estudiosos consideram como virtudes sociais. Ao tratar da obediência (Q. 104 – II – II) na **Suma Teológica**, ele se refere aos comportamentos que os homens devem praticar para o convívio citadino da segunda metade do século XIII. Como em todas suas reflexões, o mestre evidencia a importância do equilíbrio nos atos humanos. De acordo com suas ponderações, os homens precisam obedecer às leis e aos governantes para que haja vida em comum. Contudo, destaca o fato de que esta obediência não é igual a todos e para todos. Com isso, Tomás de Aquino revela a complexidade social da ambiência citadina e, concomitantemente, a necessidade de os homens desenvolverem virtudes que assegurem a eles o convívio com os seus pares, em condições muito diversas da do sistema feudal. Assim, o objetivo deste artigo é analisar o sentido e a importância da obediência como uma configuração e finalidade nova no interior do mundo medieval, a da ambiência da cidade.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. História da Educação Medieval. Obediência. Cidade.

OBEDIENCE AS A SOCIAL VIRTUE IN THOMAS AQUINAS

ABSTRACT: To consider Thomas Aquinas's formulations always requires to think about the meaning and the ambience where his speech comes from. The Dominican master deals with the virtue of obedience among the ten questions, which scholars regard as social virtues. In dealing with obedience (Q. 104 - II - II) in the Summa Theologica, he refers to behaviors that men must have, in order to live in the city of the second half of the thirteenth century. As in all his thoughts, the master emphasizes the importance of balance in human acts. According to his considerations, men must abide by the laws and the rulers so that there is common life. However, it is highlighted the fact that this

¹ Professora Associada do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-Graduação junto a Universidade Estadual de Maringá. Endereço eletrônico: teleoliv@gmail.com

obedience is not equal concerning all and for all. Thus, Thomas Aquinas reveals the social complexity of the city ambience and, concomitantly, the need for men to develop virtues that ensure them the conviviality with their peers, in very different conditions from the feudal system. Therefore, the aim of this paper is to analyze the meaning and importance of obedience as a configuration and new purpose within the medieval world, which is the ambience of the city.

Keywords: Thomas Aquinas. History of Medieval Education. Obedience. City.

Introdução

Indubitavelmente, tratar da virtude da obediência nos dias atuais é, de fato, enfronhar-se por questões deveras complexas. No nosso cotidiano social, a palavra obediência tem um sentido tão corriqueiro que nos referimos a ela como se fosse simplesmente um substantivo comum, portanto, destituída do seu significado e importância. Ou, então, obediência associa-se à disciplina e, por consequência, recebe uma enorme gama de interpretações e definições. Se nos dirigimos à ambiência escolar, ao mesmo tempo em que professores e pais reclamam da indisciplina, quando ocorre um aprofundamento do debate e se menciona a ideia de obediência, logo ela é encarada como algo arbitrário, associado à perda da liberdade. Sob este aspecto, na ambiência escolar, o comportamento do professor e do aluno é explicado por disciplina ou indisciplina e nada mais tem a ver com obediência.

Quando nos reportamos às relações travadas no seio de outras instituições e espaços de convívio social, a ideia de obediência também não está presente. Mais uma vez, ela está relegada ao abandono. É muito difícil alguém obedecer aos horários definidos para as reuniões, para as cerimônias. Obedecer aos horários e exigir que as pessoas também o façam é uma atitude pouco amigável, já que denota intolerância².

² De acordo com Tomás Aquino, a tolerância é também uma virtude social tal como a obediência.

Nas duas situações reportadas não se verifica a obediência como uma virtude social, tal como é considerada por Tomás de Aquino na *Questão* 104 (II – II) da **Suma de Teologia**. Para o mestre dominicano, as virtudes são essenciais para que os homens convivam uns com os outros. Ele concebe e reflete sobre a obediência humana somente sob a perspectiva da vida em comum, na cidade. Ainda que analise esta virtude no âmbito do sujeito singular, porque é um homem que obedece e é obedecido, estas relações só existem se pensadas coletivamente. Dito de outro modo, os homens agem individualmente, e são, particularmente, responsáveis por seus atos, mas este individual está imbricado e é condição para a existência da sociedade. Evidentemente, o autor reporta-se a uma sociedade hierarquizada, característica do seu tempo, o século XIII, e reconhece na autoridade do governante (monarca), do papa, do mestre e do pai, personagens que devem ser obedecidas. Assim, é legítimo que os súditos obedeçam ao monarca, que os fiéis católicos obedeçam ao papa e às autoridades eclesiásticas, que os discípulos obedeçam aos seus mestres e os filhos, aos seus pais. Do ponto de vista do Tomás de Aquino, esta obediência é condição para o estabelecimento da ordem na sociedade, ou seja, para que exista a comunidade é preciso que haja uma obediência à hierarquia. E nós, hoje, que vivemos em uma sociedade pública e democrática, deixamos de ser responsáveis por nossos atos, enquanto pessoas singulares, a ponto de não associarmos obediência à vida em comum, mas à disciplina e tirania? Nossos atos não interferem na comunidade, a cidade a qual pertencemos? Aproximemos-nos destas reflexões antes de analisar a *Questão* sobre a Obediência em Tomás de Aquino.

Iniciamos com a realidade escolar e, mais adiante, dialogaremos com Tomás de Aquino.

Ao lermos alguns artigos que tratam da questão da disciplina ou indisciplina nos deparamos com três que nos chamaram a atenção pela forma como enfocam o problema: **A violência escolar e a crise da autoridade docente**, de Júlio Groppa Aquino (1998), **(In) Disciplina Escolar: uma reflexão a partir da ética da psicanálise**, de Cynthia Pereira Medeiros (2002) e **A crise na Educação** de Hannah Arendt (2011). Estes textos, escritos por estudiosos de áreas distintas do conhecimento, com vieses teóricos diferentes, nos apontam para percepções que evidenciam a ausência da obediência no sentido explicitado por Tomás de Aquino, ainda que definam os problemas servindo-se de outros conceitos como violência, desrespeito e ausência de autoridade³.

No primeiro texto, Groppa Aquino parte do princípio que uma das razões da violência na escola incide no fato de que a escola e seus sujeitos não se reconhecem como pessoas diretamente envolvidas no processo. A justificativa para esse sentimento estaria na forma como os atores escolares se vêem na escola e a vêem na sociedade.

Em termos especificamente institucionais, a ação escolar seria marcada por uma espécie de ‘reprodução’ difusa de efeitos oriundos de outros contextos institucionais molares (a política, a economia, a família, a mídia etc.), que se fariam refletir no interior das relações escolares. De um modo ou de outro, contudo, a escola e seus atores constitutivos, principalmente o professor, parecem tornar-se reféns de sobredeterminações que em muito lhes ultrapassam, restando-lhes apenas um misto de resignação, desconforto e, inevitavelmente, desincumbência perante os efeitos de violência no cotidiano prático, posto que a gênese do fenômeno e, por extensão, seu manejo teórico-metodológico residiriam fora, ou para além, dos muros escolares. Nessa perspectiva, a palavra de ordem passa a ser o ‘encaminhamento’. Encaminha-se para o coordenador, para o diretor, para os pais ou responsáveis, para o psicólogo, para o policial. Numa situação-limite, isto é, na impossibilidade do encaminhamento, a decisão, não raras vezes, é o expurgo ou a exclusão velada sob a

³ Vale destacar que as palavras respeito e autoridade foram tratadas pelo mestre Tomás como virtudes sociais necessárias ao convívio social, mas diferentes da obediência.

forma das ‘transferências’ ou mesmo do ‘convite’ à auto-retirada. Como se pode notar, os educadores quase sempre acabam padecendo de uma espécie de sentimento de ‘mãos atadas’ quando confrontados com situações atípicas em relação ao plácido ideário pedagógico. Entretanto, o cotidiano escolar é pródigo em eventos alheios a esse ideário-padrão. E os efeitos da violência representam, sem dúvida, a parcela mais onerosa de tais vicissitudes (AQUINO, 1998, p. 3. Grifo nosso).

O autor destaca o fato de que as pessoas explicam a escola fora de si mesma, ou seja, os problemas que ocorrem no seu interior não são de responsabilidade de seus atores, mas provêm do sistema econômico, da família, da economia, enfim, todos os fatores da sociedade interferem na escola e têm parcela de ‘culpa’ na violência no seu seio, menos os professores, os coordenadores, os diretores, porque, afinal, a escola é tão somente o reflexo da crise que também assola as relações sociais. Em face da não responsabilidade das pessoas envolvidas com a escola, o autor destaca uma ‘cultura’ muito peculiar, a do ‘encaminhamento’. O problema da escola, especialmente o aluno, vive o dilema de ser ‘encaminhado’ de uma instância à outra e ninguém, na instituição, toma as rédeas da situação ou assume a responsabilidade sobre a questão posta. Ainda que o autor não mencione isso, mas a escola, ao viver esta ausência de autoridade, certamente ainda mantém e se vê na perspectiva de Althusser da década de 1970 no Brasil, de que a escola é uma mera reprodutora ideológica do Estado, portanto, não há o que se fazer frente à crise.

Os atores da escola perdem-se em seus medos e anseios e não tomam para si a autoridade que deveriam ter. Justificam sua inoperância pelo contexto, pelo sistema e têm mais dificuldade ainda em reconhecer que perderam a direção/autoridade da e na escola.

O segundo artigo que trouxemos para o debate acerca da indisciplina escolar trata de uma experiência de pesquisa realizada em uma escola com crianças de 5 a 6 anos. Antes de analisar e apresentar o caso, a autora recupera o entendimento que se tinha de disciplina no início do século XX, a partir da

narrativa de Graciliano Ramos. Ela faz essa retrospectiva para evidenciar que no início deste século, os alunos tinham terror do professor, em decorrência dos castigos que sofriam e Graciliano não era diferente. Medeiros traz uma bela passagem das memórias do autor. “Condenaram-me à tarefa odiosa (...) e a lição era tempestuosa. Se não visse o côvado, eu ainda poderia dizer qualquer coisa. Vendo-o, calava-me. Um pedaço de madeira, negro, pesado, da largura de quatro dedos...” (RAMOS, 1976, pp. 102-114 apud MEDEIROS, 2002, p. 3). A passagem revela que os castigos corporais estavam presentes nas escolas daquele tempo e foram preservados na memória de Graciliano. A questão que Medeiros destaca é muito pontual: felizmente não há mais castigos corporais que assegurem a autoridade do professor. Isso é muito importante, mas fica no ar, sem resposta, a seguinte pergunta: o que pode assegurar a autoridade do professor hoje?

Mudaram os tempos, mudou também a escola. Hoje em dia, cada vez que um professor se dirige a uma sala de aula, reitera-se a pergunta acerca de *como fazer* para que os alunos não se dispersem, não atrapalhem os colegas e, mais ainda, prestem atenção à aula, se interessem pelas atividades propostas. Presentes no cotidiano de qualquer professor, estas questões fazem parte das (pre)ocupações da maioria daqueles cujo dia-a-dia está dedicado à tarefa educativa escolar. Sob a denominação genérica de ‘problemas de (in) disciplina’, elas freqüentam as conversas entre professores, as discussões nos conselhos de classe, são temas privilegiados em simpósios e seminários (MEDEIROS, 2002, p. 3).

A passagem de Medeiros revela um estado de angústia muito grande, por parte do professor, pois ele não sabe o que fazer. Do ponto de vista da autora, insistentemente a questão da indisciplina vem à baila, mas a ausência da autoridade do professor sempre se evidencia, porque não há uma receita, mas não se encontra soluções para o ‘problema’.

O interessante na situação de caso que a professora relata é que, à primeira vista, somos conduzidos a pensar que ela pode estar se referindo a adolescentes ou pré-adolescentes, posto que estas duas faixas etárias

sabidamente sejam mais indisciplinadas, mas, não, a professora está se referindo a uma faixa anterior a alfabetização, refere-se a crianças de cinco a seis anos.

[...] O nosso grupo, com vinte e uma crianças cuja idade variava entre cinco e seis anos e meio, era uma turma sobre a qual todos nos avisaram para nos prepararmos porque teríamos problemas. [...] Último nível das crianças nessa escola, este é o período em que se espera que elas consolidem o processo de aprendizagem da leitura e da escrita. Começada muitos anos antes, é ao final deste ano que têm de dar provas da sua alfabetização, submetendo-se a testes em escolas da rede regular de ensino para iniciarem a primeira série do primeiro grau (MEDEIROS, 2002, p. 3-4).

A questão que se coloca, efetivamente, é que a indisciplina está atingindo as faixas etárias que mal ingressam na escola, ou seja, o problema antecede a realidade escolar. Contudo, a escola também não está sabendo o que fazer com a criança. Na verdade, a narrativa, no artigo, explicita o que já é sabido: a criança não está aprendendo a escrever, a ler, a calcular, em suma, a escola não está ensinando.

Nós, professoras, criávamos as interrogações sobre o que podíamos ou não fazer na sala e com a ajuda das crianças íamos respondendo e anotando num painel. Pregado na sala, era a ele que recorriamos cada vez que uma criança desrespeitava tais regras.

No entanto, nem a concretude da experiência nem o fato das regras terem sido decididas no grupo garantiam o seu cumprimento. Contrariamente à decisão: ‘temos que resolver os nossos problemas conversando, não pode bater no colega’, tínhamos na sala um festival de brigas que atrapalhavam e, muitas vezes, impediam o prosseguimento do trabalho. Diante da óbvia decisão: ‘não podemos falar todos juntos, temos que esperar a vez do colega’, tínhamos na roda um barulho imenso e uma quase impossibilidade de nos ouvirmos. Qual não foi a nossa surpresa quando, ao decidirmos sobre qual a criança responsável pela decisão de cada regra, elas nos mostraram o mais completo conhecimento das mesmas. Mais ainda, era justamente a criança que não conseguia ouvir os colegas a que nos dizia: ‘tem que ouvir o colega’. Ou a que não conseguia se controlar e

resolvia todos os seus problemas batendo nos amigos que afirmava: ‘não pode bater nos colegas’ (MEDEIROS, 2002, p. 3-4).

O relato apresentado pela autora revela uma ausência de ‘controle’ da turma, explícita, também, que ainda que as crianças conhecessem as regras e tivessem, inclusive, participados da elaboração delas, não as obedeciam e não se incomodavam de quebrá-las. Este relato revela que os professores, por meio do diálogo, procuraram manter a autoridade sobre a turma, mas o discurso não foi suficiente para que conseguissem ensinar e manter a disciplina da turma de vinte e um alunos, com idade média de seis anos.

A indagação que se estabelece é a seguinte: no início do século XX, na escola de Graciliano Ramos, a autoridade da professora causava horror nos alunos porque obtida à custa do castigo físico; no século XXI, os professores recorrem ao diálogo, às regras compartilhadas e, ainda assim, não conseguem manter a disciplina da turma, não conseguem ensinar e não têm autoridade. Como então conseguir ensinar, conservar a autoridade, sem que se recorra ao castigo físico? Como manter a organização na turma por meio do diálogo se os alunos, conhecedores das regras, não as seguem?

Em face deste impasse, a autora aponta para um caminho que é bastante relevante e deve ser considerado no que diz respeito à indisciplina e à ausência de autoridade. De acordo Medeiros, seguindo a linha da psicanálise que orienta o seu texto, para que a autoridade do professor e o estabelecimento da disciplina possam ser recuperados é preciso que o conhecimento científico, especialmente o do passado, seja o fio condutor da relação na sala de aula e na escola como um todo.

Todavia, se pudermos acolher o ensinamento que a psicanálise nos fornece acerca da existência, no âmago da subjetividade humana, de uma falha radical, falha que a teoria denomina *desejo*, isto é, se pudermos ‘enfrentar o mais de perto possível a desumanidade do Outro’ (Julien, 1996, p. 108), [...]

Mais adiante no mesmo parágrafo a autora completa a ideia de que,

[...] nas *renúncias nossas de cada dia* pode vir a nos permitir, porque livres dos imperativos mortíferos de um ideal que paralisa a nossa ação, sustentar a tarefa ‘por essência inacabada e inacabável’ como o afirma Francis Imbert (1993, p. 19), de responsabilização pela transmissão de uma parcela dos conhecimentos que os homens construíram atrás de si (MEDEIROS, 2002, p. 3-4).

Para a autora, para enfrentar a situação de indisciplina na sala de aula, os professores precisam recuperar o humano na criança, ou seja, evidenciar à elas que na e para a realização dos seus desejos singulares, o outro (o colega) não pode ser atingido. Além disso, observa que a condição para que o professor tenha autoridade na sala, ele precisa responsabilizar-se em passar o conhecimento científico produzido pelos homens, ao longo da história. Medeiros, do mesmo modo que Groppa Aquino, destaca o fato de que o professor precisa ter sua autoridade a partir do conhecimento.

O terceiro texto que trouxemos para o debate e que nos permite alinhar aproximações entre a questão da obediência em Tomás de Aquino e o nosso tempo é um escrito de Hannah Arendt, cuja tradução disponível, em português, intitula-se **Crise da Educação**. Nesse texto a filósofa faz uma análise sobre a importância da educação em países ‘jovens’ como os Estados Unidos da América e, em vários momentos, tece comparações entre estes e as ‘velhas’ nações. O propósito das suas reflexões é evidenciar o quanto, nos primeiros, a educação desempenha papel vital no desenvolvimento do país.

Ao tratar desta questão, a autora revela como um dos problemas cruciais para as ‘novas’ nações a crise na educação. Do seu ponto de vista, uma das razões da crise na educação, nos ‘velhos’ e nos ‘novos’ países, está na quebra da autoridade do professor. Nos países antigos,

[...] o que faz com que a crise da educação seja tão especialmente aguda entre nós é o temperamento político do país, o qual luta, por si próprio, por igualar ou apagar tanto quanto possível a diferença entre

novos e velhos, entre dotados e não dotados, enfim, entre crianças e adultos, em particular, entre alunos e professores. É óbvio que este nivelamento só pode ser efetivamente alcançado à custa da autoridade do professor e em detrimento dos estudantes mais dotados (ARENDT, 2011, p. 5).

No afã de apagar o passado, as diferenças entre os desiguais, os países do velho continente lutam sobre todos os aspectos para abolir as desigualdades sociais e hierarquias, tornam todos iguais, como a passagem bem demonstra. Todavia, ao forjar esta igualdade produz uma crise na sociedade porque as pessoas não são iguais naturalmente. Segundo Arendt, esta política afeta em grande medida a educação porque estabelece que professores e alunos sejam iguais, ainda que não o sejam, e isso não produz outra coisa senão a perda da autoridade do professor e prejudica o aluno porque se ele é igual ao professor nada tem aprender e o professor, por seu turno, nada a ensinar.

Se a concepção política de que todos são iguais prejudicaria a educação na Europa, nos países ‘novos’, e Arendt trata do exemplo dos Estados Unidos, o imediatismo, o pragmatismo, a necessidade de ensinar o ‘saber fazer’, também atinge, em grande medida, a educação e o país.

O professor — assim nos é explicado — é aquele que é capaz de ensinar qualquer coisa. [...]. Porque o professor não tem necessidade de conhecer a sua própria disciplina, acontece frequentemente que ele sabe pouco mais do que os seus alunos. O que daqui decorre é que, não somente os alunos são abandonados aos seus próprios meios, como ao professor é retirada a fonte mais legítima da sua autoridade enquanto professor. Pense-se o que se pensar, o professor é ainda aquele que sabe mais e que é mais competente. Em consequência, o professor não autoritário, aquele que, contando com a autoridade que a sua competência lhe poderia conferir, quereria abster-se de todo o autoritarismo, deixa de poder existir.

Foi uma moderna teoria da aprendizagem que permitiu à pedagogia e às escolas normais desempenhar este pernicioso papel na atual crise da educação. Essa teoria é, muito simplesmente, a aplicação lógica da nossa terceira ideia-base, ideia que foi durante séculos sustentada no mundo moderno e que encontrou a sua expressão conceptual sistemática no pragmatismo. Essa ideia-base é a de que se não pode

saber e compreender senão aquilo que se faz por si próprio. A aplicação à educação desta ideia é tão primitiva quanto evidente: substituir, tanto quanto possível, o aprender pelo fazer. Considera-se pouco importante que o professor domine a sua disciplina porque se pretende compelir o professor ao exercício de uma atividade de constante aprendizagem para que, como se diz, não transmita um «saber morto» mas, ao contrário, demonstre constantemente como se adquire esse saber. A intenção confessada não é a de ensinar um saber mas a de inculcar um saber-fazer (ARENDT, 2011, p. 6-7. Grifo nosso).

O professor, ao ter que ensinar a fazer, a entender o ensino como sendo somente aquilo que pode ser materializado, não se detém mais em um conhecimento aprofundado sobre um determinado tema. No momento em que o professor não possui mais um conhecimento consolidado, mas tem o domínio de tudo um pouco, ele sabe bem pouco, ou quase nada a mais que seus alunos, porque ele tem informações aligeiradas. Ele não ensina os saberes produzidos ao longo da história, mas as informações que possui. Neste cenário, abre-se mão da ciência elaborada e transforma-se o ensino, por conseguinte, o conhecimento em pragmatismo.

De acordo com Arendt, este é um dos motivos, nos países ‘novos’, da crise da educação. Da parte do professor, como não sabe ensinar senão o saber fazer e abriu mão de ensinar um saber, ele perde sua autoridade junto ao aluno porque ele é um seu igual. Da parte dos alunos, como não foi lhes ensinado nada além do ‘fazer’, não lhe foi exigido fazer uso da reflexão, da memória, para apreender conteúdos de outros tempos, ele tem dificuldade em aprender a construir um saber elaborado, em suma, ter clareza e discernimento de seus atos. A escola, assim, forma pessoas que possuem o conhecimento sensitivo, mas não possuem a capacidade de realizar o conhecimento subjetivo porque este aspecto do conhecimento não lhe foi desperto. Só sabem o presente, é como se o conhecimento se restringisse ao seu cotidiano. Nesta realidade, a tradição e o passado não lhes pertencem. É como se a humanidade começasse a existir a partir da sua própria existência.

Os três autores, contemporâneos, que trouxemos para o nosso debate, insistem na ideia de que o conhecimento implica em conhecimento dos saberes produzidos cientificamente pela humanidade. O ensino só se mantém quando se conserva a tradição do conhecimento. Sob este aspecto, eles não nos apresentam algo novo, acerca do ensino/conhecimento e da condição para a sua efetivação. Já Aristóteles, na **Política**, chama a atenção para esta natureza do conhecimento: "Quem, portanto, considerar os temas visados a partir de sua origem e desenvolvimento, seja de um Estado ou de qualquer outra coisa, obterá uma visão mais clara deles" (ARISTÓTELES, *Política*, L. I; 2,4).

Todavia, parece-nos que esquecemos desta premissa apresentada ao ensino desde Aristóteles e enfatizada por Arendt, Medeiros e Groppa Aquino, dentre outros autores. Ficamos debatendo questões acerca da indisciplina, da crise da educação, da falência do sistema escolar, mas, efetivamente, não enfrentamos o problema que eles trazem a baila. Os professores, por não terem o conhecimento no aspecto da tradição, aquele conservado pela história, carregado de teoria e subjetividade, por terem e se sentirem iguais aos seus alunos, perderam a autoridade junto a eles, porque são seus ‘amigos’ e não seus mestres. Logo, têm muita dificuldade em humanizá-los, como aparece no texto de Medeiros, por exemplo. Os alunos, por seu turno, por não terem que aprender a refletir, por não conhecerem os saberes de outros tempos que não o do seu, não se vêem como partícipes de uma comunidade, não se sentem responsáveis pelo outro, vivem apenas o seu individualismo. Como não aprenderam a fazer uso do pensamento abstrato reflexivo, eles encontram muita dificuldade em aprender algo que não seja o ‘fazer pragmático’, daí a grande dificuldade em decodificar os signos da linguagem textual, imagética, e matemática. Assim, a ausência da autoridade do professor⁴ impossibilita a

⁴ De modo algum estamos eximindo a responsabilidade de outras instâncias ou instituições que se ocupam da educação da pessoa, como a religião e a família, por exemplo. Não trataremos delas porque não constituem objeto neste texto, contudo, não poderíamos deixar de mencionar, mais uma vez Arendt, quando explicita o papel dos pais na educação da criança. “Assim, a criança, objecto da educação, apresenta-se ao educador sob um duplo aspecto: ela é nova num mundo que lhe é estranho, e ela está em devir. Ela é um novo ser humano e está a caminho de

formação do aluno tanto no seu aspecto intelectual quanto social. O que prevalece é a indisciplina que impossibilita o ensino e a convivência comum na ambiência escolar ou a disciplina estabelecida pelo autoritarismo que conduz os homens a uma obediência cega que retira deles a capacidade de discernimento⁵.

Evidentemente nenhuma destas duas características está presente no debate de Tomás de Aquino acerca da obediência. A ideia primeira não passa pela questão da disciplina ou indisciplina, mas da convivência social. O autor trata da virtude da obediência entre as dez questões, que os seus estudiosos consideram como virtudes sociais. Ao tratar da obediência (Q. 105 – II – II) na **Suma Teológica**, ele se refere aos comportamentos que os homens devem

devir um ser humano. Este duplo aspecto nem é evidente nem se aplica às formas da vida animal. Corresponde a um duplo modo de relação — a relação ao mundo, por um lado, e, por outro, a relação à vida. A criança partilha o estado de devir com todos os seres vivos. Se se considera a vida e a sua evolução, a criança é um ser humano em devir, tal como o gatinho é um gato em devir. Mas a criança só é nova em relação a um mundo que já existia antes dela, que continuará depois da sua morte e no qual ela deve passar a sua vida. Se a criança não fosse um recém-chegado ao mundo dos homens mas somente uma criatura viva ainda não desenvolvida, a educação seria unicamente uma das funções da vida. Então, ela consistiria apenas na manutenção da vida e naquelas tarefas de ensino e prática de vida que todos os animais assumem em relação aos seus filhos. No entanto, pela concepção e pelo nascimento, os pais humanos, não apenas dão vida aos seus filhos como, ao mesmo tempo, os introduzem no mundo. Pela educação, os pais assumem por isso uma dupla responsabilidade — pela vida e pelo desenvolvimento da criança, mas também pelo continuidade do mundo. Estas duas responsabilidades não coincidem de modo algum e podem mesmo entrar em conflito. Num certo sentido, a responsabilidade de desenvolvimento da criança vai contra a responsabilidade pelo mundo: a criança tem necessidade de ser especialmente protegida e cuidada para evitar que o mundo a possa destruir.” (ARENDT, 2011, p. 8).

⁵ Mais uma vez recorremos à filósofa alemã. Ao analisar a banalização do mal na sociedade ocidental, em **Eichmann em Jerusalém**, Arendt destaca que este personagem não tinha consciência da intensidade do mal que tinha praticado contra aos judeus, pois que, do ponto de vista dele, fazia o melhor que podia de si, porque obedecia cegamente ao seu superior. “Assim sendo, eram muitas as oportunidades de Eichmann se sentir como Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do Führer; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*” (ARENDT, 1999, p. 152).

praticar para o convívio citadino da segunda metade do século XIII. Como em todas as suas reflexões, o mestre evidencia a importância do equilíbrio nos atos humanos. De acordo com suas ponderações, os homens precisam obedecer às leis e aos governantes para que haja vida em comum. Contudo, destaca o fato de que esta obediência não é igual a todos e para todos. Com isso, Tomás de Aquino revela a complexidade social da ambiência citadina e, concomitantemente, a necessidade de os homens desenvolverem virtudes que assegurem a eles o convívio com os seus pares, em condições muito diversas daquela que predominava no mundo feudal.

A questão sobre a obediência é composta por seis artigos. No primeiro artigo ele faz a seguinte questão: *Um homem deve obedecer a outro homem?* No segundo, a questão é: *A obediência é uma virtude especial?* No terceiro, indaga se *A obediência é a maior das virtudes?* No quarto, a pergunta é: *Deve-se obedecer a Deus em tudo?* No quinto ele questiona se *Os inferiores devem obedecer em tudo a seus superiores?* No sexto artigo a indagação é: *Devem os fiéis obedecer aos poderes seculares?*

Ao observarmos as indagações que compõem a Questão 104 fica evidente que o mestre Tomás trata do tema da obediência sob todos os ângulos que medeiam as relações sociais. Dito de outro modo, ele procura mostrar a obediência em todos os níveis humanos. Não se trata, portanto, de indisciplina, disciplina ou subserviência, como nos dias que correm, mas da necessidade de os homens observarem e praticarem as regras sociais segundo a necessidade de convivência comum. Vejamos como Tomás de Aquino apresenta a questão.

De início, no primeiro artigo, o mestre Tomás salienta que, no homem, todos os seus atos procedem da sua vontade, ou seja, o homem é senhor de si.

RESPONDO: Como as ações das coisas naturais procedem das forças naturais, assim também as operações humanas procedem da vontade humana. Foi conveniente que, nas coisas naturais, as superiores movessem as inferiores à sua própria ação, pela excelência do poder natural que Deus lhe concedeu. Portanto, nas coisas humanas, é necessário que as superiores movam por sua vontade as inferiores por

força da autoridade concedida por Deus. Ora, mover pela razão e pela vontade, é mandar. Por isso, como, pela ordem natural instituída por Deus, naturais, as inferiores são necessariamente submetidas à moção das superiores, assim também, nas humanas, pela ordem do direito natural e do divino, as inferiores são obrigada a obedecer às superiores.

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que Deus deixou o homem entregue ao seu próprio conselho, não porque lhe é permitido fazer o que quiser, mas porque o homem não é obrigado por uma necessidade da natureza a fazer o que deve, como ocorre com as criaturas irracionais, mas porque o faz por escolha livre procedente de seu próprio conselho. E assim como para fazer outras coisas deve seguir seu próprio conselho, assim ele deve proceder também quando obedece as seus superiores, pois, como diz Gregório, “submeter-se humildemente a outro é se elevar interiormente acima de si próprio”.

[...]

Quanto ao 3º, deve-se dizer que uma obra pode ser avaliada gratuita de dois modos: do lado da obra, em si mesma, quando o homem não é obrigado a executá-la. Do lado do agente, quando o faz por livre vontade. Ora, o que faz uma obra ser virtuosa, louvável e meritória é, principalmente, o fato de proceder da vontade. Por conseguinte, embora obedecer, se alguém obedece por livre decisão, o mérito não fica diminuído em nada, principalmente diante de Deus que vê não somente as obras exteriores, mas também a vontade interior (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II – II, q. 104, a. 1).

De acordo com o mestre, os homens não são obrigados a fazer algo, como os animais irracionais. Os homens escolhem o que querem ou não fazer, do mesmo modo que decidem sobre o que precisam ou não. Trata-se, portanto, de livre eleição. Sob este aspecto, o ato de escolher evidencia uma autoridade própria e singular, baseada na capacidade de discernimento e de mando. Logo, se ele escolhe obedecer não significa que ele não usou a sua capacidade de eleição. Ao contrário, é esta capacidade que dirige seu agir. A obediência não significa uma subordinação, mas uma decisão norteadas pelo livre arbítrio. O homem examina a situação e decide por obedecer porque entende o que faz.

No segundo artigo Tomás de Aquino reconhece que a obediência é uma virtude especial porque o homem, ao ter a capacidade de se submeter a outrem,

indica que reconhece o lugar que ocupa e não vê como demérito aceitar o seu papel⁶.

RESPONDO: [...] A obediência a um superior é um dever de acordo com a ordem divina estabelecida no universo. É, por conseguinte, um bem, uma vez que o bem consiste em “medida, espécie e ordem”, como diz Agostinho. Ora este ato tem de seu objeto especial uma razão especial de louvor. Pois, como os inferiores têm muitos deveres a prestar a seus superiores, entre outros este é um especial, que é o de obedecer aos preceitos deles. Portanto, a obediência é uma virtude especial tendo por objetivo especial um preceito expresso ou tácito. Pois a vontade do superior, de qualquer maneira como ela se manifeste, é uma ordem tácita; e a obediência se mostrará tanto mais solícita quanto mais obediente se antecipar à pressão do preceito, compreendida a vontade do superior (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II – II, q. 104, a. 2).

Como o autor vive em um tempo no qual a hierarquia é a base da vida social, no seu entender os inferiores devem, por escolha virtuosa, subordinar-se aos superiores porque esta é condição para o estabelecimento do bem comum. Logo, aceitar a vontade do superior e fazer com que ela seja bem cumprida significa assegurar a harmonia na sociedade. Evidentemente que pensar esta obediência ‘natural’ ao outro, nos dias atuais, em que as leis constitucionais, ao menos nos regimes democráticos, definem as relações e as regras de convívio, nos parece arbitrário porque torna os homens submissos uns aos outros. Todavia, não podemos nos esquecer de que esta forma de vida, na qual o mestre dominicano entende as relações, somente deixou de ser ‘natural’ na França, e na maioria dos países do Ocidente, após a Revolução Francesa. Desse modo, como as relações eram de cunho pessoal, submeter-se ao superior era a essência da vida comum. Se hoje é antinatural, no século XIII, o natural era aceitar se submeter ao jugo do superior para conservar a vida, os negócios, o trabalho, a propriedade, porque o outro, muitas vezes, fazia o papel da justiça e

⁶ Ainda que Tomás de Aquino não mencione, é possível estabelecer uma relação entre esta ideia sobre os lugares que os homens ocupam nas relações sociais com a de Platão no livro quarto da **República** quando discorre sobre as virtudes necessárias para o convívio social.

do Estado. Nesse sentido, a obediência torna-se uma virtude especial porque evidencia que o homem sabia e escolhia viver naquela ambiência.

Ao indagar, no artigo terceiro, se a obediência é a maior das virtudes no que diz respeito a Deus, o mestre Tomás destaca que:

São três os tipos de bens humanos que os homens podem desprezar por causa de Deus: os mais baixos destes são os bens exteriores. No meio estão os bens do corpo; finalmente, no topo, estão os bens da alma, entre os quais o principal é a vontade, na medida em que é pela vontade que o homem se utiliza de todos os outros bens. É por isso que a obediência é, por si mesma, mais louvável que todas as virtudes, pois por causa de Deus despreza a própria vontade, enquanto que, pelas outras virtudes morais, o que se despreza por causa de Deus são os outros tipos de bens. Por isso, Gregório diz: “É justo preferir a obediência aos sacrifícios, porque nestes se imola uma carne estranha, ao passo que a obediência imola a própria vontade” (TOMÁS DE AQUINO, ST, II – II, q. 104, a. 3. Grifo nosso).

A obediência torna-se a maior das virtudes porque é a mais difícil de ser praticada e aceita, pois exige do homem o uso completo da sua razão, na medida em que o homem só obedece a Deus quando faz o uso completo da sua vontade e escolha. Mestre Tomás apresenta três naturezas de bens que pertencem aos homens. O primeiro diz respeito aos bens exteriores. Certamente está se referindo às riquezas que os homens possuem⁷. A essas, o mestre afirma ser, relativamente, fácil se desfazer porque não pertencem diretamente ao homem. A segunda relaciona-se aos bens do corpo, os quais Tomás de Aquino está se referindo às necessidades corpóreas que, praticadas com moderação, são necessárias como a alimentação, a moradia, a luxúria, etc. A estes bens, ele pondera que também não é muito difícil serem cerceados porque os homens podem limitar o seu uso. O mais difícil e importante dos bens está associado à alma/intelecto porque dela derivam a vontade e ela depende diretamente do

⁷ Há que se destacar que o mestre Tomás de Aquino aqui está retomando uma ideia que foi elaborada por Boécio, também um das autoridades as quais ele, sempre, recorre. Em **A Consolação da Filosofia**, o autor destaca que o único elemento que, de fato, pertence ao homem é a sua sabedoria, pois tudo o resto lhe é externo.

conhecimento para se fazer a escolha. Exatamente por isso que, para obedecer a Deus, o homem precisa fazer uso da sua qualidade superior que é o intelecto. É, pois, sob este aspecto que a obediência é a maior das virtudes porque é a única que depende da qualidade essencial do homem, a sua capacidade de eleger e entender esta eleição.

No quinto artigo, ao refletir sobre a indagação se os homens devem obedecer em tudo aos seus superiores o mestre destaca que:

Sêneca escreve: “Erra quem pensa que a servidão compromete o homem por inteiro. A melhor parte de si próprio escapa à servidão. O corpo fica submetido e à disposição do senhor, mas a alma permanece livre. “É por isso que, naquilo que concerne ao movimento interior da vontade, não se é obrigado a obedecer aos homens, mas somente a Deus”.

O homem é obrigado a obedecer a outro homem no que se refere aos atos exteriores do corpo. Entretanto, mesmo neste plano, segundo aquilo que diz respeito à própria natureza do corpo, o homem não é obrigado a obedecer a outro homem, mas somente a Deus, porque todos os homens são iguais pela natureza, por exemplo, naquilo que concerne à alimentação e à reprodução da espécie. Desta forma, os servos não estão obrigados a obedecer a seus senhores, nem os filhos aos pais, para contrair núpcias, guardar ou não a virgindade, ou em outros assuntos semelhantes. – Mas naquilo que concerne à organização das atividades e dos negócios humanos, o súdito é obrigado a obedecer a seu superior, conforme a razão de superioridade: assim o soldado com relação a seu comandante no que diz respeito à guerra; o servo com relação a seu senhor na tarefa a ser cumprida; o filho com relação ao pai, na disciplina da vida e organização doméstica, e assim por diante.

[...]

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que o homem fica sujeito a Deus em tudo, de maneira absoluta, interiormente e exteriormente. E por isso fica obrigado a obedecer a Deus em tudo. Mas os súditos não ficam sujeitos a seus superiores em tudo, apenas em um domínio determinado. E aí, os superiores são intermediários entre Deus e os súditos. Com relação a todo o resto, ficam submetidos imediatamente a Deus, que os instrui pela lei natural ou escrita (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II – II, q. 104, a. 5 [p. 564-566]).

De acordo com Tomás de Aquino, a única autoridade à qual os homens devem obediência absoluta é Deus. O autor retoma Sêneca, considerado uma autoridade para ele, para evidenciar que a alma do homem é livre e é ela que define a quem obedecer. Neste artigo da Questão, ele explicita as diferenças existentes entre a corporeidade e o intelecto. Os homens, súditos ou escravos, devem obediência ao seu senhor ou superior no que diz respeito ao que é externo à sua alma. É a parte material do homem que realiza e obedece às ordens do senhor e do príncipe. Nesse aspecto, todos os homens são iguais porque possuem as mesmas necessidades enquanto seres vivos. Contudo, no que cada um se constitui em pessoa singular, distinto dos demais, que é a mente, os homens ficam livres para pensar e escolher. Assim, a submissão ‘mecânica’ ocorre no nível em que não há diferenças entre os homens, por isso ela incide somente sob certos aspectos da vida.

Em relação a Deus, segundo Tomás de Aquino, a obediência é completa porque ele é o criador de todas as coisas e conhece todas as entranhas da natureza humana. Ele não poderia ter outra interpretação em relação a Deus porque, além de ser um monge dominicano, um teólogo, ou seja, uma pessoa de religião, o seu tempo é permeado pelo espírito do cristianismo. Não seria possível ao autor ver o homem em relação ao criador senão nesta relação de dependência completa. Mas, ressalte-se, em relação aos homens todos são livres para fazer suas escolhas pessoais no âmbito do intelecto.

No sexto artigo, o autor ‘fecha’, vamos dizer assim, todos os aspectos que compõem as ações do homem na sociedade. Nele o mestre responde a questão de se os fiéis devem obedecer aos poderes seculares.

RESPONDO: [...] A ordem da justiça requer que os inferiores obedeçam a seus superiores; de outra forma, não se poderia conservar o estado da sociedade humana. Assim pois, pela fé Cristo, os fiéis não ficam dispensados de obedecer aos príncipes seculares.

QUANTO AO 1^a, portanto, deve-se dizer que, a servidão pela qual um homem fica sujeito a outro atinge apenas o corpo, não a alma, que permanece livre. Agora, porém, no estado da vida presente, pela graça de Cristo ficamos livres das deficiências da alma, mas não das do

corpo, como se vê pelo Apóstolo que dizia de si próprio: “Pelo espírito, sirvo à lei de Deus, pelo corpo, sirvo ao pecado”. Assim, aqueles que se tornaram filhos de Deus pela graça, são libertados da servidão espiritual do pecado, mas não da servidão corporal, que os mantém presos a senhores temporais, como consta na Glosa (sobre o texto de Paulo): “Todos os que se encontram sob o jugo da escravidão ... etc”.

[...]

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que o homem só é obrigado a obedecer aos príncipes seculares na medida requerida pela justiça. Assim, quando os chefes não possuíam um mandato justo, mas usurpado, ou quando os preceitos deles forem injustos, os súditos não têm nenhuma obrigação de lhes obedecer, a não ser talvez por acidente, para evitar um escândalo ou um perigo (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II – II, q. 104, a. 6).

O primeiro aspecto que deve ser considerado neste artigo é a forma como ele se refere aos homens, chamando-os de fiéis. Essa denominação destaca o fato de que na época de Tomás de Aquino, na região do que viria a ser a Europa e, especialmente, na cidade, os homens eram, antes de tudo, fiéis a Deus e ao papa. Não havia cidadãos, como nos dias atuais. Também os habitantes das cidades não poderiam ser mais, simplesmente, definidos como senhores, servos, camponeses, porque tinha uma gama de novas profissões que tornava complexa a definição das pessoas e dos segmentos sociais. Assim, ao escolher a definição de fiéis, o mestre não excluía ninguém da cidade. O segundo aspecto que é preciso ser observado vincula-se ao poder que o príncipe laico estava adquirindo nas relações sociais. O príncipe ou o monarca era, do ponto de vista do mestre dominicano, quem deveria gerir as coisas terrenas. Não podemos nos esquecer de que entre os séculos XIII e início do XIV ocorreu à acirrada disputa entre os dois gládios, entre os poderes do papa e do príncipe. Esta disputa política que indicava uma nova ordem no âmbito do governo é considerada por Tomás de Aquino.

Para ele, os súditos devem obedecer aos seus príncipes porque é a autoridade do poder temporal que assegura a existência da ‘sociedade humana’. Em suma, os homens inferiores devem obedecer aos seus superiores para

conservar a ordem da sociedade. Reitera a ideia, já tratada em artigo anterior, de que a submissão na relação entre os homens realiza-se no nível do corporal e não intelectual. Dito de outro modo é no trabalho e na lei, que um homem é subordinado ao outro, mas em relação à vontade e as suas escolhas, ele prossegue livre.

Um último aspecto deve ser salientado no sexto artigo: a obediência que os fiéis devem aos príncipes laicos. Para Tomás de Aquino, só o príncipe justo merece a obediência. Ele põe na ordem do dia a questão das qualidades do governante e evidencia que somente o príncipe que cuida e protege os seus súditos é digno da sua obediência. O tirano, por seu turno, não a merece porque não conserva e dirige a comunidade, por meio de um governo justo.

Nos seis artigos que compõem a Questão 104 – **Obediência**, o mestre Tomás evidencia que esta virtude, em todas as esferas das relações na ‘sociedade humana’, ocorre no âmbito em que não afeta o intelecto dos homens, porque eles continuam livres para realizarem suas escolhas e eleições. Assim, a obediência é praticada não em estado de subserviência, mas de consciência dos atos. Os ‘fiéis’ da comunidade idealizada por Tomás de Aquino deveriam escolher a quem e o que obedecer para conservarem a liberdade da alma. De acordo com o pensamento do autor, esta obediência significa a conservação da ‘ordem’, por conseguinte da sociedade.

Nesse sentido, a leitura sobre a obediência em Tomás de Aquino, nos dias atuais, é importante porque nos permite pensar problemas que vivenciamos no cotidiano educacional, porque ele nos apresentou a ideia de que a obediência, quando é uma ‘escolha consciente’ do homem, indica caminhos para se evitar a subserviência, a tirania e, por que não, a ‘banalização do mal’, como bem observa Arendt.

Considerações Finais

Para finalizar nossa análise sobre esta questão em Tomás de Aquino, retomemos, em linhas gerais, o que tratamos no início deste texto. Acreditamos que os autores contemporâneos - tal como o mestre dominicano, no seu tempo - estão preocupados em conservar a 'sociedade humana'. Arendt, Medeiros e Groppa Aquino vêem na educação um dos caminhos, senão o mais importante, para se conservar as relações sociais. Ao salientarem os problemas que atingem a escola e a formação das pessoas explicitam uma dificuldade grande na efetivação deste intento e apontam que a indisciplina dos alunos e a falta de autoridade do professor são vetores essenciais desta crise. Destacam que a indisciplina resulta na ausência de aceitação de regras por parte dos alunos e a falta de autoridade dos professores, por seu turno, resulta da sua frágil formação. Ambos os aspectos são reais e evidenciam o cenário educacional brasileiro.

Na questão de Tomás de Aquino observamos, ao longo dos seis artigos, que ele trata dos homens em geral e destaca, como condição para a conservação da sociedade, que os fiéis pratiquem a observância às leis, ao papa, aos pais, aos senhores e aos príncipes seculares (leia-se governantes). A obediência às regras constitui-se na mais importante das virtudes sociais porque nela está a existência da comunidade. Todavia, o mestre salienta, também, em todos os artigos da Questão, que esta obediência deriva do uso do intelecto/alma, ou seja, só obedece aquele que conserva livre a sua capacidade de pensar, de realizar escolhas, portanto de saber que, ao obedecer mantém-se a comunidade e a liberdade.

Se fizermos uma analogia entre a importância que o mestre dá ao uso do intelecto no ato de obedecer com a indisciplina como condição de ensino e aprendizagem, verificaremos que no primeiro, a obediência, por meio da escolha, é condição de vida social; enquanto a indisciplina dos nossos alunos os impossibilita de aprenderem a fazer as suas escolhas ou de fazê-las para além dos seus desejos pessoais. Por outro lado, a constatação da ausência da autoridade do professor, proveniente de lacunas no desconhecimento de

saberes produzidos ao longo da história, leva-nos a concluir, baseando-nos nas reflexões de Tomás de Aquino e do exemplo de seu tempo, o século XIII, que precisamos recuperar a importância da autoridade do professor porque ele é um dos atores fundamentais no processo de construção do intelecto da criança, bem como ensinar as crianças a obedecerem e respeitarem as regras. Ele pode, indubitavelmente, ensinar a criança tanto a obedecer as regras como a construir um espírito livre que faça escolhas conscientes, por conseguinte, tenham atitudes que conservem à ‘sociedade humana’.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 2001.

AQUINO, J. A violência escolar e a crise da autoridade docente. **Caderno CEDES**, vol.19, n.47, Campinas, dez. 1998, p. 1-13. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php. Acesso em: 05/09/2011.

ARENDT, H. **A crise na Educação**. Disponível em: <http://redesocial.unifreire.org/pedagogia-noturno/arquivos/hanna-arendt-a-crise-na-educacao.pdf>. Acesso em: 05/09/2011.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: UnB, 1985.

BOECIO. **Consolação da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MEDEIROS, C. P. (In) Disciplina Escolar: uma reflexão a partir da ética da psicanálise. **VI Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental**. Recife, de 05 a 08 de setembro de 2002, pp. 1-13. Disponível em: www.unicap.br/pathos/vicongresso. Acesso em: 07/09/2011.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

TOMÁS DE AQUINO. Questão 104 Obediência. In: **Suma de Teologia**. São Paulo: Loyola, 2005, Sessão II Parte II, v. VI.

Recebido em: 14/06/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

LA ESPAÑA MEDIEVAL, FRONTERA DE LA CRISTIANDAD¹

REBOIRAS, Fernando Domínguez²

Resumen En los países centroeuropeos se ha fomentado en los últimos siglos una visión de España como ejemplo de fanatismo e intolerancia religiosa. Curiosamente se va dibujando en la historiografía centroeuropea de los últimos decenios otra imagen extrema de España medieval como un ejemplo jamás repetido de tolerancia y convivencia de las tres religiones del área mediterránea: judaísmo, cristianismo e islam. Más interesante que la constatación de las pretendidas extrema tolerancia o intolerancia es descubrir las razones que llevaron a admitir la existencia de tal esquema interpretativo.

Palabras claves España medieval. Cristiandad. Tolerancia. Raimundo Lulio.

THE MEDIEVAL SPAIN, BORDER OF CHRISTIANITY

Abstract For Central European historiography in recent centuries Spain was as an example of fanaticism and religious intolerance. Curiously a new image in the historiography of recent decades is taking shape: Spain as an example never repeated of tolerance and coexistence of the three religions of the Mediterranean: Judaism, Christianity and Islam. More interesting than the alleged extreme tolerance or intolerance is to discover the reasons which led to admit the existence of such an interpretive scheme.

Keywords Mediaeval Spain. Christianity. Tolerance. Raymond Lull.

La Europa cristiana es un bello ente de razón que se ha ido forjando en la cabeza de los historiadores como secuela de esa obligación profesional de dividir y delimitar los acontecimientos históricos, reduciendo a conceptos simples estructuras sociales y culturales muy complejas. Se la llama también

1. En el 15 cumpleaños de hottopos.com, presentamos este estudio, un clásico del Dr. Domínguez Reboiras, como un homenaje a este investigador, miembro del Cemoroc desde su fundación (Nota del editor).

2. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau - Raimundus-Lullus-Institut.

«cristiandad occidental» para distinguirla del «oriente cristiano» aquella parte de la cristiandad, también en Europa, bajo el dominio de Bizancio sin influjo directo del Papa de Roma. En la historiografía centroeuropea se viene identificando el Occidente cristiano con el sacro Imperio romano-germánico cuya cabeza visible era en lo temporal el emperador y su cabeza espiritual el papa de Roma. El conflictivo eje emperador-papa se complicó con las pretensiones de la casa real francesa de presentarse como protectora del Papa y aprovecharse de las ventajas que tal preferente trato suponía para sus pretensiones de dominio del área mediterránea. En resumidas cuentas, la historia de la cristiandad occidental hasta la ruptura de su pretendida unidad con la Reforma protestante, se cuenta en los libros de historia de los países de Centroeuropa como un tira y afloja entre los dos poderes, el civil y el eclesiástico, es decir, entre el emperador y el Papa. Una historia de conflictos que se centra en un área geográfica limitada a Alemania, Francia e Italia. Todo el acontecer político fuera de este reducido espacio se ve como periférico complemento de ese conflicto central. La historia de los otros países europeos se estudia casi exclusivamente en función de esa confrontación o como mera ilustración de la misma.

Si la historia política sigue ese esquema, en el campo de la historia cultural esa visión unitaria de la cristiandad medieval tiene como punto de referencia la Universidad de París, que era el centro indiscutible del pensamiento cristiano en los siglos medievales. La cultura de la cristiandad occidental tiene a partir del siglo XII en París su última y definitiva referencia.

La simple necesidad de querer ver la cristiandad occidental como algo compacto y perfectamente delimitado reduce el horizonte de nuestra visión de la ciencia y cultura medievales e impide ver la Europa medieval como algo más complejo y diversificado. En el marco de una visión francogermánica de la cultura medieval juega el área geográfica del Mediterráneo occidental un papel secundario. Dentro de esa visión centroeuropea que pretende ver la cristiandad como un todo armónico la periferia mediterránea sería algo que no toca al

meollo y a la esencia de aquella pretendida unidad de religión y destino. Desde esta perspectiva sería el Mediterráneo un punto de encuentro de diferentes culturas y religiones que tocaría sólo de una manera accidental y exterior el concepto redondo que se fue formando de la Europa cristiana. Ese escenario, enormemente conflictivo donde la cristiandad hubo de enfrentarse con los enemigos de la fe común europea sería, siguiendo esa concepción, más impedimento que forja de esa pretendida unidad de la cristiandad occidental. Todo lo tocante al sur de la cristiandad quedaría decididamente al margen del devenir histórico que galvanizó la formación de Europa. Europa se habría formado en un espacio central interior e íntimo, mientras lo ocurrido en sus márgenes y frentes externos sería algo accidental que enmarcó pero no determinó el devenir histórico fundamental.

La investigación sobre la Edad Media y el pensamiento medieval en los últimos cuarenta años ha roto decididamente con esa visión parcial y rudimentaria. Nuestra visión de la Edad Media no se contenta con la bella quimera de una cristiandad medieval unida y cerrada, ejemplo de armonía y estabilidad ideológica. La apertura y ampliación del horizonte hacia la periferia europea permite fijar la atención en aspectos olvidados o marginados en el idealizado panorama anterior permitiendo englobar todas las manifestaciones culturales de los siglos medievales y no sólo aquellas controladas y dinamizadas por una exigencia de unidad y ordenamiento jerárquico. Este necesario cambio de perspectiva tiene un fundamento objetivo y subjetivo. Se puede constatar, por un lado, un cambio en el objeto mismo pues la nueva historiografía, relativizando el devenir político, ha abierto nuevos campos de observación que nos muestran un objeto más complejo, variado y lleno de contrastes. Por otro lado, podemos constatar una nueva forma de acercamiento a ese objeto sin presupuestos y exigencias ideológicas partiendo de una visión más global por encima del raquítico horizonte dictado por historias de signo nacionalista.

Está claro que, bajo las premisas de una visión centroeuropea menos diferenciada, todo lo que ocurrió en la península ibérica durante la Edad Media, aunque no carece de interés, no tiene nunca ni puede tener un carácter definidor y decisivo para el desarrollo de la historia europea en su conjunto. Ocuparse de la historia de España responde únicamente al imperativo de redondear una visión total del marco europeo. Una actitud de este tipo crea una tendencia interpretativa propicia a generalizaciones y simplificaciones pues el trato detallado y diferenciado de los hechos que daría su verdadera dimensión real complicaría las visiones unitarias preconcebidas. Por eso se han cimentado con respecto a la historia de España una serie de tópicos que, como todo tópico, no son fruto de una reflexión sobre los hechos, sino el resultado de adaptar esos hechos a una visión generalizada y terminada.

En los países centroeuropeos se ha fomentado en los últimos siglos una visión de España como ejemplo de fanatismo e intolerancia religiosa, donde la Inquisición española sirve para demostrar el carácter marginal del cristianismo ibérico y su influjo negativo de cara a una pretendida evolución más tolerante y abierta de la cristiandad europea en los siglos que siguieron a la Reforma. Curiosamente se va dibujando en la historiografía centroeuropea de los últimos decenios otra imagen extrema de España como un ejemplo jamás repetido de tolerancia y convivencia de las tres religiones del área mediterránea: judaísmo, cristianismo e islam. Esta paradójica confrontación de dos visiones extremas de cara a la realidad cultural y religiosa de la península ibérica parece estar pidiendo una explicación de cómo se pasó de una sociedad ejemplo de tolerancia y convivencia pacífica a una sociedad ejemplo de intolerancia y represión ideológica. Sobre el origen y las consecuencias de tan extrema dicotomía no ha sido hecha, que yo sepa, una reflexión a fondo. Hasta qué punto se podría justificar la necesidad o urgencia de tal reflexión es sumamente cuestionable. Un análisis de esos tópicos pondría muy pronto de manifiesto que las actitudes del cristianismo peninsular no fueron tan extremas como se pretende hacer ver. Seguramente no fue tan tolerante la pretendida tolerancia ni

tan intolerante la pretendida intolerancia. Una reflexión sobre esta temática resulta más interesante si se atiende al origen y evolución de ese tópico y no tanto a su pretendida realidad. El motivo y contexto de tales afirmaciones es siempre más interesante que la verificación del contenido real de las mismas. En otras palabras: más interesante que la constatación de una extrema tolerancia o intolerancia en una época concreta del devenir histórico español es descubrir las razones que llevaron a admitir la existencia de tal esquema interpretativo.

* * *

España fue durante muchos siglos un país de frontera en la cristiandad occidental. Apurando esta afirmación se puede decir incluso que España era la única región de la cristiandad occidental que vivía en contacto directo con otras religiones. Ese contacto entre las religiones en España no fue sólo de signo conflictivo sino que tuvo desde el siglo VIII hasta el siglo XV manifestaciones de convivencia e intercambio muy dispares. Desde la diáspora mozárabe hasta los levantamientos moriscos del siglo XVI el cristianismo español hubo de ensayar, por pura necesidad, una serie de modelos de convivencia entre los miembros de varias religiones. Esos modelos eran reacción a situaciones históricas y planteamientos sociales muy diversos. Las consecuencias de tales esfuerzos tuvieron necesariamente resultados muy diferentes.

El simple hecho de que los cristianos en España vivían en contacto con el Islam y en un orden social donde los judíos jugaban un papel decisivo en los centros urbanos, tanto bajo dominio musulmán como cristiano, tuvo enormes consecuencias para la identidad personal de cada individuo cristiano dentro de aquella sociedad plurirreligiosa. Un cristiano en el norte de Francia tenía necesariamente otra visión del mundo que la del cristiano en la Córdoba musulmana o, más tarde, en la frontera del reino nazarí de Granada. El infiel para el francés era un ser humano fuera de la sociedad cristiana, una persona

que no creía en todo aquello en lo que se fundamentaba su existencia, pero una persona, sobre todo, de la que adivinaba su existencia pero que jamás había visto. Ese cristiano, fuese culto o analfabeto, podía vivir cien años sin encontrar una persona no cristiana. Para el cordobés, en cambio, era el infiel una persona de carne y con la que se encontraba a diario en la calle y de quien podía necesitar asistencia médica, a quien compraba el pan o las berenjenas, o con quien de niño había jugado a las canicas. Esta sencilla realidad no se puede olvidar al plantearse las diferentes visiones de la humanidad dentro de una generalizada e hipotética cristiandad occidental.

Desde que Juan de Mariana inventó el término «reconquista» para definir la expansión de los reinos cristianos peninsulares hacia el sur lleva éste una carga ideológica sumamente equívoca. Esos reinos cristianos, en principio enemigos del Islam, pusieron en práctica, por razones de supervivencia, una generosa política de asentamientos y repoblación dictada por motivos económicos muy concretos dejando en segundo término consideraciones de carácter religioso. Los fueros de las ciudades admitían y garantizaban el libre ejercicio de la religión. Judíos y musulmanes podían vivir en paz y sin temor a ser perseguidos. Las complicadas estructuras jurídicas y sociales de esa difícil convivencia ofrecían una amplia superficie para conflictos de todo tipo. La tolerancia, aun siendo real, no se fundaba en las premisas del concepto moderno de tolerancia. La tolerancia religiosa tiene hoy en día su fundamento, o bien en la indiferencia religiosa, o bien en el respeto a la dignidad y libertad de la persona humana, conceptos ambos que no caben dentro de una visión medieval del mundo. En la España medieval funcionó una tolerancia política que nunca estuvo dictada por reverencia a las demás religiones o por respeto a la libertad de los otros creyentes, sino, simplemente, por la necesidad de integrar dentro del sistema político una existente realidad social.

Esta tolerancia no supuso una mezcla o asimilación de las religiones. Los jerarcas de las tres religiones lucharon decidida y eficazmente por el mantenimiento de las diferencias. Tampoco la Iglesia se preocupó por

fundamentar teóricamente la situación de hecho: de un lado sacaba todas las ventajas que aquella circunstancia singular le ofrecía y por el otro trataba de crear las condiciones para su eliminación. En frase de Américo Castro la tolerante estructura social medieval en España fue el «resultado de un modo de vivir y no de una teología». La Iglesia y los representantes de los otros grupos religiosos estaban teóricamente en contra de aquel orden y no hacían nada por conservarlo. La Iglesia oficial, en simbiosis con el poder civil, aceptaba esta situación sin canonizarla. La consecuencia inmediata de tal situación fue una sociedad multicultural que se diferenciaba enormemente de los postulados de la uniforme cultura cristiana en Occidente, determinada fundamentalmente por un ideario clerical, es decir, por los intereses de curas y frailes.

El grado de literalidad y formación científica de los judíos, cristianos y musulmanes fue, a lo largo del Medioevo español, muy diferente. Durante el dominio árabe fueron los musulmanes y su clase dirigente la que determinó las nervatura cultural en la península ibérica. En todas las manifestaciones culturales, desde la arquitectura a la música, la cristiandad española se adaptaba a su entorno. Con el dominio cristiano la cultura de los musulmanes, casi todos en menesteres agrícolas y artesanales, fue descendiendo paulatinamente, aunque no hay que olvidar que esos musulmanes sabían leer, pues por exigencias de su religión tenían que recitar los textos coránicos. La población judía fue conservando un alto grado de cultura y fueron desempeñando en la sociedad multirreligiosa bajo dominio cristiano una función de portadores de cultura, ejerciendo oficios que exigían un alto nivel de alfabetización. La cultura judía registró en la España medieval una verdadera edad dorada. En sus aljamas no sólo se cuidaban las ciencias relacionadas con el estudio de la Biblia, su alto nivel cultural motivó que numerosos judíos ocupasen en la administración de los estados cristianos puestos clave y ejerciesen una enorme influencia en las finanzas y estructuras administrativas de los mismos. También hubo judíos en otras partes de Europa. Fuera de España, sin embargo, vivían marginados y tuvieron que esperar al

siglo XIX para emanciparse y afirmarse dentro de la sociedad. La conocida tesis de Américo Castro sigue siendo válida: mientras la historia de la Europa medieval se puede exponer sin nombrar a los judíos, la historia de España no se puede explicar sin considerar la acción e influjo de las aljamas judías.

Frente al alto nivel cultural de los judíos, se constata con claridad un alto déficit cultural en las masas cristianas. La cristiandad española era una sociedad de frontera, una sociedad que había encontrado su identidad en la lucha contra el infiel. La ideología de la clase dirigente estaba dictada por las armas y no por las letras. El catálogo de virtudes del cristiano español correspondía a una mentalidad militar y a un ideario castrense sin concesiones hacia manifestaciones de carácter cultural o humanístico. Al término de la primera gran expansión de los reinos cristianos a finales del siglo XIII, la cristiandad española hizo enormes esfuerzos por recuperar la tradición cultural musulmana y afirmar su hegemonía política en el campo de las letras. Con el apoyo de intelectuales judíos se procedió, sobre todo bajo Alfonso X, el Sabio, a una traducción y asimilación del acervo cultural árabe. Esta acción no sólo supuso un enorme empuje a las estructuras jurídicas de los reinos hispánicos, sino también en la literatura y en las artes plásticas. La labor cultural de los cristianos españoles, sobre todo en la traducción de la ciencia árabe, influyó en Europa y fue, sin duda alguna, la mayor aportación de España a la cultura europea.

Esta cultura cristiana, empapada de tradiciones musulmanas y judías, que se fue estableciendo en España se diferenciaba substancialmente de la cultura clerical tal y como se desarrollaba en la Europa cristiana bajo los postulados teológicos y jurídicos de las universidades de París y Bolonia. La cultura de los reinos cristianos descuidaba sus vínculos con la cultura de la cristiandad europea. Sobre todo en el pensamiento jurídico se ignoraban sacrosantos principios de la tradición civil y canonística de corte cristiano. Los juristas de la curia romana y la ciencia oficial desconfiaban de los fundamentos jurídicos del orden social de la cristiandad española. La famosa fundación de

un colegio para estudiantes españoles en Bolonia, promovida por el influyente cardenal Gil de Albornoz, tenía como finalidad primaria la formación de juristas según el espíritu del derecho romano cristiano tal como se concebía y se venía dictando en los medios intelectuales de la jerarquía eclesiástica. Con ello se pretendía frenar el camino especial y las estructuras originales de la sociedad hispana cuyo derecho estaba influenciado por las concepciones del derecho judío e islámico, que imperaban todavía en numerosas estructuras vitales de la sociedad hispana. También las compilaciones de Raimundo de Peñafort, que tanto éxito tuvieron en la formación del Derecho eclesiástico, contribuían a dejar en claro las bases jurídicas de la sociedad cristiana y a crear un cuerpo jurídico único y válido para toda la cristiandad bajo la clara y decidida superioridad del obispo de Roma.

El golpe decisivo a la estructura multicultural en España lo dieron los frailes mendicantes. Los dominicos y los franciscanos dependían directamente de Roma y estaban exentos de la jurisdicción territorial de los obispos. Toda su labor pastoral estaba dictada por los postulados monárquicos y exclusivistas del Papa romano. La formación intelectual de los frailes estaba dictada por la Universidad de París, donde muy pronto se hicieron fuertes, determinando decisivamente el desarrollo de la cultura cristiana occidental.

Desde un punto de vista estrictamente cristiano, la cultura que se desarrollaba en España bajo el influjo de la ciencia árabe y judía no estaba en consonancia con los ideales unitarios de la cristiandad. El orden social que se imponía en España era un escándalo más allá de los Pirineos. Sobre todo, el trato que se daba a los judíos era criticado dura y constantemente desde la Curia romana. En España no se regulaba la convivencia y el trato con los judíos con la rigidez que se imponía en Europa. Tampoco se dictaron normas sobre su vestimenta y obligaciones de tipo social. Los europeos constataban en España un estilo de vida que difería fundamentalmente del estilo de vida cristiana en el resto de Europa. Cuantos más extranjeros visitaban España tanto más cundía el escándalo y la incompreensión sobre formas de vida extrañas al

resto de la cristiandad. Pero fue, sobre todo, cuando los españoles empezaron a atravesar los Pirineos, donde se dejaron constatar más esas diferencias.

La representación de lo español como algo no acorde con lo europeo surge preferentemente en las repúblicas marineras de Italia cuando los «*hispani*» procedentes de la franja mediterránea de la península ibérica, comienzan a mostrar sus pretensiones de dominio en las islas del Mediterráneo occidental. Poco a poco, se va formando en Europa una actitud de reserva frente a todo lo hispano. Los europeos comienzan a ver en España un país de frontera no del todo cristianizado con costumbres que califican, por el mero hecho de no darse en el resto de Europa, de no cristianas y contaminadas de islamismo y judaísmo. Con el término «español» se denomina todo lo que resulta extraño y se sale de la norma. Aún hoy en alemán para decir que una cosa nos suena a chino se utiliza, en lugar de «chino», el término «*spanisch*». Los viajeros del resto de la cristiandad occidental constatan en aquella tierra, para ellos tan lejana como hoy para nosotros la China, raras reglas de conducta. En las cortes y en las ciudades anotan raras costumbres y comportamientos orientalizantes que, unidos a una presencia masiva de miembros de otras religiones, causan extrañeza, admiración y, en espíritus pusilánimes, temor por la pureza de la fe. El lema «*Spain is different*» se hizo realidad en las conciencias europeas mucho antes que lo hiciera suyo la propaganda turística.

La imagen de España toma las *conturas clásicas* de una representación colectiva sobre una nación y cualidades diferenciales de un pueblo. Las afirmaciones sobre los hombres de la península ibérica son cada vez más tajantes y negativas. En ellas se expresa el miedo a perder aquella idealizada identidad cristiana y el claro orden jerárquico que ella implicaba. Esa representación negativa se hace lugar común en la literatura oral y escrita de los pueblos europeos. El español es un mal cristiano, una mezcla de judío, cristiano y moro, un medio judío, un medio moro o un cristiano judaizante. Esta imagen se propaga sobre todo cuando la casa real de Cataluña y Aragón comienza a poner en práctica sus pretensiones imperialistas por el mar

Mediterráneo. Aquellos mercaderes, aventureros, marineros y guerreros a sueldo que merodeaban por los centros del comercio marítimo en la Italia septentrional o entraban a sangre y fuego por tierras de Grecia y Sicilia eran «*hispani*» y como tales se les denominaba y temía. Las brutales aventuras del caballero de origen germánico Roger de Flor o de aquel caballero calabrés Roger de Launa al mando de mercenarios catalanes entraron en la historia de los pueblos que las sufrieron como obra de españoles. Esos «españoles» desdecían en los centros donde prevalecía la refinada cultura de la naciente burguesía mercantil italiana. Aquellos «*hispani*» por donde pasaban imponían nuevos criterios de dominio destruyendo la formal y rígida estructura de su entramado social. Al español se le odia y se le identifica con un objeto ya anteriormente odiado y despreciado en la cristiandad: el judío y el moro. Los italianos veían en la raza española rasgos de las odiadas razas judía y mora. Los españoles pertenecen a un pueblo impuro y proceden de una sociedad no del todo ortodoxa, una sociedad no del todo integrada en la sociedad cristiana.

Esta representación del español, que con tanto cuidado y fidelidad a las fuentes ha descubierto el investigador sueco Sverker Arnoldson y magistralmente ha interpretado Pierre Chaunu, es el comienzo de algo que se puede, o no se puede, llamar «leyenda negra». Sea negra o blanca, fue una representación colectiva que tuvo una larga cola. Esa imagen nacida en Italia se propagó por el norte de Europa como secuela de las guerras de religión. Se utilizó como propaganda bélica para desprestigiar al enemigo español. Con ella se pretendía frenar la expansión de una nación periférica defensora del Papa identificándola con las odiadas razas no cristianas. Para el europeo es España una tierra de raza inferior y dudosa ortodoxia. Esta representación colectiva se fue afianzando y reforzando porque en ella se iban recogiendo solamente aquellos aspectos que apoyaban los prejuicios ya admitidos. Así, en la propaganda antiespañola de los franceses durante las guerras de Italia, el rey de Aragón es un «*fiis de marran et marrane*». Para el poeta alemán Opitz los españoles son «*scheubliche Maranen, Schein-christen und Dreckskerle*»

(horripilantes marranos, cristianos sólo en apariencia y tipos puercos). Martín Lutero, por ejemplo, prefería ver Alemania dominada por los turcos que por los españoles. Es decir, Lutero prefería verse bajo el dominio de los árabes otomanos que bajo los judíos o árabes magrebíes. En resumidas cuentas: la cristiandad occidental veía en España una tierra donde no se había logrado plenamente la cristianización. Cuando esos mediocristianos comienzan a dominar con sus ejércitos el norte de Europa, se levanta la conciencia cristiana de esas naciones y deja al descubierto tendencias nacionalistas y racistas recubiertas de un manto religioso.

Esta visión tan negativa e insistente hería de lleno la conciencia y el orgullo de los cristianos españoles. La nobleza hispana, que siempre se preocupó en demostrar su ascendencia gótica, se consideraba tan cristiana como el que más. ¿No habían luchado durante siglos en la vanguardia de la fe defendiendo y extendiendo las fronteras de la cristiandad? El altivo hidalgo español que constataba esa imagen negativa por Europa adelante no podía comprender como alguien podía dudar de la pureza de su cristianismo. Sin este contexto malamente podríamos llegar a comprender con que seriedad y extrema consecuencia los españoles se dedicaron durante siglos a demostrarle al mundo la pureza de su sangre cristiana. Todo un género literario que floreció en los siglos XVI y XVII y que se podría denominar «*Laudes seu defensio Hispaniae*» se dedicó a contrarrestar esa propaganda negativa sobre las gentes de España. Este tipo de literatura tuvo su corona en la magna y hoy, por desgracia, poco leída y reconocida versión latina de la *Historia de España* del jesuita Juan de Mariana, quien página a página va construyendo una idea de España en claro contraste con las representaciones negativas relativas a su nación que el había conocido todavía muy joven en sus estancias en Italia y Francia.

Esta defensa de España solía comenzar con la demostración de la pureza cristiana de raza y fe de los habitantes de la península ibérica llamados por Dios a ser punta de lanza en la lucha por la expansión del cristianismo.

Todo el impresionante tinglado de los estatutos de limpieza de sangre y aquella burguesía traicionando sus orígenes en una costosa carrera por conseguir cartas de hidalguía, es decir, todas aquellas cosas relativas al linaje que marcaron la convivencia española en los primeros siglos de la modernidad son, en gran parte, reacción a este herido orgullo de raza. Los españoles querían demostrar al mundo la integridad de su religión. Integrarse plenamente en Europa significaba eliminar el pasado judío y musulmán que la especial situación de frontera había impuesto en la sociedad española, es decir, los hechos diferenciales de la cristiandad española frente a la europea. Con cierto tono provocativo se podría decir que España dejó de ser una sociedad abierta a otras culturas y religiones en el momento en que pretendió, a toda costa, integrarse en la cristiandad europea. Una cristiandad que defendía un modelo de sociedad cerrado, totalmente cristiano, sin concesiones a otras religiones o formas de vida.

El modelo europeo de cristiandad acabó con todos los intentos de integración de las otras comunidades religiosas y sus secuelas culturales en el cuerpo social español. La sociedad española pretendió cristianizar sus estructuras según la normativa europea de sociedad cristiana. Los modelos ensayados en España estaban en abierta contradicción con la visión clerical y exclusivista de la cristiandad europea. Europa exigió de España la reconquista de su identidad cristiana sin concesiones a formas de convivencia o formas de cultura que ponían en entredicho la intolerante concepción exclusivista del «*orbis christianus*» donde sólo cabía una alternativa: creer en Cristo o morir. España dejó de ser tolerante cuando se quiso adaptar al modelo de cristiandad propugnado en Europa. En frase de Pierre Chaunu: «la intolerancia entró en España con vientos que venían de fuera».

La progresiva integración de la España medieval en la cristiandad europea tiene un paradójico epílogo. Aquella zona de la cristiandad a la que se le imputaba una cierta negligencia en aceptar las reglas sociales comunes a la cristiandad medieval se convierte, durante los primeros siglos de la Edad

Moderna, en defensora a ultranza de todos aquellos presupuestos que tanto le había costado recuperar. Cuando una Europa dividida en naciones se preocupaba y luchaba por intereses particulares, interesándole un pito todos los programas de carácter universal que Roma y su clerecía seguían declamando, seguía España creyendo y esperando contra toda esperanza que se podían defender los sacrosantos valores de una cristiandad unida en un destino común. En el altar de la defensa de esos valores universales no se dudaba en sacrificar otros valores civiles y entorpecer el desarrollo de los derechos y libertades del individuo, tal y como imponían los nuevos tiempos.

Aquella España, que apenas había conocido la Inquisición medieval, desarrolló en la Edad Nueva una nueva Inquisición cuyo inicial objetivo fue erradicar todo el substrato judío en su cuerpo social. Un perfecto control ideológico que se puso al servicio de unos ideales obsoletos que ningún estado en su entorno se atrevía ya a hacer suyos.

* * *

Esta breve reseña sobre las derivaciones que conlleva la situación periférica de la cristiandad medieval en España exige una consideración final que pretende aplicar todo lo dicho a la investigación del pensamiento medieval en la península ibérica.

Es muy importante considerar que, en España, hubo pensadores que vivieron conscientemente esa situación de frontera y la integraron en su pensamiento, en claro distanciamiento con el ideario teológico propuesto desde París. En la historia de la teología medieval española se pueden constatar actitudes y concepciones originales, desarrolladas por personas que reflexionaron sobre el cristianismo en su situación fronteriza, es decir, un cristianismo en diálogo con las otras religiones. Estos pensadores no exigían otra fe, sino la consideración de la fe en una perspectiva más universal. Eran personas conscientes de la situación real de un cristianismo que se creía centro

del mundo y era en la conciencia de frontera una religión minoritaria dentro del ancho mundo. Por eso no dejaban de criticar profunda y seriamente la visión particularista del cristianismo cerrado, un cristianismo exclusivista ensimismado en sus problemas particulares sin la visión universal y dinámica del mandamiento de Cristo al final del Evangelio de San Mateo: «id por el mundo y predicad el evangelio a toda criatura». Sólo quien vivía en contacto con el infiel podía comprender que el cristianismo no era todo el mundo, sino una parte del mismo. Desde Álvaro de Córdoba a Bartolomé de las Casas, pasando por Raimundo Lulio, se puede trazar una línea de pensamiento cristiano consciente de ser levadura y no masa. Un pensamiento centrado en la comprensión del otro y en el mandamiento de propagar la fe que se planteaba necesariamente una cristiandad abierta al mundo y no un mundo cristiano reducido a los limitados horizontes de Centroeuropa.

Estos pensadores han de ser estudiados en su contexto hispano y no como corolario de los grandes pensadores de la cristiandad medieval. Los planteamientos escolásticos contemporáneos no son suficientes para definir una visión de la cristiandad que había nacido en un contexto más amplio y completo. Los estudios de teología medieval estuvieron hasta hace poco decisivamente determinados por los postulados teóricos de la Neoescolástica. Esta investigación, aunque supo mostrar el valor perenne de los planteamientos y soluciones de la época medieval, dejó, sin embargo, una visión parcial, monolítica y, por ello, incompleta del pensamiento medieval en su conjunto. Se estudiaba las aportaciones intelectuales de la cristiandad española como un corolario prescindible al margen de los geniales sistemas escolásticos. Los pensadores de la península ibérica se analizaban sólo en relación a esa sistemática.

Quizá sea Raimundo Lulio el pensador más característico en este sentido. Lulio desarrolló un sistema aparentemente hermético al que sólo se puede acceder si se tiene en cuenta su circunstancia de habitante de Mallorca en la generación que siguió a la reconquista de la isla por Jaime I. La

metodología neoescolástica no permite acercarse a su pensamiento. La interpretación que se vino haciendo de Lulio dentro esa neoescolástica visión del pensamiento medieval, se limitaba a estudiar los escritos de Raimundo Lulio como reflejo del monolítico pensamiento escolástico, buscando afinidades y divergencias con Santo Tomás y, sobre todo, con la tradición franciscana, lamentando casi siempre la falta de rigor intelectual que se excusaba en Lulio por su falta de formación universitaria. Contra esta visión se viene resaltando en los últimos años, el carácter original de su pensamiento sin medir sus logros o deficiencias de cara a la teología escolar contemporánea. La grandeza del pensamiento luliano no se comprende en relación con los grandes autores medievales, sino en el hecho de haber encontrado o intentado Lulio nuevos y originales caminos en la comprensión de los problemas fundamentales de su tiempo.

Raimundo Lulio desarrolló su pensamiento en más de 250 obras escritas durante los cincuenta años que median entre su conversión (ca. 1263) y su muerte (1316). Su obra, sin embargo, no sólo es difícil de comprender a causa de su volumen sino, sobre todo, por la amplia gama de temas tratados que van más allá del monolítico temario lógico y teológico de la enseñanza escolar. También su estilo singular nacido del contacto con otras religiones, otras culturas y otras lenguas hace que los no habituados vean en sus escritos una extraña mezcla de geniales pensamientos con increíbles representaciones, singulares malabarismos gramaticales y aburridas repeticiones. A esto hay que añadir la barrera de su hermético lenguaje. Los que conocen el latín medieval encuentran en la mayoría de sus obras un lenguaje insulso y mediocre (por no decir deficiente). Además de este no fácil acceso formal a la lectura de sus obras el pensamiento luliano está íntimamente ligado a su personalidad y a su agitada biografía, todos los temas están tratados desde una perspectiva muy personal y en la íntima convicción de estar llevando a cabo una tarea impuesta y dictada por Dios.

Las dificultades del discurso luliano vienen condicionadas, no tanto por la complejidad de los conceptos y sus aparentes contradicciones, sino por las censuras y silencios que impone la lectura de sus obras en las que no se plantea presentar una exposición académica y sistemática de sus presupuestos intelectuales. Su única y exclusiva finalidad es la conversión del infiel. La determinante del discurso luliano no es, por ello, discursiva sino fundamentalmente apologética. Toda su obra se subordina a ese único fin. Todo lo que en Lulio tiene parecido con el común discurso intelectual de la época tiene que ser interpretado siempre desde esa determinante perspectiva de hombre de frontera, es decir, ha de tener su explicación en las constantes apologéticas que determinan la obra de Raimundo Lulio en general, y su teología en particular. Estas constantes se reducen a una doble finalidad: de un lado se persigue que el creyente alcance una mayor comprensión y vivencia moral de su fe, mientras la otra se propone proporcionar a ese creyente un instrumento para la acción misionera. El *Ars* de Raimundo Lulio es el medio en que se hallan contenidos los principios que fundamentan y hacen posible esta doble tarea, en tanto que dichos principios coinciden o reflejan exactamente los principios ontológicos universales.

Comienzo, fundamento y razón de todo quehacer luliano es el objetivo misionero, es decir, la conversión del infiel. Un objetivo que está fuera de las coordenadas en que se movían los intelectuales de su tiempo en los centros de cultura de la cristiandad europea. Pero la acción misional, en el caso de Lulio, no sólo se ocupa de los infieles, destinatarios naturales de la acción misional, ni de los medios para realizarla, sino también intensamente del actor, del misionero. Metodológicamente, el misionero es el primer destinatario de la incansable actividad luliana como escritor, y punto de referencia de su pensamiento. Esta prioridad, sin embargo, no sólo obedece a la lógica de los acontecimientos, sino que se convierte en condición de producción del sistema. La labor persuasiva del misionero se fundamenta y se realiza a través de los elementos que constituyen el proceso de formación propio. Los argumentos

que convencieron al propio misionero en su reflexión comparativa con las otras religiones son los mismos argumentos que convencerán al destinatario final. El pensamiento luliano, su *Ars* como instrumento apologético y argumentativo debe considerar y repetir el proceso operado en el mismo sujeto que pretende convencer al infiel o simplemente al artista del Arte luliano. El *Ars* de Lulio no se inscribe en la normal transmisión del saber, sino que se presenta como obra de autor, algo nuevo en la cultura y causa, sin duda, de la profunda incomprensión del sistema. Lulio presenta el *Ars* como punto de llegada de un proceso personal. El calificarla como don divino y la constante referencia autobiográfica explican y definen constitutivamente su estilo y pensamiento. La comprensión intelectual de los artículos de la fe sirve, tanto para describir el punto final del esfuerzo personal del misionero y del artista, como punto final de todo esfuerzo de cara al infiel o al fiel alumno.

Desde su Mallorca natal pensó Lulio, con cierta ingenuidad, que todos los principes y jerarcas de la cristiandad estaban convencidos de la necesidad de convertir a los infieles. Lo único que él veía problemático era convencerlos de la viabilidad de tal tarea. Lulio, temperamento pragmático, bien sabía que sus planes de conversión necesitaban una base económica firme con el fin de financiar la formación de misioneros sabedores de la lengua árabe que habían de comunicarlo a los infieles. El desengaño de Raimundo en este sentido fue enorme. Cuanto más se aleja de Mallorca tanto más recibe el impacto de una cristiandad mirándose a su ombligo. Con la ilusión y optimismo del converso se había hecho una imagen de la cristiandad totalmente falsa. Ese encuentro de Lulio, hombre de frontera, con la cristiandad europea ignorante de sus fronteras está lleno de dramatismo. Lulio llegó pronto a la conclusión que «por culpa de la Iglesia los infieles permanecen en el error» (*propter defectum ecclesiae infideles permanent in errore*)³. Este defecto fundamental de la Iglesia, que se despreocupa de su función primordial, la recuerda Raimundo Lulio

3. Cf. *Liber de consilio* III, 6 (*Raimundi Lulii opera latina*, tom. X, Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 36, p. 197, lin. 436).

constantemente. A esta tarea de concienciar a los cristianos la llama él expresamente: «*Facere conscientiam de errore fidelium*»⁴, que es su principal tarea como abogado procurador de los infieles.

Con el tiempo, se da cuenta de que toda tarea de conversión es ineficaz porque falta el entusiasmo y la voluntad de los cristianos de cara al infiel. Obsesionado por la difusión de su obra, que él continuamente perfeccionaba, se encontró el apoyo de sus correligionarios que lógicamente deberían ayudarle en su empresa. Dispuesto a batirse en la frontera con el infiel se percata Lulio que la fe se ha extendido pero las costumbres se han corrompido. La Iglesia se ha dilatado pero la multitud de los pecados es cada vez mayor. La virtud de la fe y la inteligencia de esa fe está por los suelos. Llegó, pues, a la conclusión que era inútil luchar en el frente infiel cuando la retaguardia seguía inmersa en una indiferencia total hacia ese problema.

Por eso tiene el término «conversión» en Raimundo Lulio una doble cara. De un lado, la aceptación de la fe cristiana por parte del infiel; de otro, la aceptación por parte del cristiano de sus obligaciones frente al infiel. El cristiano, ensimismado en los problemas internos de su entorno social, ha de ampliar su horizonte en función del ideal que aglutinó toda la existencia de Lulio y que formuló con toda claridad en la primera de sus obras, el *Libro del gentil y de los tres sabios*: “E así como habemos un Dios, un creador, un señor, oviesemos una fe, una ley, una secta y una manera de amar e honrar a Dios, e fuésemos amadores e ayudadores los unos de los otros y entre nos no fuese ninguna diferencia e contrariedad de fe nin de costumbres”⁵.

Esta visión utópica de la humanidad es, para Lulio, una realidad alcanzable por la sencilla razón de que tal unidad es lo que Dios quiere. Si no se ha alcanzado y parece tan lejana su consecución, se debe a que aquellos que

4. *Ibidem*, p, 198, lin. 485.

5. Reproducimos aquí el texto del *Libro del gentil* en una versión castellana del siglo XV, inédita, que se encuentra en el manuscrito de la British Library Add. 14041. La cita corresponde al fol. 80r.

tienen en sus manos el llevarla a cabo no quieren poner los medios para realizarla. Todo el pensamiento luliano se explica desde esa experiencia de hombre de frontera en contacto con un cristianismo que no cumple con su función de ser elemento de unidad para toda la humanidad. Lulio exige de los cristianos que vivan conscientes de sus límites, de sus fronteras y que planteen su existencia individual y colectiva de cara a la conversión de todos al único Dios. Han de mirar hacia fuera por encima de los conflictos y pequeñeces de su administración interna.

No es el momento de analizar a fondo todos los aspectos de la alternativa luliana. Sólo importa darse cuenta de que el estudio de Lulio, o de cualquier pensador medieval fuera del recinto escolástico, ha de hacerse desde su circunstancia concreta y no como fuente de posibles relaciones con esta o aquella tendencia escolar. Sólo así se puede captar su originalidad. La consideración de su ideario nos proporcionará una visión de la ciencia y la cultura medievales más compleja, más amplia y más diversificada. Raimundo Lulio, un pensador en la frontera de la cristiandad al margen de las instituciones académicas, es también uno de los pocos pensadores de la península ibérica que ha traspasado las fronteras y ha acaparado la atención de importantes figuras del pensamiento europeo. Por haber asumido conscientemente su experiencia como hombre de frontera, aunque difícil de comprender, estuvo su pensamiento presente en la historia intelectual de Europa desde la Edad Media, pasando por los sueños de una ciencia universal en el Renacimiento, hasta las discusiones sobre el método científico de la primera modernidad. Gracias a su consecuente manera de plantearse la realidad cristiana, para encomiarlo o para censurarlo, pasó Raimundo Lulio por la mente y atrajo la atención de pensadores de signo muy diverso e intenciones dispares. La pacífica figura del laico Raimundo buscó toda su vida la concordia de la cristiandad como punto de partida de la unidad final de la humanidad. Fantástico programa de aquel «*vir phantasticus*» que vivía al margen de la

cristiandad pero más consciente de las verdaderas dimensiones del mundo y el papel del cristianismo dentro de ese mundo.

Recebido em: 20/04/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

LINGUAGEM E CONHECIMENTO NA *SUMA TEOLÓGICA* DE TOMÁS DE AQUINO ¹

SANTOS, Ivanaldo²

Resumo: Esse artigo tem por objetivo realizar uma reflexão sobre a relação entre a linguagem e o conhecimento na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Uma obra carregada de reflexões filosóficas sobre a relação entre a linguagem e o conhecimento. Conclui-se afirmando que, de um lado, na *Suma teológica*, Tomás de Aquino segue os passos de grandes pensadores antigos, especialmente Platão e Aristóteles os quais enfatizaram, que a linguagem liga-se ao problema do conhecimento. Do outro lado, a reflexão sobre a linguagem e o conhecimento não termina em uma pura análise dos jogos e manifestações linguísticas, da forma como é proposto pela filosofia contemporânea. A reflexão do Aquinate desemboca na dimensão ética e transcendental do homem.

Palavras-chave: Linguagem. Conhecimento. *Suma Teológica*. Tomás de Aquino.

LANGUAGE AND KNOWLEDGE IN THOMAS AQUINAS'S SUMMA THEOLOGICA

Abstract: The main aim of this article is to reflect on the relationship between language and knowledge in Thomas Aquinas' *Summa Theologica*. A work full of philosophical reflections on the relationship between language and knowledge. We concludes by arguing that, on one hand, the *Summa Theologica*, Aquinas follows in the footsteps of great ancient thinkers, especially Plato and Aristotle, who emphasized that language is connected to

¹ Inicialmente esse artigo foi apresentado, na forma de comunicação oral, na VI Jornada Tomista de Pernambuco, realizada no período de 04 a 06 e maio de 2011 e promovida conjuntamente pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), pelo Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino e pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Agradeço aos comentários e sugestões realizadas pelos professores: Dr. Marcos Roberto (UFPE) e Dr. Witold Skwara (UFPE).

² Doutor em Estudos da Linguagem, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERN. E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br.

the problem of knowledge. On the other hand, the reflection on language and knowledge does not end in a pure analysis of the games and the linguistic expressions, on the way that it is proposed by contemporary philosophy. Aquinas' reflection leads to the transcendental dimension of man and ethics.

Keywords: Language. Knowledge. *Summa Theologica*. Thomas Aquinas.

Introdução

Como demonstra Coluço (2010, p. 1), na perspectiva tomista, para o homem, por ser naturalmente social, não é suficiente sentir, julgar ou desejar. Ele precisa comunicar as suas impressões e pensamentos aos seus semelhantes e até mesmo com o próprio Deus. A consequência, entre outras, dessa questão é que emerge a problemática da relação entre a linguagem e o conhecimento. De um lado, é preciso conhecer as coisas, os objetos, o próprio ser humano e até mesmo Deus. Do outro lado, é preciso haver algum tipo de estrutura linguística que possibilite, mesmo que de forma precária, o exercício da comunicação do conhecimento. É por causa disso que Tomás de Aquino afirma, na *Suma contra os gentios* (IV, XXI, 4, 3578), que a “linguagem humana se origina daquilo que foi conhecido”.

Apesar de Tomás de Aquino não ser um *filósofo da linguagem* da forma como foi estabelecido pelo século XX, ele realizou uma importante e fundante reflexão sobre a linguagem. Pesquisadores, como, por exemplo, Beuchot (1991), Brasa Díez (1976) e Roig Gironella (1972), demonstraram a profunda reflexão linguística que há na obra do Aquinate. É por causa disso que Coluço (2010, p. 9) afirma que a “linguagem ocupa um lugar central na reflexão desenvolvida por Tomás”.

Devido a grande reflexão que o Aquinate realizou sobre a linguagem ao longo de sua obra é impossível expor, em um breve artigo, toda a dimensão dessa reflexão. É por causa disso que se optou em se realizar um estreitamente metodológico e, com isso, estudar apenas a relação entre a linguagem e o conhecimento na *Suma Teológica* – doravante *ST*, a obra central de Tomás. É

preciso observar, juntamente com Campos (2011, p. 4), que há uma “atenção toda especial à linguagem nos tratados da *Summa Theologiae*”.

Por causa desse estreitamento metodológico não serão abordados temas de suma importância no *corpus* tomista, como, por exemplo, o símbolo, os universais, a analogia e a criação.

Inicialmente é preciso afirmar que Tomás de Aquino, na *Suma teológica*, apresenta um grande domínio da tradição filosófica oriunda dos gregos antigos. Ele discute, hora concorda e hora discorda, com pensadores como Demócrito, Heráclito, Sócrates, Platão, Aristóteles e o matemático Euclides. Trata-se de um raro momento de profundo domínio da tradição filosófica grega. Esse domínio permitiu-o realizar uma acuda reflexão sobre a relação entre a linguagem e o conhecimento.

Feita essa observação inicial é preciso apresentar dois princípios tomistas importantes sobre a questão do conhecimento.

O primeiro princípio é que para Tomás (*ST*, q. 84, a. 3, 3) a alma não conhece as coisas de forma inata, ou seja, apesar da alma ser imortal e poder ter acesso ao mundo espiritual, ela não conhece *a priori* as coisas. A alma só conhece as coisas a partir do momento que mantém contato com elas. Isso acontece porque o “corpo parece, sobretudo, necessário à alma intelectiva para sua operação própria, que é conhecer” (*ST*, q. 85, a. 4, 1) e o “intelecto difere dos sentidos, mas que esses não têm operação própria sem comunicar-se com o corpo” (*ST*, q. 84, a. 6, 1). A relação entre a alma e o corpo acarreta a necessidade de discutir o conhecimento. Se a alma conhece as coisas de forma inata, então o homem conheceria as coisas por antecipação e, por conseguinte, não haveria necessidade de discutir o que se conhece ou deseja conhecer. Sobre essa questão, Coluço (2010, p. 3) afirma que na perspectiva tomista, a linguagem é entendida como sendo um sistema de signos sensíveis pelos quais o homem transmite mensagens de caráter espiritual. Seus elementos, termos de relação e propriedades demonstram que brotam de um ser inteligente e racional, composto de corpo e alma. Por isso, tanto a linguagem como o

conhecimento não são produtos apenas do corpo ou da alma, mas da união de ambos.

O segundo princípio é que para o Aquinate o homem não conhece as coisas da forma como os anjos conhecem. De um lado, o corpo humano é imperfeito, fruto do pecado original, e os corpos angelicais – nesse caso a palavra ‘corpo’ é usada simbolicamente – “estão totalmente completos pela forma”. Do outro lado, o intelecto humano, devido ao mesmo pecado original, é imperfeito, enquanto o dos anjos, por estarem bem mais próximos da divindade, é “naturalmente perfeito” (ST, q. 85, a. 3, 2). Os anjos têm um conhecimento direto e profundamente real das coisas. Isso acontece porque eles estão diante de Deus e, por conseguinte, conhecem as coisas em “Espírito e verdade” (João 4, 24). Já o homem, devido a sua natureza decaída, encontra-se em um estágio inferior de conhecimento. O homem não conhece as coisas de forma verdadeira e isso acarreta uma necessidade de se debater filosoficamente o conhecimento.

É por causa desses dois princípios que Tomás de Aquino se dedica a discutir, entre outras coisas, a questão da linguagem e do conhecimento na *Suma teológica*.

Para o Aquinate (ST, q. 84, a. 4, 3) o homem obrigatoriamente necessita dos sentidos para conhecer. Os sentidos funcionam como uma mediação entre o homem e as coisas. Uma pessoa pode ficar sem um dos sentidos, pode ficar, por exemplo, cega; mesmo assim ela será capaz, por meio dos outros sentidos, de conhecer e identificar as coisas. Do ponto de vista estritamente da natureza humana, uma pessoa sem nenhum sentido é uma pessoa que simplesmente não existe, é um não-ser, uma impossibilidade. É por causa disso que Campos (2011, p. 2) afirma que, na linha de Aristóteles, Tomás de Aquino adere à concepção segundo a qual os sentidos são determinados pela realidade e, ao mesmo tempo, determinantes para a construção do conhecimento referente ao mundo real.

Entretanto, Tomás é enfático ao alertar que “não se deve esperar inteiramente a verdade dos sentidos” (ST, q. 85, a. 6, 1). Isso acontece porque

os sentidos são frágeis, limitados e não captam a essência dos objetos. Os sentidos são meios para se conhecer, mas não são os únicos e mais confiáveis meios. É preciso ir além dos sentidos. É preciso chegar até o intelecto, pois a “ciência encontra-se no intelecto” (ST, q. 85, a. 1, 3).

Para Tomás o *intelecto agente* é o responsável pelo homem conhecer as “espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis” (ST, q. 84, a. 4, 1), o qual “passa da potência ao ato” (ST, q. 84, a. 5, 3). Para ele os sentidos captam apenas coisas isoladas e, muitas vezes, sem aparente conexão. É o intelecto agente que, de um lado, mostra que há uma unidade nos objetos isolados. Por exemplo, existe uma unidade quando se vê ‘cadeiras’ isoladamente. Por isso, é possível dizer que há o objeto *cadeira*. Do outro lado, cabe ao intelecto agente unir os acidentes ao objeto. Por exemplo, a cor ‘verde’ ou ‘amarela’ pode ser acoplada a um objeto do tipo ‘cadeira’ ou ‘mesa’, sem, no entanto, fazer com que esse objeto perca sua essência. Esse é um processo que extrapola os limites dos sentidos.

De acordo com Coluço (2010, p. 2) a categoria teórica de *intelecto agente* é de suma importância em Tomás de Aquino. É uma categoria que apresenta a essência da diferença entre o homem e os outros animais. Para ele, os animais possuem diferenças referentes apenas a sua respectiva espécie e, por isso, estão presos ao instinto. Já o homem, devido ao caráter de “imagem e semelhança” (Gênesis 1, 26) de Deus, é capaz de refletir, de criar e recriar os objetos. Ele é capaz de questionar e de transformar a natureza. No entanto, tudo isso só é possível graças ao intelecto agente, ou seja, a faculdade, que por meio da linguagem, é capaz de interpelar os objetos e o mundo físico e, com isso, construir o conhecimento.

No intelecto agente se encontram duas coisas, sendo elas: “a coisa que se conhece e o ato mesmo de conhecer” (ST, q. 85, a. 2, 2). O ato de conhecer é um ato abstrato realizado pelo intelecto. Não é um ato material ou sensitivo. O conhecer tem início na dimensão material e sensitiva, mas fixa-se no intelecto. Cabe ao intelecto, por meio de uma série de abstrações, presentes apenas na

linguagem, separar, nomear e fazer outras tarefas abstratas, até que por fim há a efetivação do conhecimento. É por isso que, para Tomás de Aquino (*ST*, q. 85, a. 4, 1), o conhecimento produzido pelo intelecto não está ligado diretamente ao tempo. O tempo funciona como um catalisador do conhecimento, mas não exatamente como um elemento de limitação. Por exemplo, um conceito linguístico e epistêmico do tipo ‘cultura’ ou ‘humanidade’ pode ser aplicado em épocas e culturas diferentes. O que vai mudar é o acidente que será incorporado ao conceito linguístico, mas sua essência é a mesma.

Outro ponto importante é que, para o Aquinate (*ST*, q. 85, a. 4, 1), não é possível o homem conhecer o não-ser ou então, do ponto de vista linguístico, falar do não-ser. O homem sempre conhece as coisas dentro do ser. O homem é uma espécie destinada, por Deus, ao ser. Para Tomás de Aquino a pergunta de Shakespeare, ou seja, ser ou não-ser?; só pode ter uma resposta, isto é, o ser. Apenas dentro do ser o homem é capaz, por meio da linguagem, de conhecer as coisas, o mundo físico, a si mesmo e a Deus. Não existe conhecimento linguístico fora do ser.

Para o Aquinate (*ST*, q. 85, a. 5, 1), o intelecto conhece por meio do processo de composição e de divisão do conceito. Esse processo é fundamentalmente linguístico e tem pouca relação com os sentidos. Trata-se de um processo linguístico-conceitual. Além disso, o intelecto (*ST*, q. 85, a. 7, 2) pode conhecer a essência dos objetos e, por isso, é capaz de realizar a separação entre objetos diferentes. Todavia, não se pode imaginar que o intelecto é perfeito e tudo pode conhecer. Para Tomás devido ao “erro dos pecadores” (*ST*, q. 85, a. 6, 3) – fundamentado na máxima de São Paulo pela qual “todos pecaram” (Romanos 5, 12) – o intelecto não pode conhecer tudo e ter todas as respostas. O intelecto é capaz de realizar processos linguístico-conceituais errados e equivocados.

Todavia, apesar dessa limitação no ato linguístico de conhecer, Tomás de Aquino (*ST*, q. 84, a. 5, 1) afirma que é possível, de um lado, se conhecer as coisas por meio de um objeto já conhecido. Ele dá como exemplo o espelho, no qual conhecemos as coisas pela reflexão de outro objeto, ou seja, o espelho.

Assim, por analogia, é possível afirmar que há um conhecimento direto dos objetos por meio de outro objeto. Esse conhecimento é fundamentalmente linguístico, pois o que está em questão não é a relação direta homem-objeto, mas a relação homem-objeto mediada pela linguagem. Do outro lado, tem-se o conhecimento de um objeto por meio de outro objeto. O Aquinate dá como exemplo o sol. O homem não conhece o sol diretamente. Nenhum ser humano jamais, em toda a história universal, esteve no sol. Entretanto, conhece-se o sol por meio de sua luz, brilho, intensidade e outras questões. Conhecemos um objeto de forma indireta, por meio dos seus acidentes. Nisso entra em jogo a dimensão da linguagem. Quem arruma as informações, os acidentes, e conclui que há um objeto de tipo ‘X’, o qual o homem nunca deve acesso direto, mas que existe, é a linguagem.

Em Tomás de Aquino (*ST*, q. 85, a. 1, 1) a linguagem é um dos modos de abstração mais sofisticados que o homem tem acesso – vale salientar que não é discutido, dentro do pensamento do Aquinate, a abstração do ponto de vista lógico. De um lado, a linguagem, enquanto abstração, é capaz de proporcionar a identificação da individualidade dos objetos. Por exemplo, pode-se identificar que uma ‘cadeira’ é diferente de ‘mesa’ e de qualquer outro objeto. Do outro lado, é possível conhecer as peculiaridades, funções e acidentes de um objeto. Com isso, pode-se conhecer tanto a essência do objeto, como sua forma total ou totalizante e também suas diversas partes e acidentes.

Além disso, para o Aquinate (*ST*, q. 85, a. 1, 2) é possível, por meio da linguagem, conhecer a dimensão comum ou plural de um objeto e sua dimensão individual ou singular. Por exemplo, é possível identificar e dizer ‘cadeiras’, ou seja, dimensão comum ou plural, e ‘cadeira’, dimensão individual ou singular.

Esse fato conduz Tomás de Aquino (*ST*, q. 86, a. 1, 2) a afirmar que o intelecto conhece o singular, ou seja, por meio da abstração linguística, o intelecto é capaz de identificar o singular, o particular. É por isso que é

possível afirmar a existência de um objeto singular, como, por exemplo, ‘uma cadeira’, ‘uma mesa’ e outros.

Apesar de toda essa discussão em torno da linguagem e do conhecimento na *Suma teológica*, o Aquinate (*ST*, q. 86, a. 2, 1) coloca um ser que não se pode conhecer efetivamente e do tal quase nada se pode falar. Trata-se de Deus. Para ele o ser humano, devido ao pecado e a fragilidade da vida humana, possui uma “aptidão natural para conhecer as coisas materiais”. Dessa forma, conhecer as coisas espirituais e especialmente a Deus, o ápice da vida espiritual, é muito difícil. De um lado, o homem é um ser voltado para a vida material e corruptível e, do outro lado, Deus é o ser supremo que está fora da realidade. Dessa forma, como então conhecer a Deus? Para o Aquinate é preciso conhecer a Deus por meio dos “efeitos sensíveis” dos objetos e do mundo físico. Conhecemos a Deus por meio da analogia e da comparação. O ser humano olha para os objetos e para o mundo físico e ver as “coisas invisíveis” (Romanos 1, 20) e, por conseguinte, como em um reflexo no espelho, vê a “imagem do Deus invisível” (Colossenses 1, 15). Em Tomás de Aquino a linguagem humana não é capaz de conhecer Deus, em sua múltipla perfeição, mas apenas falar de Deus de forma analógica, comparada e mística. É por esse motivo que Coluço (2010, p. 8) afirma que no Aquinate, Deus se revela pela linguagem universal da criação, obra da sua palavra criadora. Cabe ao homem, por meio da linguagem, desenvolver um conhecimento, compatível com a natureza humana, sobre a divindade.

Todavia, Deus em Tomás de Aquino não é o motor imóvel que aparece em Aristóteles. Pelo contrário, é o ser que é a “causa primeira, um princípio inteligível, responsável pelas espécies inteligíveis das quais participa nosso intelecto” (*ST*, q. 84, a. 4, 1). No Aquinate, Deus é o ser responsável pela criação de todas as coisas, inclusive da linguagem e do conhecimento, e que, ao mesmo tempo, possibilita ao homem exercer o conhecimento. É por isso que, em Tomás de Aquino, Deus é um ser necessário tanto para a manutenção da realidade como também para a investigação filosófica sobre a relação entre a linguagem e o conhecimento. Sobre essa questão Campos (2011, p. 3) ressalta

que em Tomás de Aquino a justificação de que as coisas são passíveis de serem conhecidas e de que as palavras podem exprimir, em certa medida, a realidade das coisas, procede do conceito de criação contida na *Bíblia*, especialmente do *Prólogo do Evangelho de João* e da *Epístola de São Paulo aos Colossenses*.

Essa discussão abre espaço para um tema que não será aprofundado nesse artigo, ou seja, o fato da relação entre a linguagem e o conhecimento possibilitarem um diálogo interior, um diálogo entre a alma com ela mesma. Em Tomás de Aquino a relação entre a linguagem e o conhecimento não tem por meta apenas uma análise dos jogos linguísticos ou das funções práticas da linguagem, da forma como é pensado e estabelecido pela filosofia contemporânea, especialmente a filosofia produzida no século XX. Para ele, essa relação tem que ir além da pura análise das funções e do caráter prática da linguagem. Ela deve chegar ao nível mais profundo, mais íntimo do ser humano. O nível onde o homem se despoja das vaidades e das ambições e, por conseguinte, busca um encontro com si mesmo e com o Criador.

Por causa disso, no Aquinate a relação entre a linguagem e o conhecimento é uma forma de se abrir ao transcendente e, ao mesmo tempo, uma possibilidade do homem refazer sua relação com os objetos e com o mundo físico. Um refazer baseado na ética, na solidariedade e na compaixão.

É nesse sentido que deve ser entendido, entre outras coisas, o clamar linguístico e epistemológico que se encontra na *Liturgia das horas*, quando é afirmado: “Guardemos a palavra, não percamos a palavra” (*Liturgia das horas*, 2000, p. 223). E a respectiva resposta a esse clamor: “Vossa palavra é uma luz para os meus passos, é lâmpada luzente em meu caminho. [...]. Ó Senhor, estou cansado de sofrer; vossa palavra me devolva a minha vida” (*Liturgia das horas*, 2000, p. 1078).

Por fim, é preciso afirmar que, de um lado, na *Suma teológica*, Tomás de Aquino segue os passos de grandes pensadores antigos, especialmente Platão, no *Crátilo* (435c), e Aristóteles, na *Metafísica*, os quais enfatizaram, nessas obras, que a linguagem liga-se ao problema do conhecimento. Fundamentado

por esses e outros pensadores, o Aquinate desenvolve uma reflexão filosófica onde linguagem e conhecimento caminham juntos. Para ele só é possível a construção do conhecimento alicerçado pela linguagem. Do outro lado, a reflexão sobre a linguagem e o conhecimento não termina em uma pura análise dos jogos e manifestações linguísticas, da forma como é proposto pela filosofia contemporânea. A reflexão do Aquinate desemboca na dimensão ética e transcendental do homem. Para ele, não basta pensar e construir o conhecimento mediante a linguagem, é preciso ir além. É preciso pensar sobre o fim último do homem e, por causa disso, a relação com o semelhante e com o mundo físico.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás. **Suma contra os gentios**. II Vol. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996.

_____. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Rio de Janeiro: Globo, 1979.

BEUCHOT, Maurício. Santo Tomás de Aquino: In: **La filosofía del lenguaje en la Edad Media**. 2 ed. México: UNAM, 1991.

BRASA DÍEZ, M. Tomás de Aquino y el análisis lingüística. In: **Studium**, n. 16, 1976.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. A questão da linguagem em Tomás de Aquino. In: **Filosofante**. Disponível em: http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Questao_Linguagem_Tomas_de_Aquino.pdf. Acesso em: 26 abr. 2011.

COLOSSENSES. In: **Bíblia**. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

COLUÇO, Antônio. A linguagem em São Tomás de Aquino. In: **Presbiteros Arautos**. Disponível em: <http://presbiteros.arautos.org/2010/07/31/a-linguagem-em-sao-tomas-de-aquino/>. Acesso em 21 ago. 2010.

GÊNESIS. In: **Bíblia**. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

JOÃO. In: **Bíblia**. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

LITURGIA DAS HORAS. Petrópolis: Vozes, 2000.

PLATÃO. **Crátylo**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1982.

ROIG GIRONELLA, J. La filosofia del lenguaje y la filosofia aristotélica de Tomás de Aquino. In: **Pensamento**, n. 28, 1972.

ROMANOS. In: **Bíblia**. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

Recebido em: 11/04/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

AS PROVAS NAS SIETE PARTIDAS DE AFONSO X: ALGUMAS REFLEXÕES

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da/UFRJ¹
LIMA, Marcelo Pereira de/UFBA²

Resumo: Nosso objetivo é discutir quais sistemas de significação operaram na instituição de provas nos processos de averiguação dos pleitos. O texto está dividido em duas partes. Na primeira, apresentamos as *Siete Partidas*, com destaque para o seu contexto de produção, características internas e transmissão. A segunda centrou-se nos discursos sobre as diferenças sociais e como eles constituem as leis dedicadas às provas jurídicas.

Palavras-chave: Afonso X. Direito Castelhana-Leonês Medieval. Provas Jurídicas.

AS PROOF OF AFONSO X'S SIETE PARTIDAS: SOME REFLECTIONS

Abstract: Our objective is going to discuss which systems of significance operate in the institution of tests in the process of inquiry of legal contests. The text is divided in two part. In the first one we present the *Siete Partidas*, with highlight for his context of production, internal characteristics and transmission. To second we investigate the discuss about the social differences and as they were meanings in the laws dedicated to the legal tests.

Keywords: Alfonso X. Medieval Castilian-Leonese Law. Legal Tests.

Introdução

¹ Professora do Instituto de História da UFRJ, Co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, Pesquisadora do CNPq, Rua Guilherme Veloso, 258, apto. 206. Praça Seca, Rio de Janeiro, RJ, CEP 22733-020.

² Professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Colaborador do Programa de Estudos Medievais da UFRJ e do Translatio Studii da UFF, Rua Miguel Burnier, 185, Bloco A, apto. 211, Barra, Salvador, Bahia, CEP 40140-190.

Neste artigo, apresentamos algumas reflexões sobre a questão das provas em um dos três códigos elaborados na corte de Afonso X, as *Siete Partidas*. Nosso objetivo é discutir quais sistemas de significação operaram na instituição de provas nos processos de averiguação dos pleitos. O texto está dividido em duas partes. Na primeira apresentamos as *Siete Partidas*, com destaque para o seu contexto de produção, características internas e transmissão. A segunda, centrados, sobretudo, na análise da Terceira Partida, Título XIV, investigamos como os discursos sobre as diferenças sociais constituíram as leis dedicadas às provas jurídicas. Destacamos que esta se trata de nossa primeira aproximação ao tema, e mais do que conclusões fechadas, apresentamos nossas primeiras reflexões sobre a questão das provas nas Partidas. Sublinhamos que as considerações aqui apresentadas vinculam-se ao projeto *A legislação real castelhana no século XIII e os discursos sobre os corpos e sobre a diferença sexual*, desenvolvido junto ao Programa de Estudos Medievais e Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ e registrado no Sigma-UFRJ e no CNPq.

As *Siete Partidas*

Retomando legislações europeias e peninsulares anteriores, sem deixar de alterá-las e adaptá-las, o governo afonsino produziu três obras jurídicas com o objetivo de unificar e renovar o direito castelhano-leonês, sob o almejado monopólio do poder monárquico, diante de um reino fracionado por diversas tradições jurídicas.

A despeito das controvérsias sobre as peculiaridades e relações entre essas fontes (GARCÍA-GALLO, 1951-1952, p. 345-528; IGLESIA FERREIRÓS, 1985, p. 95-149; IGLESIA FERREIRÓS, 1986, p. 275-599; ARCILLA BERNAL, 1999, p. 66), vamos traçar algumas considerações sobre o contexto de elaboração e as características das *Siete Partidas*.

Esse esforço legislativo fez parte de um processo maior de ‘castelhanização’ de obras e saberes jurídicos, iniciado por Fernando III com a tradução do *Liber Iudiciorum* para *Fuero Juzgo*, e continuado no governo de Afonso X, que também procurou ‘tornar’ as obras jurídicas tradicionais “de latín en romance” (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1998, p. 26). Mas o uso do castelhano foi além de sua função meramente referencial, comunicativa e informativa. A opção do governo afonsino pelo castelhano como língua administrativa foi um ato sociocultural e político-institucional com diversas implicações, já que se desejava que os códigos fossem conhecidos e aplicados por todo o reino, no qual havia uma pluralidade de relações de poder.

Se analisarmos os objetivos gerais das obras legislativas, a questão da afirmação do poder legislativo do rei, a unidade jurídica e a renovação do direito não aparecem desatadas do projeto de concentração de poder da realeza e nem subtraem completamente as contradições geradas pela disputa pelo poder e a articulação com uma multiplicidade de instâncias sociopolíticas e institucionais do período. Portanto, não podemos desvincular a obra jurídica afonsina dos diferentes processos de (re) elaboração, de vigência oficial e de eficácia temporal dos códigos legislativos.

Um primeiro passo no sentido de organizar um sistema jurídico para todo o reino foi dado quando o governo afonsino continuou o labor do reinado anterior ao conceder o *Fuero Juzgo* para as regiões meridionais.

Para alcançar as almejadas unidade jurídica e renovação do direito, articuladas às reivindicações em prol do monopólio legislativo assumidas pelo rei, o segundo passo mais sistemático, que podemos considerar como um esforço efetivamente afonsino, foi a elaboração de um novo texto legislativo: o *Especulo*. Denominado também de *Fuero del Libro*, *Libro del Fuero* ou *Libro del espejo de derecho*, foi dado para as regiões de Castela e Estremadura.

O terceiro passo no sentido de construir uma legislação mais de acordo com as necessidades locais foi a confecção do *Fuero Real*. Segundo Manuel González Jiménez, “el *Fuero Real*, inicialmente concebido como *fuero*

municipal de las ciudades de Castilla la Vieja, se extendió progresivamente por la Extremadura, la Transierra y reino de Toledo, hasta penetrar en Andalucía y Murcia” (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1998, p. 93-94). Voltado para regular uma numerosa gama de atividades da vida social, de forma muito mais sintética e prática do que o *Especulo*, já que estava adaptado para servir especialmente às municipalidades, o *Fuero Real* tratou de uma série de temas, tais como casamento, herança, comércio, heresia, etc.

Logo após a redação do *Especulo* e paralelamente ao processo de concessão do *Fuero Real* às diversas cidades, o governo afonsino iniciou o terceiro intento de codificação, as *Siete Partidas*, sobre a qual nos deteremos neste trabalho. Este código foi transmitido por oitenta e um manuscritos, que apresentam divergências entre si, e por diversas edições impressas, a primeira datada de 1491 (PÉREZ LÓPEZ, 1996, p. 235). Vale destacar que ainda não existe uma edição crítica da obra elaborada a partir do cotejo entre os diversos manuscritos preservados. Portanto, há muitas edições que publicam o texto na sua totalidade, algumas das sete seções ou, ainda, só fragmentos (títulos), pautando-se em um pequeno grupo de manuscritos. Vale destacar que algumas destas edições carecem de rigor crítico (CRADDOCK, 1986).

Segundo Jerry Craddock, a obra legislativa que conhecemos hoje como *Partidas* passou por quatro redações distintas. Na primeira, o código foi denominado de *Livro del Fuero de las Leyes* e foi elaborado entre 1256 e 1265, com características similares ao que conhecemos hoje como Primeira Partida. Com o título de *Livro de las Leyes*, a segunda redação da obra já apresentava a divisão em sete seções anunciada pelo Prólogo e provavelmente foi posterior ao ano de 1272. A terceira redação, também mantendo o título de *Livro de las Leyes*, tem um *terminus post quem* do ano de 1272, apresentando uma complexa e profunda refundição dos quatro primeiros títulos da Primeira Partida. Por fim, a quarta e última redação das *Partidas* refere-se ao chamado *Setenario*, sendo uma espécie de refundição das leis da Primeira Partida e

provavelmente datada de antes da morte de Afonso X, em 1284 (CRADDOCK, 2001; CRADDOCK, 1986, p.441-446)³.

As *Siete Partidas*, em sua versão final, contêm um prólogo e sete partes, divididas em 182 títulos, que, por sua vez, contêm diversas leis. A obra reúne, no total, 2.802 leis. Elas foram compostas por um conjunto de romanistas, canonistas e juristas do direito hispânico, que se apropriaram amplamente não só de obras jurídicas, mas também textos de caráter filosófico, moral, literário, etc (BOSSINI, 1984, p. 50).

Embora ainda não se tenha um inventário exaustivo das fontes escritas (re) apropriadas pelas *Partidas*, já que ainda não há uma edição crítica da totalidade dos manuscritos existentes, a historiografia tem destacado pontualmente algumas delas: textos do direito romano pós-clássico (*Corpus Iuris Civilis* de Justiniano), obras do direito canônico (Decretais de Gregório IX, obras de decretistas e decretalistas,⁴ materiais filosóficos e médicos (Aristóteles, Séneca, Boécio e Hipócrates), textos patrísticos (Isidoro de Sevilha, Agostinho e Jerônimo), a Bíblia, livros contemporâneos ao governo de Afonso X, como os de Jacobo de las Leyes e os de Fernando Martínez de Zamora, e, por fim, os *fueros* locais castelhanos.

Apropriando-se de referências textuais de numerosas procedências, esse código, além dos objetivos normativos, buscava reunir uma diversidade de conhecimentos disponíveis, servindo como uma espécie de compêndio de saberes enciclopédicos, ou dicionarizados, com propósito didático-propagandístico.

³ Em função dos limites desse artigo, não tratamos do *Setenario*. Essa documentação constitui um código legislativo, cujas características e paternidade institucional ainda são debatidas. Há algumas discordâncias quanto às conclusões feitas a partir da comparação entre essa fonte e a Primeira Partida. Existem autores que tratam a primeira documentação como sendo um produto da chancelaria de Fernando III, pai de Afonso X, e outros que defendem a paternidade de autoria institucional do *Setenario* para o governo afonsino.

⁴ Há diferenças entre os termos decretistas e decretalistas no medievo. O primeiro se refere aos comentadores do *Decretum* de Graciano. Já os segundos, àqueles dedicados às glosas das decretais pontifícias.

Embora não haja impermeabilidade temática entre as seções, houve uma tentativa de integrar e harmonizar uma série de assuntos por cada Partida. A Primeira trata das questões relacionadas aos assuntos religioso-eclesiásticos e teológicos. A Segunda versa sobre os assuntos ligados ao rei e ao governo do reino. A Terceira incumbe-se das normas relacionadas à administração da justiça e dos pleitos. A Quarta discute sobre o matrimônio e temas afins. A Quinta discorre sobre as compras, vendas, empréstimos, trocas e acordos. Na Sexta, trata-se das questões ligadas aos testamentos e heranças. Por último, a Sétima Partida está inteiramente dedicada a legislar mais detidamente sobre as punições.

Os projetos normativos sintetizados nas *Partidas* podem ser compreendidos a partir de pelo menos três dimensões interligadas: como doutrina legal ('ciência' ou meta-saber jurídico), como linguagem comunicativo-pedagógica e como normas regulamentadoras de condutas sociais. Contudo, ainda que proveniente do *scriptorium* afonsino, as *Partidas* careceram, durante algum tempo, de força jurídica oficial, o que as tornava uma obra relativamente 'aberta' e sujeita a muito mais adições, supressões, modificações, interpolações, etc. do que os outros textos normativos. É preciso levar tudo isso em conta ao analisarmos o programa afonsino de unidade jurídica, já que, mesmo que os códigos coincidam em conteúdo e organização, podem, eventualmente, dependendo da versão, conter diferenças significativas, condizentes a épocas extemporâneas ao governo de Afonso X.

A obra ganhou vigência legal quando as Cortes do governo de Afonso XI, bisneto de Afonso X, em 1348, aprovaram o *Ordenamiento de Leyes de Alcalá de Henares*. A partir deste momento, os juristas começaram a recorrer com mais frequência a elas, em detrimento dos demais códigos difundidos ou organizados no governo afonsino, o *Fuero Juzgo*, o *Espéculo* e o *Fuero Real*. Isso significa dizer que os juristas não citavam mais, por exemplo, os textos latinos, como o *Codex* e o *Digesto*, do direito pós-clássico de Justiniano, já que havia um código em castelhano portador de legitimidade e autoridade

monárquicas. Assim, não é casual que a maior parte das cópias deste código é posteriores a 1348, momento a partir do qual houve um esforço mais sistemático para tentar fixar um texto oficial das *Partidas* (PÉREZ LÓPEZ, 1996, p. 235-258).

A historiografia tem demonstrado que esse processo de compilação e codificação legislativa afonsina esteve relacionado a aspectos específicos do período. O projeto imperial (o chamado ‘fecho del Imperio’), as disputas com outros reinos, os conflitos com diversas instâncias de poder seculares ou eclesiásticas, os projetos de conquista da regiões do norte da África, a revolta dos ‘mudéjare’, a necessidade de aplicar e renovar o sistema de cobrança de impostos, as disputas sucessórias, etc. Embora nem sempre seja possível estabelecer relações, termo a termo, com esses elementos históricos (sendo ainda motivos de debate), podemos dizer que os três códigos (quatro, se levarmos em conta o *Setenario*; ou cinco, se considerarmos o *Fuero Juzgo*, que foi traduzido no reinado de Fernando III, mas continuou a ser difundido por Afonso) não eram simplesmente eventos pontuais e isolados, mas, mesmo sendo obras relativamente independentes, fizeram parte de um processo de adequação e reconstituição contínua dos esforços de unificação jurídica e renovação do direito sob o monopólio direto ou indireto da monarquia, para além do governo de Afonso X.

Enfim, como resultado de ‘autorias institucionais’, os três códigos fazem parte de um labor de codificação mais amplo que afetou os processos de criação, fixação e conhecimento do direito na Europa medieval do século XIII. Em função disso, eles serviram também ao conjunto de poderes. Sem dúvida, o direito, e uma das suas faces, a produção legislativa, possuía um papel instrumental para as numerosas formas de governos e, por isso, estava a serviço das autoridades. Porém, ele também era uma instância da vida cultural que mediava, ideal e/ou efetivamente, numerosas relações sociais, econômicas, religiosas, políticas, institucionais etc., marcadas pela circulação do poder. Ou seja, se, por um lado, a produção jurídica afonsina foi parte de um processo de

renovação da organização dos saberes jurídicos vigentes em meados do século XIII, por outro, não se pode perder de vista que ela buscava a afirmação do poder real frente ao conjunto das demandas sociopolíticas e jurídico-institucionais internas e exógenas à corte afonsina.

Das provas

A Terceira Partida “fabla de la Justicia, e como se ha de fazer ordenadamente en

cada Logar, por palabra de juyzio, e por obra de fecho, para desembargar los Pleytos” (Terceira Partida, prólogo). É nesta Partida, nos Títulos de XIV a XVIII, que o tema ‘prouas’ é abordado de forma sistemática. Vários aspectos da questão são tratados nestas seções, desde a definição do que é prova, passando pelos prazos para a sua apresentação, a identificação de quem teria o poder para recebê-las, até a descrição do tipo de escritura que era considerada como tal. Outras leis presentes nas *Siete Partidas* também ajudam na compreensão do que era considerado como prova nos pleitos judiciais.

No Título XIV, Lei I, define prova como algo bem diferente das provas materiais no sentido contemporâneo do termo: “Prueua es aueriguamiento que se faze en juyzio, en razon de alguna cosa que es dubdosa”. Ou seja, a prova é o levantamento de diversas informações, que é feito de forma institucional – em juízo-, a fim de sanar uma questão sobre a qual há dúvidas. Verificamos, logo na definição do termo, a preocupação da lei em criar normas que se sobreponham aos interesses pessoais, procurando englobá-las e ordená-las.

As provas, portanto, implicavam em um amplo espectro de ‘aueriguamientos’ capazes de esclarecer alguma situação duvidosa a fim de se chegar a ‘verdad’ das circunstâncias transgressivas, como também para alcançar uma espécie de geografia interna dos desejos humanos ou das motivações (in)voluntárias das pessoas, isto é, “para poder prouar los omes sus intenciones” (Terceira Partida, Título XIV, Lei VIII). Estas compunham o

processo jurídico e deveriam ser feitas ante o juiz: “averiguamiento de prueba, de qual natura quier que sea, deue ser fecho, e mostrado al Judgador ante quien es el pleyto, e non a la parte contra quien la aduze” (Terceira Partida, Título XIV, Lei VII).

Essas ‘averiguações’ poderiam ser feitas por meio de declarações ou esclarecimentos orais dados pelos acusadores e acusados, em alguns casos a partir das perguntas feitas pelo juiz; das juras, sobre as quais trataremos adiante; dos depoimentos de testemunhas; dos registros escritos (privilégios, ‘cartas derechoeras’, ‘cartas valederas’, ‘cartas fechas por mano de Escrivano publico’, ‘escritura publica’ etc.), dos indícios manifestos (‘señales manifestas’), de suspeitas preexistentes e da identificação da ‘fama’ das pessoas implicadas nos processos (Terceira Partida, Título IV, Lei XI). Com o propósito de legitimar as compilações feitas pelas autoridades competentes, os juristas afonsinos ainda incluíram as próprias leis e ‘fueros’ locais como ‘provas’ válidas para resolver as contendas sociais, desde que o princípio da territorialidade das leis fosse respeitado.⁵

A partir de todos estes elementos, o Juiz faria a sentença. Neste sentido, é possível considerar que tais ‘prouas’ funcionavam como uma espécie de fontes do direito, ou seja, um conjunto de elementos a partir dos quais o Juiz iria chegar a uma decisão. A seguir, vamos traçar reflexões sobre alguns aspectos presentes na lei referentes às averiguações de provas.

Segundo a Terceira Partida, Título XIV, Lei I, caberia ao demandador, ou seja, o acusador, a prova. Quando esta não era apresentada, o demandado ficaria livre. Entretanto, a lei prevê situações específicas em que o demandado é que deve apresentar provas (Título XIV, Leis II, III, IV, V e V). Apresentamos a seguir duas situações entre os casos considerados de exceção.

⁵ As Partidas são um exemplo de afirmação da territorialidade das leis. Ou seja, enquanto no período romano-visigótico as leis tendiam a ser formuladas como expressões étnicas, políticas e jurídicas de cada tradição germânica, este código procurava enfatizar uma noção de normas jurídicas aplicada a um reino entendido como conjunto de súditos de um território submetido ao monarca e suas instituições. Cf. Terceira Partida, Título XIV, Leis VIII e XV.

A Lei II estabelece que quando o marido de uma mulher morresse e fossem achados com ela dinheiros e roupas, se os herdeiros exigissem estes bens, não bastaria que a mulher declarasse que eram seus. Ela deveria provar que aqueles objetos não eram do esposo. Neste caso, caberia à acusada provar a sua causa, não aos acusadores.

A Lei VI institui que quando alguém afirmasse que pagou algo a outrem por engano, caberia a esta pessoa provar. Contudo, se o pagador fosse “Cavallero que biva en seruicio del Rey, o de otro grand Señor, trabajandose en fecho de armas, o de Caualleria; o ome simple labrador de tierra, que biua fuera en Aldea, e non es sabidor de Fuero; o moço menor de catorce años, o muger” não teria que provar que pagou, mas aquele que foi acusado de ter recebido erroneamente o pagamento deveria fazer as averiguações.

É interessante perceber as assimetrias sociais presentes nestes casos. Se, no primeiro, caberia à mulher sob suspeita provar que os bens eram dela⁶, na situação seguinte, diversos grupos, com distintos *status* social, etário e sexo, também teriam um tratamento particular. Vemos aqui a ação dos saberes sobre a diferença social. A esposa, provavelmente por ser vista como mais fraca e incapaz, tem a posse dos bens contestada. Esta mesma razão pode explicar a inclusão das mulheres no segundo grupo que recebe tratamento especial, ao lado dos meninos até 14 anos e do lavrador simples que não conhece a lei: a incapacidade jurídica. Certamente a razão para inclusão dos cavaleiros e senhores neste mesmo grupo têm outras razões: são concessões de privilégios feitos aos que servem ou lutam ao lado do rei.

Apesar de admitir os ‘rieptos’, ou seja, as disputas armadas para resolver contendas, a legislação deslegitima o uso das justas militares, a chamada “lid de Caualleros o de Peones”, para servir como prova e alcançar a ‘verdade’ das transgressões sociais (Terceira Partida, Título XIV, Lei IX). Estes recursos não só eram considerados pouco ortodoxos para os critérios afonsinos de separação

⁶ A lei não menciona a situação contrária, ou seja, de maridos acusados de reterem bens de sua esposa falecida.

entre a ‘verdad’ e a ‘mentira’, como também representavam uma forma reprovável de interferência no plano e julgamento divinos. Percebemos, aqui, um passo no processo da constituição das verdades jurídicas, não mais pautadas em ordálios e disputas pessoais, mas em processos jurídicos institucionais.

O Título XIV apresenta outros casos específicos relacionados às provas, nos quais é possível verificar uma espécie de conflito de declarações que, como já ressaltado, era uma das provas aceitas em juízo. Neste sentido, a Lei IX trata de “como la muger que dixere que non era preñada de su marido, mas de otri, que por tales palabras non nace mala sospecha a la creatura que tiene e el vientre, por que le puede empecer”. Ou seja, se uma mulher, por raiva do marido, declarar que seu filho não é do esposo, testemunhos de pessoas vizinhas poderiam impedir que o filho fosse deserdado. Também neste caso verificamos que a lei busca proteger juridicamente o mais fraco, a criança, que, se considerada ilegítima, perderia a herança paterna.

Quanto à jura, uma das provas previstas na lei, segundo a Lei I do Título XI da Terceira Partida, consiste em um “aueriguamiento que se faze, nombrando a Dios, o a alguna otra cosa santa, sobre lo fue alguno afirma, que es assi, o lo niega. E podemos aun dezir en otra manera, que jura es afirmamiento de la verdad”. A jura era, portanto, uma afirmativa considerada verdade por fundamentar-se em Deus ou algo considerado santo. Entretanto, este juramento deveria seguir uma pauta teológico-religiosa, que incluía orientações para afastar quaisquer confusões entre a fé oficial e outras práticas mágico-religiosas. Assim, o texto desta lei lista que coisas santas são reconhecidas como tal:

Dios primeramente; e de si por Santa Maria su Madre, o por alguno de los Santos, e esto por razon de la santidad que recibieron de Dios; o por los Euangelios, en que se cuentan las palabras, e los fechos de Dios; o por la Cruz en que fue el puesto; o por el Altar, porque es consagrado, e consagran en el al Cuerpo de nuestro Señor Jesu

Christo; e otrosi por la Iglesia, porque alaban y a Dios, e lo adoran (Terceira Partida, Título XI, Lei I).

A despeito do claro caráter religioso da jura, não nos parece, no entanto, que as *Partidas* tenham limitado o juramento a um procedimento teológico-religioso e eclesiástico. Neste sentido, a Terceira Partida, Título XI, Lei XXIII prevê o ‘juramento de calúnia’, uma espécie de ‘jura de premia’, isto é, um juramento não voluntário em que tanto os demandadores como os demandados deveriam prometer dizer a verdade diante dos ‘judgadores’. Como aponta o texto, esse ritual judicial também era chamado de ‘juramentum calumniae’ ou de ‘jura de manquadra’. Esta última expressão é explicada pelas próprias *Partidas*: “porque ha en ella cinco cosas, que deue jurar tambien el, demandador, como el demandado. Ca bien assi como la mano que es quadrada, e acabada, ha en si cinco dedos; otrosi esta jura es complida, quando las partes juran estas cinco cosas” (Terceira Partida, Título XI, Lei XXIII). Os cinco aspectos de um bom juramento, segundo a lei, eram: jurar sem malícia; responder ao juiz sem mentir; não suborná-lo; não usar falsa prova na forma de ‘falsa carta’ ou ‘falso testigo’ e, por último, não reivindicar prazos maliciosamente para escapar da acusação.

A lei deixa claro o alcance jurisdicional desse ritual, realizado, sobretudo, para as disputas por propriedades móveis ou imóveis, questões de dívida ou litígios correlacionados à ‘justiça de sangue’, isto é, pleitos que envolviam punições mortais (Terceira Partida, Título XI, Lei XXIII). Mas mesmo sendo um procedimento secular, o ‘juramento de calúnia’ também não prescindia dos aspectos religiosos. Por exemplo, a Lei XXIV, da Terceira Partida, Título XI, aponta que esse juramento deveria ser executado com as mãos sobre a Bíblia e pessoalmente pelas ‘principales personas’ envolvidas.

Mas aqui também há exceções, explicadas pelos processos de diferenciação social, pois uma pessoa do “Concejo de Ciddad, o Villa, o Obispo, o Cabildo de alguna Eglesia, o Prior, o Abad de algun Monasterio, o Maestre, o Conuento de algunas Orden” poderia enviar “personeros” e dada a

dignidade considerada superior do bispo e de outras autoridades, religiosas ou não, estes não precisariam jurar com as mãos sobre a Bíblia (Terceira Partida, Título XI, Lei XXIV).

O juramento era visto a um só tempo como meio eficaz pelo qual se poderia obter a ‘verdade’ do que se afirmava ou negava, como também valia em si mesmo como prova dela. Mas, como já assinalado, não se tratava de qualquer ‘jura’, pois esta deveria se associar à ortodoxia oficial, o que, paradoxalmente, dava garantias sobrenaturais à dita verdade proferida no juramento.

A prova também poderia ser obtida pelos testemunhos, como já assinalado. E neste aspecto, gostaríamos de destacar um único ponto: a participação de mulheres como testemunhas. A legislação afonsina previa amplas restrições jurídicas para o acesso feminino à condição de testemunha. Contudo, isso não impediu que alguns tipos de mulheres, consideradas moralmente idôneas, fossem admitidas para testemunhar em casos relacionados às próprias mulheres, “que dizem que es corrompida, o de muger que dezian que fincaba preñada de su marido”. Nestes casos, poderiam ser inocentadas “por vista de mugeres de buena fama” (Terceira Partida, Título XIV, Lei VIII).

Certamente os juristas afonsinos tinham em mente a associação entre a mulher e o conhecimento do plano doméstico e do corpo feminino alheio para servirem como testemunhas para as averiguações. Assim, não é improvável que este conhecimento, supostamente inacessível ao juiz, tenha sido cogitado em virtude dos saberes médicos das mulheres sobre o corpo feminino, úteis em casos de identificação de lesões corporais e de sinais de gravidez. Não se trata, portanto, somente de um tabu do acesso ao corpo feminino que não deveria/poderia ser visto pelo juiz, mas do reconhecimento de um saber associado às mulheres sobre outros corpos femininos.

Este argumento se sustenta ainda mais quando comparamos essa norma com as prescrições gerais sobre as lesões corporais que gerassem desonra. Estas foram consideradas de uma forma especial, priorizando a avaliação direta

do olhar do juiz, sem que as testemunhas fossem descartadas totalmente (Terceira Partida, Título XIV, Lei XIII). Provavelmente, esse método indiciário de olhar para medir a gravidade de um dano corporal não foi cogitado para ser aplicado ao corpo feminino em casos de violação ou filiação duvidosa porque para decifrar tais sinais era necessário um olhar considerado especializado: o da mulher.

Apesar das exceções e concessões feitas ao feminino, parece-nos válida a conjectura de que as mulheres, em geral, foram consideradas um sujeito passivo ou incompleto em termos jurídicos para servirem sistematicamente como testemunhas na maioria dos pleitos.

Considerações finais

As provas, tal como previsto nas *Siete Partidas*, eram um elemento fundamental nos pleitos jurídicos. Com o objetivo de encontrar a ‘verdade’ das ações transgressivas e, como assinalamos antes, ‘para poder prouar los omes sus intenciones’, eram feitas averiguações diversas, reunindo, com variações e exceções, dependendo do caso, testemunhos, declarações, juramentos, escritos, etc.

Sem dúvida, marcado pelas tradições romano-canônicas, os juristas afonsinos valorizaram igualmente as declarações de testemunhas, os escritos, e os juramentos baseados em rituais e em crenças teológico-religiosas.

Contudo, o que fica mais patente nesta legislação é a falta de igualdade perante a lei. As diferenças diversas – de sexo, idade, ocupação, *status* sócio-político e eclesiástico, etc. - tiveram um papel importante nesse processo de institucionalização da busca jurídica pela ‘verdade’. Assim, como apontado acima, uma mulher era chamada a apresentar provas, ainda que demandada, se estivesse na posse de bens após a morte do seu marido; um rapaz de 14 anos é visto como incapaz juridicamente, e mesmo sendo demandador, não teria que provar que pagou algo por engano, mas sim o demandado; um bispo, ao ser

testemunha, ao jurar, não era necessário usar a Bíblia; em questões relacionadas às mulheres, as que eram consideradas ‘buenas’ poderiam ser testemunhas.

Ainda que os códigos elaborados no governo afonsino, tal como as Partidas, possam ser considerados esforços para instituir leis gerais para todo o reino, tais leis não objetivavam a isonomia. O principal objetivo era criar leis que, no jogo político e de poder do reino castelhano-leonês baixo-medieval, pudessem garantir a institucionalização dos processos jurídicos, com o rei e suas instituições ocupando os papéis centrais de mediadores.

REFERÊNCIAS

ALFONSO X. **Las Siete Partidas de Don Alfonso X**. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844.

ARCILLA BERNAL, J-S. La obra legislativa de Alfonso X el Sabio. História de uma polémica. In: MONTROYA MARTÍNEZ, J. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. **El scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las “Cantigas de Santa María”**. Madrid: Editorial Complutense, 1991, p. 17-81.

BOSSINI, F.R. *Primeira Partida (MS.HC.397/573)*. **Hispanic Society of América**. Granada: Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1984.

CRADDOCK, J. El Setenario, última e inconclusa refundición afonsina de la Primera Partida. **Anuario de Historia del Derecho Español**, Madrid, n. 56, p. 441-466, 1986.

_____. **The legislative works of Alfonso el sábio**. London: Grant & Cutler, 1986.

_____. The Partidas: bibliographical notes. In: SCOTT, S.P.; BURNS, R.I. **Las Siete Partidas. The Medieval Church. The world of Clerics and Laymen**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. p. 41-48.

GARCÍA GALLO, A. El libro de las leyes de Alfonso el Sabio. Del Especulo a las Partidas. **Anuario de Historia del Derecho Espanhol**, Madrid, n. 21-22, p. 345-528, 1951-1952.

_____. La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis. **Anuario de Historia del Derecho Espanhol**, Madrid, n. 54, p. 97-161, 1984.

_____. Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X. **Anuario de Historia del Derecho Espanhol**, Madrid, n. 46, p. 509-570, 1976.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. **Crónica de Alfonso X**. Murcia: Edición del la Real Academia Alfonso X, 1998.

IGLESIA FERREIRÓS, A. Alfonso X el Sabio y su obra legislativa: algunas reflexiones. **Anuario de Historia del Derecho Español**, Madrid, n. 50, p. 445-465, 1980.

_____. Alfonso X, su labor legislativa y los historiadores. **Historia Instituciones Documentos**, Sevilla, n. 9, p. 9-112, 1982.

_____. Cuestiones alfonsinas. **Anuario de Historia del Derecho Español**, Madrid, n. 55, p. 95-149, 1985.

_____. Fuero Real y Especulo. **Anuario de Historia del Derecho Español**, Madrid, n. 52, p. 111-191, 1982.

_____. La labor legislativa de Alfonso X el Sabio. In: PÉREZ MARTÍN, Antonio (Ed.). España y Europa: un pasado jurídico común. Simposio Internacional del Instituto de Derecho Común, 1, Murcia, 26-28 de marzo de 1985. **Actas...** Murcia: Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, 1986. p. 275-599.

PÉREZ LÓPEZ, J.L. Las Siete Partidas según el código de los Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid. Dicenda. **Cuadernos de Filología Hispánica**, Madrid, n. 14, p. 235-258, 1996.

Recebido em: 20/04/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

O DIABO NA VITA SANCTI FRUTUOSI

SILVA, Leila Rodrigues da¹
OLIVEIRA, Alex da Silveira de²

Resumo: Neste trabalho, que se vincula ao projeto *Aspectos das relações de poder na Vita Sancti Aemiliani, na Vita Sancti Fructuosi e na autobiografia de Valério del Bierzo: cristianização e reorganização eclesiástica no reino visigodo do século VII*, dedicaremos-nos à análise da *Vita Sancti Fructuosi*, vida de santo produzida no noroeste hispânico, entre os anos de 670 e 680. Na referida narrativa são descritos episódios vividos por Frutuoso, personagem histórico, que fora monge, bispo de Dume e arcebispo de Braga. Caracterizado na *Vita Sancti Fructuosi* especialmente pela sua determinação no sentido de fundar mosteiros, Frutuoso, como santo, enfrenta uma série de dificuldades para garantir o sucesso do seu projeto de expansão monástica. Figura freqüente na literatura hagiográfica, ao diabo é atribuída parte das vicissitudes que precisam ser superadas. Dessa forma, aqui nos interessa analisar em que medida esta personalidade se relaciona aos empecilhos experimentados pelo santo.

Palavras-chave: Frutuoso de Braga. Hagiografia. Diabo.

THE DEVIL IN THE VITA SANCTI FRUTUOSI

Abstract: In this work, which is linked to the project *Aspects of power relations in the Vita Sancti Aemiliani, in Vita Sancti Fructuosi* and in the autobiography of Valerio del Bierzo: ecclesiastical christianization and reorganization in the seventh century in the Visigothic kingdom, we will analyse *Vita Sancti Fructuosi*, a saint's life produced in the Northwest Hispanic, among the years 670 and 680. In that narrative episodes experienced by Fructuosus are described, a historical personality, who was a monk, Bishop of Dume and Archbishop of Braga. He is characterized in *Vita Sancti Fructuosi*

¹ Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, professora de História Medieval da Universidade Federal do Rio de Janeiro e co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais – UFRJ.

² Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

especially for his determination to establish monasteries, Fructuosus, as a saint, faces a number of difficulties to ensure the success of his project of monastic expansion. The devil is always present in hagiographic literature, and it is attributed to him part of the vicissitudes that have to be overcome. So here we are interested in examining how the obstacles experienced by the saint are related to the devil.

Keywords: Fructuosus of Braga. Hagiography. Devil.

Introdução

Este artigo vincula-se ao projeto *Aspectos das relações de poder na Vita Sancti Aemiliani, na Vita Sancti Fructuosi e na autobiografia de Valério del Bierzo: cristianização e reorganização eclesiástica no reino visigodo do século VII*, financiado pelo CNPq. A tal pesquisa, desenvolvida no âmbito do Programa de Estudos Medievais e do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, associam-se alunos de graduação, pós-graduação e egressos que privilegiam nos seus estudos textos hagiográficos.

Neste trabalho nos dedicaremos à análise da *Vita Sancti Fructuosi*, vida de santo produzida no noroeste hispânico, entre os anos de 670 e 680. Na referida narrativa são descritos episódios vividos por Frutuoso, personagem histórico, que fora monge, bispo de Dume e arcebispo de Braga. Caracterizado na *Vita Sancti Fructuosi* especialmente pela sua determinação no sentido de fundar mosteiros, Frutuoso, como santo, enfrenta uma série de dificuldades para garantir o sucesso do seu projeto de expansão monástica. Figura frequente na literatura hagiográfica, ao diabo é atribuída parte das vicissitudes que precisam ser superadas. Dessa forma, aqui nos interessa analisar em que medida esta personalidade se relaciona aos empecilhos experimentados pelo santo.

A narrativa hagiográfica, Frutuoso e a *Vita Sancti Fructuosi*

As vidas de santos estão compreendidas em um conjunto de textos identificados como hagiográficos. Em linhas gerais, tais relatos se caracterizam pelo tom edificante e moralizante, com ênfase no comportamento exemplar do hagiografado.

Ao abordarem o tema, alguns autores (LE GOFF, 1985, p. 25; GOULLET, 2004, p. 17-18; VAUCHEZ, 1989, p. 211-230; BOESCH GAJANO, 2003, p. 506-520) apontam para o fato de que determinados tópicos são frequentemente registrados nas vidas dos santos. Desse modo, sublinham, entre outros, as referências à precocidade intelectual, ao enfrentamento do demônio, ao acometimento de injustiças, à realização de curas, à multiplicação de alimentos, à libertação de presos, à ocorrência de premonições, ao convívio com a tensão entre eremitismo e inserção no mundo e ao aviso acerca da proximidade da própria morte.

Estes textos, muito apreciados durante a Idade Média, a despeito de reproduzirem vários lugares-comuns, via de regra, dialogam com o seu contexto de produção. Tal possibilidade torna a sua análise fundamental à melhor compreensão da conjuntura na qual se inserem, já que podem fornecer indícios acerca das relações ali estabelecidas. A perspectiva de que os santos são, como lembra Peter Brown (1971, p. 81), produtos das sociedades em que surgem, embasa, assim, a certeza de que, no caso da *Vita Sancti Fructuosi*, dentre as questões debatidas no meio eclesiástico, estava a preocupação com a promoção da atividade monástica.

Os dados biográficos de Frutuoso procedem de um conjunto restrito de documentos, composto fundamentalmente pela sua hagiografia, sobretudo no que diz respeito aos primeiros anos da sua vida, pelas atas do X Concílio de Toledo (VIVES, 1963, p. 319), ao qual esteve presente, e pela correspondência que produziu (EPISTOLÁRIO, 1975, p. 163-167; GARCIA; MORENO, 1999, p. 52).

Frutuoso nasceu na região do Bierzo e viveu entre os anos de 610 e 665. A sua família integrava a nobreza visigoda e provavelmente se vinculava ao

grupo do monarca Sisenando (631-636) (GARCIA; MORENO, 1974, p. 88). Após a morte dos pais, assumiu a vida religiosa ingressando na escola episcopal de Conâncio, por volta dos vinte anos de idade (DÍAZ Y DÍAZ, 1967, p.216). Em 656, foi consagrado arcebispo de Braga e, pouco antes, tornara-se bispo de Dume. A sua atividade eclesiástica foi bastante intensa, tendo se destacado pela fundação de vários cenóbios e pela redação de uma regra monástica e um conjunto normatizador, uma espécie de regra para os abades, para a comunidade de mosteiros que esteve sob a sua jurisdição episcopal.

É possível que Frutuoso tenha atuado como representante do seu grupo nobiliárquico em conflitos que marcaram os reinados de Chindasvinto (642-653) e Recesvinto (653-672). Pode-se, assim, estimar que a sua elevação ao episcopado bracarense se relacionasse a tal papel. As poucas evidências documentais, entretanto, não nos permitem avançar na análise desta e de outras possibilidades concernentes à sua atuação na conjuntura política visigoda.

Se a escassez de detalhes sobre a trajetória histórica de Frutuoso pode dificultar estudos conclusivos acerca da sua inserção nas relações de poder do reino, não representa maiores problemas ao nosso propósito neste trabalho, visto que não pretendemos reconstituir sua biografia. Focaremos, como já anunciamos, nossas reflexões nas referências ao diabo e a Frutuoso na *Vita Sancti Fructuosi*.

A Vita Sancti Fructuosi

No que tange à redação da VF, durante muito tempo se acreditou que Valério do Bierzo seria o seu autor. Isto pelo fato de ter sido encontrado entre os escritos valerianos um manuscrito da *Vita* (DÍAZ Y DÍAZ, 2006, p 137-139).¹ Entretanto, com a tradução da VSF realizada pelo filólogo Díaz y Díaz

3 A compilação hagiográfica de Valério reúne mais de cinquenta obras, entre as quais estão: *Vita Germani*; *Vita Martini*; *Diaologi Sulpicii Seueri*; *Espitola Gregorii Turonensis de uita Martini*; *Vita s. Brici episcopi*; *Vita Ambrosii*; *Vita Augustini*; *Vita s. Pocomii*; *Vita s. Malchi*;

(1974),² verificou-se que a autoria desta obra deve ser reconhecida como anônima. Assim, a versão atual seria resultado de interpolações e fusões ao longo do século VII (CODONER, 1987, p. 183-190)³.

Vários manuscritos da VSF foram preservados, sendo o mais antigo o T, concluído em 902 e identificado, como a maioria deles, com a compilação hagiográfica realizada, no século VII, por Valério de Bierzo. Entre os séculos X-XIII, foram produzidas pelo menos mais sete cópias, indicando uma razoável circulação deste material (DÍAZ Y DÍAZ, 1974, p. 32-63).

O texto está dividido em vinte capítulos. O primeiro esboça uma visão geral do legado *frutuosiano* para o monacato ibérico. O segundo trata da fase inicial de Frutuoso na vida religiosa; nele consta também, a primeira intervenção miraculosa a favor do santo. Nos capítulos que se seguem, em consonância com um dos muitos *topoi* hagiográficos, o santo experimenta o conflito entre o seu desejo de viver no isolamento e a importância da vida comunitária. Assim, constata-se a preocupação aparentemente contraditória do hagiógrafo que, por um lado, exalta o modo de vida religiosa eremítico, lembrando para tal a predileção de Frutuoso por este estilo de vida, e, por outro, associa o santo à fundação de mosteiros.

Escrita provavelmente para os monges da região, é possível que a promoção da atividade monástica tenha se constituído como principal motivação do autor. O santo, portanto, é destacado na medida em que se dedica impetuosamente à fundação de cenóbios.

Vejamos duas oportunidades em que o hagiógrafo se refere à questão:

[...] distribuyó entre las iglesias, sus libertos y los pobres todo lo capital de su espléndido patrimonio; y después dirigió-se al desierto, donde fundó numerosos monasterios en los que consagró al Señor muchas

Vitas patrum emeretensium; Espistola Egerie laude e a Vita s. Fructosi. DÍAZ Y DÍAZ, 2006, p. 137-139.

⁴ Daqui por diante utilizaremos nas referências à *Vita Sancti Fructuosi* suas iniciais: VSF.

5 Ainda que a obra em questão tenha resultado de interpolações, ao longo do texto nos referimos ao autor/hagiógrafo no singular por reconhecer, como faz o editor da publicação que utilizamos, sua relativa uniformidade. DÍAZ Y DÍAZ, 2006.

almas de monges por su buena norma de vida y su santa disciplina (VSF, c. 8, p. 93).

[...] fue ordenado por designio divino obispo en la sede metropolitana. Pois bien alcanzado tan alto honor, no abandonó su antigo género de vida [...] gastó el restante tiempo de su vida en la distribución de limosnas y en la edificación de monasterios (VSF, c. 18, p. 113).

Assim, dos vinte capítulos que compõem a VSF, apenas sete (VSF, c. 5; c. 9; c. 10; c. 11; c. 12; c.13, e c. 17) não se voltam explicitamente a demonstrar o empenho frutuosiano neste propósito. Na mesma linha, constata-se a importância conferida aos milagres presentes na obra associados à preocupação de que a sua vocação pudesse ser preservada (VSF, c.3; c.7; c.14 e c.15). Em suma, podemos afirmar que o santo se constitui como tal pela sua ação expansionista no que tange à frente monástica.

Desse modo, uma espécie de saga heróica é delineada e nesta o santo enfrenta uma série de desafios para no final conseguir organizar uma ampla cadeia de mosteiros, que compreende fundações de norte a sul da Península Ibérica: a trajetória do santo se inicia no Bierzo e chega a Sevilha. Em todos estes lugares perambulou, praticou o eremitismo e criou cenóbios.

Ao destacar a extensão fundadora de Frutuoso, as dificuldades de locomoção próprias da época, a escassez de recursos materiais e os obstáculos impostos pelo diabo, o autor salienta o auxílio divino ao *vir sanctus*, como prova da adesão de Deus aos seus projetos.

O diabo na *Vita Sancti Fructuosi*

Um elemento central da religião cristã é a sua mensagem salvífica. A vida terrestre do cristão é tipicamente um caminho de passagem (ZIERER, 2002); é parca e, por isso mesmo, deve ser renunciada frente à proposta de eternidade que aguarda no pós morte. Este pensamento esteve arraigado no ideário medieval e a ele se vinculava a perspectiva de que a existência humana

terrestre, longe de ser calma e tranqüila, assumia a dimensão de um campo de batalhas, no qual o cristão se mantinha em luta constante contra o Mal.

Ampliando a escala de análise pela qual se observa o horizonte de lutas, o combate cristão frente ao Mal se inspira em uma peleja de proporções bem maiores: a de Deus contra o diabo. A terra seria o local intermediário frente ao qual se inscreveria os caminhos antagônicos de cada um deles. Ao identificar-se com os atributos da santidade, o santo, aliado de Deus e executor privilegiado dos seus desígnios, passava a alvo principal da ação do diabo.

De um modo geral, na literatura cristã o objetivo maior do diabo é levar o homem ao pecado. Se o santo é o seu opositor, a tarefa se torna mais difícil (BASCHET, 2002, p. 324), contudo, fundamental, já que o pretendido é destacar o prestígio do aliado de Deus. Logo, o diabo ocupa no plano literário o papel do “antagonista”. É, pois, as suas maldades e artimanhas que permitem ao outro expressar-se heroicamente. Como salienta Valcárcel (2003, p. 135-136), cabe ao diabo indicar ao santo o caminho da santidade. Sendo a vontade do diabo, “comandada inteiramente pelo desejo de fazer mal” (KOCHAKIWICZ, 1987, p. 243), constata-se que nas hagiografias tal vontade não se volta a apenas ‘fazer o mal’ ou ‘fazer um mal qualquer’, direciona-se à corrupção do santo, que, por definição, é o intermediário entre o céu e a terra (VAUCHEZ, 1989, p. 212), portanto, representante do Bem.

A figura do diabo encarna sempre características próprias do contexto específico no qual é pensado. No período visigodo não foi diferente. Ao conceber o diabo como agente do Mal que procurava desviar os virtuosos do reto caminho, o hagiógrafo associa este caminho ao envolvimento com a instituição eclesiástica. Na sequência, no seu entorno, estabelece na narrativa um ambiente marcado, dentre outras características, pelas relações de poder constituídas no reino e por um cenário geográfico inóspito. Assim, em mais de uma oportunidade, são realçadas figuras como o monarca e alguns dos integrantes da nobreza e lembrados aspectos da paisagem árida e montanhosa

do noroeste, bem como das condições climáticas e da rede hidrográfica peninsular.

Ainda que tenha assumido uma importante função na narrativa, o diabo não recebe na VSF o mesmo papel que ocupara em textos hagiográficos da Antiguidade.⁴ De qualquer modo, em momentos diferenciados nos quais Frutuoso se deparou com situações difíceis, foi sobre os ombros do diabo que recaiu o ônus da culpa. Há, portanto, uma associação clara entre as ações do inimigo⁵ e os infortúnios vividos pelo santo.

Ao nos dedicarmos ao estudo da VSF, percebemos que o número de referências ao diabo é quantitativamente razoável, ainda que, como mencionado anteriormente, a perspectiva do hagiógrafo não tenha lhe garantido centralidade indiscutível na narrativa. Assim, são verificadas dez aparições em seis capítulos⁶, dos vinte que compõem o texto.

Na construção do santo, o autor sublinha onze circunstâncias em que ações miraculosas são creditadas a Frutuoso ou observa-se a ação da divindade a seu favor⁷. Em cinco destas situações⁸, o hagiografado desponta usando os seus *santos poderes* para reverter o quadro prejudicial que o diabo tentara, sem sucesso, infringir-lhe, e em uma exibe a sua capacidade de derrotar o inimigo mesmo após a sua morte, já que o faz do próprio túmulo.

Segundo permitem supor os dados levantados na análise da VSF, Frutuoso empregara mais de cinquenta por cento dos seus atos miraculosos no combate ao diabo. Observamos tal situação, especialmente, no que tange a

⁶ Das vidas de santos escritas no período, a *Vita Antoni* é indubitavelmente um dos mais importantes exemplos, tendo servido de modelo para grande parte da literatura hagiográfica. Em tal escrito a presença do demônio é tema recorrente. Cf.: VITA S. ANTONI, 1891, p. 569-632.

⁷ No texto, o diabo aparece classificado com diversos adjetivos: cão, cão sarnento, velho inimigo, iníquo, rival dos santos e adversário.

⁸ C. 3, p. 85 (duas vezes); c. 7, p. 91 (duas vezes); c. 10, p. 97; c. 11, p. 99 (três vezes); c. 15, p. 109; c. 20, p. 117.

⁹ Cf.: VSF, c.2, p. 83; c.3, p.85; c.5, p. 87; c.7, p. 91; c. 10, p. 97; c. 11, p. 101; c. 12, p. 101; c. 13, p. 103; c. 14, p. 105; c. 17, p. 113; c. 20, p. 117.

¹⁰ Trata-se dos episódios narrado em, VSF, c.3, p.85; c. 7, p. 91; c. 10, p. 97; c.11, p. 101; c. 15, p. 109.

projetos de fundação de casas monásticas ou à preservação das construções já existentes. Ou seja, o diabo atua, sobretudo, dificultando a maior vocação do santo, que, como já mencionamos, fora ressaltada pelo autor em mais de uma oportunidade.

É justamente quando se dedica a realizar o que mais marca o seu perfil que o santo se depara com as artimanhas do diabo. Em outras palavras, se o santo manifesta intenção de dar forma a mais uma casa cenobítica, o diabo não tarda a criar-lhe empecilhos. Ao superar estes embaraços, Frutuoso evidencia não apenas uma inequívoca superioridade no plano do maravilhoso⁹, mas ao reafirmar-se ante o seu inimigo, impõe-se também como autoridade legitimada pela própria divindade junto aos leigos.

A primeira situação presente no texto, e sobre a qual nos debruçamos, reproduz justamente os mecanismos de oposição descritos acima. Trata-se da disputa entre Frutuoso e o seu cunhado, Visenando. O santo empenhara a sua herança patrimonial na fundação do mosteiro de Compludo, entretanto, o diabo teria inspirado a Visenando para que este aplicasse um golpe crucial no propósito de expansão monástica frutuosiense, ou seja, reivindicasse o direito a parte dos bens doados ao mosteiro.

O motivo apresentado pelo parente de Frutuoso – que em posse dos recursos financiaria uma campanha militar –, longe de ser tratado como uma petição justa, foi caracterizado pelo hagiógrafo como pretexto diabólico visando interromper o trabalho iniciado em Compludo. Após lembrar que a santidade é sempre perseguida pela inveja do inimigo que luta contra a sua bondade, a determinação do santo em se manter no seu empreendimento fundador foi ilustrada pelo autor com menções aos seus jejuns e preces. Tamanho empenho foi logo recompensado e a vitória de Frutuoso anunciada. O pleiteante, a despeito de ter apresentado a sua demanda ao rei, nada conseguiu. O apoio divino ao santo, plenamente concedido, assumiu inclusive um viés duro e vingativo. Assim, de acordo com a narrativa, em atendimento às

¹¹ Conceito empregado nos termos definidos por Le Goff (1985, p. 25).

súplicas de Frutuoso, não teria tardado até que o adversário fosse castigado e morto. (VF, c. 3, p. 85).

Quatro capítulos à frente, a VSF apresenta nova aparição do diabo no percalço de Frutuoso, a fim de obstaculizar o seu intento construtivo. Desta vez, após iniciar os trabalhos em uma ilha, onde necessitava se ocupar regularmente durante certo tempo para criar as condições à fundação de um mosteiro, o santo precisou enfrentar as artimanhas do adversário para conseguir voltar ao continente. Os marinheiros responsáveis por prender o barco que Frutuoso usara para chegar ao local da futura construção teriam realizado tal tarefa de modo negligente. Desse modo, após se soltar, a embarcação desaparecera na ressaca provocada pelo inimigo. (VSF, c. 7, p. 91).

Diante da impossibilidade de retorno imediato da comitiva frutuosiana ao continente, reincide no texto a denúncia de conspiração do Mal com o intento de inviabilizar a execução do projeto de construção monástica. Cabe-nos destacar que, a despeito da menção à conduta desatenta por parte dos marinheiros, o aperto pelo qual todos passaram foi assinalado exclusivamente como decorrência da intervenção diabólica. A ela foram atribuídas a ressaca do mar e o afastamento do barco. Na continuidade do relato, mais uma vez, as dificuldades foram ampliadas para que, na mesma proporção, o hagiógrafo pudesse elevar o santo. Assim, Frutuoso, alheio às ondas, teria se lançado ao mar e resgatado a embarcação.

No terceiro caso, uma jovem, chamada Benedicta, prometida em casamento a um membro da guarda real, desejou esquivar-se do enlace matrimonial. Para tal, teria fugido e pedido proteção a Frutuoso. Este, tendo verificado o desejo revelado por Benedicta de viver a vida monástica, construiu-lhe uma casa onde, a então monja, pode viver e com o seu exemplo atrair muitas outras mulheres à vida religiosa. Entretanto, motivado pelo “pérvido rancor do inimigo” (VSF, c. 15, p. 109), o homem para o qual Benedicta fora prometida dirigiu ao rei uma petição requerendo o seu direito ao casamento. A intervenção divina mais uma vez se manifestou e, ao contrário do

que desejava o noivo, o juiz não tem o acento nomeado pelo rei para dirimir a causa, após observar a conduta da monja diante do ocorrido, aconselhou o pleiteante a desistir do seu intuito e procurar outra esposa. (VSF, c. 15, p. 111).

Neste episódio o hagiógrafo não apenas exibiu a influência de Frutuoso, que como protetor de Benedicta garantiu-lhe a liberdade, mas aproveitou a oportunidade e reforçou o viés abrangente com o qual buscava caracterizar a atividade monástica. Assim, além das diversas abadias masculinas inauguradas pela atuação do seu hagiografado, ampliou o horizonte de tal dedicação religiosa, ao projetar sobre o mundo feminino, a necessidade da prática cenobítica. O diabo neste episódio apareceu cativando o coração do noivo para que este desejasse reaver o casamento e, desta forma, interrompesse a vida de dedicação contemplativa para a qual Benedicta se voltara.

Nas três aparições do diabo, anteriormente analisadas, a saber, na disputa com Visenando, na ocultação do barco e na proteção à Benedicta, a intenção do Mal, segundo o hagiógrafo, fora prejudicar o andamento de dois mosteiros frutuosianos já em funcionamento e outro em vias de construção. Observa-se, portanto, que, ao se empenhar em ofuscar o santo, o propósito do diabo não se limitaria a tal. Na verdade, a sua ação ao atingir o protegido da divindade, se bem sucedida, desdobrar-se-ia em prejuízos à própria instituição eclesiástica, uma vez que restringiria a sua capacidade de expansão.

Em outros três pontos, localizamos referências à figura ao diabo. Entretanto, os motivos destas incidências não se vinculam diretamente à construção de cenóbios. De qualquer modo, como as anteriores, serviram ao reforço da santidade, já que as vitórias obtidas mantinham o *status* de protegido de Deus usufruído pelo santo.

O primeiro de tais episódios abordou a relação que se estabeleceu entre o santo e um pequeno animal. Frutuoso, que havia salvado um cervo da perseguição de caçadores, desde então, desfrutava da sua companhia. O animal trocara, inclusive, o seu *habitat* natural, selvagem, pelo mosteiro. Apesar de raramente se separarem, a inspiração do diabo teria, segundo o hagiógrafo,

motivado um jovem, na ausência de Frutuoso, a atacar e matar com os seus cães o pobre animal. (VSF, c. 10, p. 97). Imediatamente, o agressor teria sido acometido por grave febre. A VSF afirma que o jovem pediu ao santo que rogasse a Deus por ele – como se se arrependesse da maldade cometida com o animal e reconhecesse que o padecimento que atravessava decorria de tal ato. Mais uma vez, a bondade e superioridade de Frutuoso se sobressaíram e o jovem foi perdoado e curado.

O segundo caso foi protagonizado por um aldeão. Frutuoso encontrava-se à caminho de Mérida quando, como de costume, teria se afastado um pouco do grupo que o acompanhava para orar. Motivado pelo diabo, um habitante local teria confundido o santo com um escravo fugitivo. Apesar das explicações fornecidas por Frutuoso, o homem visivelmente perturbado estaria decidido a espancá-lo. Reconhecendo a natureza de tamanha fúria como de inspiração diabólica, Frutuoso teria, na sua própria defesa, feito o sinal da cruz. Tal ato promovera uma imediata mudança na postura do aldeão, que rastejando aos pés do santo conseguiu que este lhe concedesse o perdão e a tranquilidade (VSF, c. 11, p. 99-101).

A terceira e última situação na qual a VSF fez referência ao diabo, diz respeito aos milagres realizados após a morte de Frutuoso. O texto afirma que a proximidade do seu túmulo não apenas curaria doentes, mas promoveria também a expulsão dos demônios. O hagiógrafo ressalta assim que nem mesmo a morte teria interrompido a capacidade do santo de enfrentar e vencer o diabo.

A esta altura de nossa análise cabe traçar algumas considerações a respeito, não da presença de diabo, mas sim do mecanismo inverso, ou seja, da sua ausência. Tal circunstância verificou-se em três episódios distintos nos quais Frutuoso enfrentou obstáculos. O primeiro caso ocorrera quando o santo, ainda jovem, tivera os seus objetos retirados do aposento que ocuparia após a posse de uma igreja. Um dos administradores do local, ignorando a vontade de Frutuoso, resolvera acomodar-se no espaço preparado para o santo. Durante a

noite, sem que qualquer luminária tivesse permanecido acesa, o local teria se incendiado indicando, assim, segundo a narrativa, que Deus ficara enfurecido com o usurpador. (VSF, c. 2, p. 83).

Neste trecho, em momento algum o hagiógrafo – como fora o seu costume em outras situações -, fez referência à instigação do diabo sobre aqueles que se levantaram contra o santo. O texto afirma que a culpa pelo dolo promovido a Frutuoso seria do próprio responsável pela indevida ocupação do aposento.

Em outra passagem, quando Frutuoso atravessava da Lusitânia à Bética, o jovem que prosseguia a cavalo com os seus códices, ao tentar atravessar um rio descuidou-se e caiu nele com todo o material que transportava. Ao relatar o ocorrido a Frutuoso, este teria pedido que se retirasse os livros da bolsa e lhe mostrasse. Para surpresa de todos, os códices estariam intactos, sem nenhuma marca de água. (VSF, c. 12, p. 101).

Por fim, ao desejar viajar ao Oriente, sem que outros tomassem conhecimento, o santo organizou detalhes da empreitada, mas não conseguiu realizá-la. Um discípulo teria divulgado a informação ao rei que, ao tomar conhecimento, impediu a viagem. Para tal chamou Frutuoso à sua presença e o conservou sob custódia (VSF, c. 17, p. 113). Ainda que tenha demonstrado a sua santidade ao abrir as portas e os cadeados que deveriam mantê-lo, Frutuoso precisou refazer os seus planos e permaneceu na Galiza.

Ao verificarmos a ausência de menções ao diabo nos três relatos anteriormente citados, constatamos não ser apenas dele a responsabilidade de todas as mazelas sofridas pelo santo. Como anunciamos no início do texto, o diabo não ocupa papel central na narrativa. Ou seja, não seria possível conciliar o seu suposto protagonismo com a presença em apenas seis dos vinte capítulos que compõem o documento. Se considerarmos, entretanto, que destes seis capítulos, três se referem às artimanhas do inimigo para impedir o santo de realizar a sua principal função, qual seja, a promoção da atividade monástica, devemos admitir que o papel conferido ao inimigo não foi desprezível.

Conclusão

A VSF dedicou grande importância aos episódios nos quais relatou a condição sobrenatural do seu hagiografado. Nem todos os suplícios vividos pelo santo, entretanto, encontraram no diabo o seu mentor. A VSF apresentou circunstâncias nas quais as dificuldades enfrentadas pelo protagonista também decorreram de outras motivações. De qualquer modo, sendo Frutuoso caracterizado como santo na medida em que, sobretudo, promoveu a atividade monástica, as ações do diabo assumiram na narrativa a condição fundamental para que a sua santidade se constituísse plenamente.

Neste sentido, recaiu em grande medida sobre a figura do diabo o ônus das mazelas que o santo tivera que superar. A ocorrência do inimigo conjecturando artimanhas vis se fez sentir com maior impacto quando o enredo apontava para o desejo de Frutuoso construir ou garantir o funcionamento de mais um cenóbio. Neste aspecto, o diabo foi tido como o grande vilão que desejava impedir o progresso da fé cristã nos seus moldes regulares – senão da própria organização eclesiástica. Esse postulado mantém relação direta com a imagem de *uir sanctus* construída sobre Frutuoso; sendo, nesta empreitada, o seu principal milagre o elevado número de mosteiros que organizou.

REFERÊNCIAS

Documentos medievais impressos:

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

EPISTOLARIO DE SAN BRAULIO. Introducción, edición crítica y traducción Luis Riesco Terrero. Sevilla: Católica Española, 1975.

FRUTUOSO. Letter of Fructuosus to king Receswinth and his bishops on behalf of the guilty who have been held in prison since the time of Chintila. In: **Iberian Fathers: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga**. Washington: The Catholic University of American Press, 1969. p. 210-212.

LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA. Estudio y edición crítica de Manuel C. Díaz Y Díaz. Braga: [s.n.], 1974.

VITA S. ANTONI. Translation H. Ellershaw. In: ROBERTSON, A (Ed.). **Select writings and letters of Athanasius, bishop of Alexandria**. New York, Christian Literature, 1891. v. 4, (Early Christian literature, The Nicene and Post-Nicene Fathers), p. 569-632.

VALERIO DEL BIERZO. **Su persona. Su obra**. Ed. Manuel C Díaz Y Díaz. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.

Bibliografia de apoio:

BASCHET, Jérôme. O Diabo. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP. EDUSC; São Paulo, SP. Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 319-331.

BOESCH GAJANO, Sofia. Uso y Abuso de los milagros en la cultura de la alta edad media. In: LITTLE, L. K et ROSENWEIN, B.H. (Ed.). **La Edad Media a debate**. Madrid: Akal, 2003, p. 506-520.

BROWN, P. R. L. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. **The Journal of Roman Studies**, v. 61, p. 80-101, 1971.

CODOÑER, C. Sobre la *Vita Fructuosi*. In: ALBERTO DE CUENCA et al (Coord.) Athlon. **Satura gramática in honores Francisci R. Adrados**. Madrid: Gredos, 1987. p. 183-190.

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

GARCIA MORENO, Luis A. **Prosopografía del reino visigodo de Toledo**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.

_____. Disenso religioso y hegemonía política. **Cuadernos Ilu**, n. 2, p.47-63, 1999.

GOULLET, Monique. Introduction: saints et hagiographie. In: WAGNER, Anne. **Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut moyen Âge**. Paris: Bréal, 2004. p. 8-22.

KOCHAKOWICZ, Leszek. Diabo. In: **Enciclopédia Einaudi**. Mythos/Logos, Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. 1987. v.12. p. 243-265.

LE GOFF, Jacques. O maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 19-37.

STUDER, B. Demônios. In: BERARDINO, Angelo Di. (Org.) **Dicionário patrístico e de Antigüidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, Paulus, 2002. p. 388-391.

VALCÁRCEL, V. Los Demonios en la hagiografia latina hispana: Algunas calas. **Cuadernos del CEMYR**, La Laguna, n. 11, p. 133 - 156, 2003.

VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo. Edusc, 2002. 2V. v.2. p.197-212.

_____. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Muso Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).

ZIERER, Adriana. “Paraíso *versus* Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII)”. In: FIDORA, Alexander y PARDO PASTOR, Jordi (coord.). **Mirabilia 2. Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística**. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num2/tundalo.html>, acessado em 09/04/2011.

Recebido em: 22/04/2011.

Aceito em: 29/07/2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

O LIVRO DA ORDEM DE CAVALARIA, DE RAMON LLULL: UMA PROPOSTA PEDAGÓGICA DE SOCIEDADE NA IDADE MÉDIA

ZIERER, Adriana Maria de Souza¹

Resumo: Este trabalho pretende apresentar o *Livro da Ordem de Cavalaria* (1279-1283), de Ramon Llull como um manual pedagógico não somente para a nobreza, mas também direcionado ao reordenamento de toda a sociedade medieval. Neste manuscrito, Llull propõe uma reformulação da cavalaria voltando-a aos ideais cristãos através do que pode ser caracterizado como o modelo do *cavaleiro cristão*. Este modelo significa a retomada dos preceitos cristãos aplicados à cavalaria e convergia com a imagem dos romances em prosa do século XIII, que também apontavam para este tipo de cavaleiro. O filósofo catalão criticava as atitudes negativas praticadas pelos maus cavaleiros, as quais colocavam em risco a própria sociedade, como os roubos, crimes e guerras privadas. Sua proposta de cavalaria pressupõe a manutenção da hierarquia social (só os nobres podem ser cavaleiros), a aproximação entre nobreza e Igreja, e a busca do equilíbrio e da felicidade na terra através do uso da razão e do entendimento, buscando as virtudes e combatendo os vícios. A obra, além de retratar o modelo do cavaleiro ideal e temente a Deus, também o apresenta como responsável por conduzir a sociedade à salvação.

Palavras-chave: Ramon Llull. Cavaleiro Cristão. Manual Pedagógico. Educação Medieval.

THE ORDER BOOK OF HORSES, RAMON LLULL: A PROPOSAL FOR EDUCATIONAL SOCIETY IN THE MIDDLE AGES

Abstract: This work intends to present the *Book of Order of Chivalry* (1279-1283), by Ramon Llull as a teaching manual not only for the nobility, but also directed to the reorganization of the entire medieval society. In this manuscript, Llull proposes an overhaul of the cavalry returning it to Christian ideals through what can be characterized as the model of the Christian knight. This

¹ Professora Adjunta da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

model means the resumption of the Christian precepts applied to the Chivalry and converged with the image of the prose romances of the thirteenth century, which also pointed to this type of knight. The Catalan philosopher criticized the negative attitudes practiced by evil knights, which endangered the society itself, such as theft, war crimes and private wars. His proposal cavalry assumes the maintenance of social hierarchy (only noble knights can be), the approach between nobility and the Church, and the pursuit of balance and happiness on earth through the use of reason and understanding, seeking the virtues and fighting the vices. The work, in addition to portraying the model of the ideal knight and devout, it also presents him as responsible for leading society to salvation.

Keywords: Ramon Llull. Christian Knight. Teaching Manual. Medieval Education.

Introdução

Antes da explicação sobre o *Livro da Ordem de Cavalaria*, de Ramon Llull é importante avaliar o significado da instituição cavalaria na Idade Média Central (séculos XI-XIII), momento em que foi escrita esta obra, e como era estruturada a sociedade medieval neste período. A cavalaria é aqui entendida como instituição relacionada à nobreza. A palavra cavaleiro vem do termo latino *miles*, utilizado a partir do ano 1000 nas línguas vulgares para distinguir uma nova categoria social do resto dos homens, o *chevalier*, *Ritter* ou *knight* (DUBY, 1997, p. 229-233). Nesta época o cavaleiro é o detentor dos instrumentos necessários para vencer o combate, graças à superioridade do cavalo, da armadura e das armas.

Ele chega esta condição através de um rito, a sagração (*adoubement*), momento no qual após ter atingido sua educação militar e através de uma cerimônia, ascendia a posição de defensor da paz. Na França este grupo rapidamente se tornou hereditário ao receber feudos em troca dos serviços prestados, ocorrendo ali uma fusão entre cavalaria e nobreza (DUBY, 1997, p. 229-233). Esta fusão ocorreu também em outras regiões da Europa.

A sociedade medieval é entendida em sua época como uma sociedade desigual, desigualdade vista como o desejo de Deus na terra, o qual teria, segundo a teoria da trifuncionalidade social (divisão social em *bellatores*, *oratores* e *laboratores*) repartido harmoniosamente a sociedade entre os que oram (clero), os que guerreiam (nobres) e os que trabalham (camponeses), garantindo estes últimos o sustento de toda a sociedade (DUBY, 1982). Qualquer quebra nessa maneira de ver o mundo é vista como uma ameaça ao cristianismo e à ordem social vigente.

Um segundo ponto é refletir sobre a trajetória do autor, isto é, quem foi Ramon Llull e porque ele estava preocupado com o retorno da cavalaria aos ideais cristãos, com uma reforma da instituição cavalaria e sua associação ao cristianismo.

O filósofo possuía origem nobre. Seu pai auxiliou o rei Jaime I, de Aragão, a expulsar os muçulmanos da ilha de Maiorca e ali obteve vários territórios. Llull foi amigo pessoal do príncipe e futuro rei Jaime II, de quem foi senescal. Nos primeiros anos de sua vida, procurou seguir o modelo de cavaleiro vigente no seu tempo, o do cavaleiro cortês, aquele que aparece nos romances em verso de Chrétien de Troyes, apresentando como características a força, bravura e participação nos divertimentos de seu tempo.

Aos trinta anos, quando já era casado e tinha dois filhos e enquanto compunha uma canção para outra dama, conforme sua autobiografia, a *Vida Coetânea*, teve uma revelação que mudou inteiramente o rumo de sua vida. Viu por cinco vezes consecutivas durante vários dias a imagem de Cristo crucificado. A partir desta visão, vendeu seus bens, deixando parte dos rendimentos à mulher e filhos e passou a dedicar-se ao objetivo principal de sua existência: a conversão dos muçulmanos e sofrer o martírio. Começou então a aprender o árabe e realizou uma vasta produção em catalão, latim e árabe com quase trezentas obras, visando realizar a tarefa de conversão. Para isso utilizava-se da razão e do debate e foi algumas vezes aos domínios muçulmanos com o propósito da conversão, chegando mesmo a ser apedrejado.

Devido a sua postura de busca do entendimento entre as diferentes religiões, Llull pode ser considerado um precursor do diálogo inter-religioso, pelo qual através de disputas filosóficas pretendia converter muçulmanos e judeus ao cristianismo. Apesar de sua admiração pelas ordens mendicantes, como principalmente os franciscanos, Llull agiu como pregador laico e pensador independente, pois não possuía formação universitária. Era bem relacionado com pessoas influentes de seu tempo e esteve em contato com papas e reis.

Aos quarenta anos quando estava no monte Randa, teve uma iluminação na qual Deus enviou que pregasse a Arte e fizesse o melhor livro do mundo, visando a conversão dos infieis. O autor morreu aos oitenta e quatro anos e foi enterrado na Igreja de S. Francisco, em Maiorca.

O Livro da Ordem de Cavalaria é um manual didático-pedagógico com o objetivo de instruir os cavaleiros e voltar aos tempos áureos da cavalaria, nos quais a instituição estava associada aos ideais cristãos, como por ocasião das Cruzadas, em fins do século XI. Este modelo visa a contrapor o modelo do cavaleiro cortês desenvolvido no século XII nas obras literárias, conforme será explicado adiante.

Modelos de Cavaleiro Medieval

A sociedade medieval, tal como outras sociedades históricas, não era homogênea. Neste sentido é que no século XII surge o modelo do cavaleiro cortês como uma resposta da nobreza ao início da centralização régia e como forma de reafirmação do seu modo de vida, centrado na posse de senhorios, no controle de seus dependentes e nas atividades voltadas à prática da arte da guerra (caça, torneios, investidas militares).

A partir do século XI cada vez mais surge a ideia da cavalaria, um grupo que se dedica as atividades guerreiras munido de cavalo e de armamento específico, grupo esse cada vez mais associado à nobreza. Os nobres

patrocinam obras literárias que procuram valorizar os atributos da cortesia, do ‘viver em corte’. Segundo este modelo, o cavaleiro deveria ser educado com as damas, galante, refinado, corajoso, valente, qualidades muitas vezes distantes do cotidiano medieval, mas que reforçavam as características deste grupo social e suas diferenças com relação ao restante da sociedade.

O camponês e tudo o que se referia a ele era apresentado como feio, sujo, grosseiro. Ficou bastante marcada a ideia de que nobreza está associada com o ‘alto’ – daí a designação do rei, ‘alteza’ – , com o belo e com o fato de possuir um traço distintivo dos demais, o chamado ‘sangue nobre’. É bom frisar que o termo ‘vilão’, até hoje com significado pejorativo, significava o camponês livre, não totalmente sujeito a seu senhor e com algumas diferenças com relação aos demais servos.

Já desde fins do século X, a Igreja vinha buscando controlar a agressividade da nobreza através dos conceitos de *Trégua de Deus* (proibição de atacar clérigos e camponeses) e no século seguinte a *Paz de Deus* (proibição de lutas alguns dias na semana e em dias santos). E na ideologia da Cruzada cada cristão obteria a salvação ao lutar pela fé cristã, pois o cavaleiro ao partir para a Terra Santa se tornava um ‘miliciano de Deus’.

No entanto, apesar do estímulo às Cruzadas e do surgimento de ordens militares como templários, hospitalários, dentre outras, a sociedade medieval continuou a ser extremamente violenta com ataques contra os despossuídos e guerras privadas na Europa, principalmente por parte dos nobres secundogênitos, os quais não tinham direito à herança paterna. Este comportamento negativo de parte da nobreza é criticado por Lull no *Livro da Ordem de Cavalaria*:

Se cavalaria que é tão honrado ofício, fosse ofício de **roubar e de destruir os pobres e os despossuídos, e de enganar e de forçar as viúvas** e outras fêmeas, bem grande e bem nobre ofício seria ajudar e manter órfãos, viúvas e pobres. Logo, se o que é maldade e engano fosse próprio da Ordem de Cavalaria, que é tão honrada, e a cavalaria se mantivesse em sua honra por maldade e por falsidade e traição e

crueidade, quanto mais fortemente que a Cavalaria seria honrada a Ordem que se mantivesse em sua honra pela lealdade e cortesia, liberalidade e piedade! (LLULL, 2000, p. 39. Grifo nosso).

Na medida em que os nobres estão cada vez mais ligados a guerras privadas pela falta de terras e o espírito cruzadístico se encontra em declínio, no século XIII surge na literatura o *modelo do cavaleiro cristão*. Suas características são ser humilde, obediente a seu senhor, temente a Deus e principalmente, bom cristão, protetor das viúvas e dos pobres. O cavaleiro cristão, na ótica do pensador catalão Ramon Llull segue todo um código de conduta com o objetivo de proteger e defender a sociedade, além de procurar punir os chamados ‘maus cavaleiros’ e que não honravam as virtudes necessárias ao seu ofício.

O conceito de cavaleiro cristão aparece num período de centralização do poder régio e de reforço dos ideais da Igreja Católica. Na Península Ibérica, a ideologia cavaleiresca auxiliou o fortalecimento dos monarcas, que tinham entre os seus atributos principais o de serem bons cavaleiros. Em primeiro lugar, deviam tomar parte nas guerras e ser vitoriosos na luta contra os muçulmanos, num período marcado pela Reconquista Cristã. Além disso, os reis deveriam ser justos, virtuosos e serem aconselhados adequadamente pelos nobres que pertenciam a sua corte.

O estudo dos modelos de cavaleiro é essencial para o entendimento do imaginário medieval, pois nos auxilia a compreender as relações entre nobreza e sociedade, nobreza e rei e os modelos ideológicos vigentes no controle das relações sociais. A ideia do cavaleiro/nobre é bastante recorrente nos documentos medievais (romances e poemas, crônicas, nobiliários, manuais) por se tratar de um estrato superior da sociedade. Em muitas narrativas, o comportamento do bom cavaleiro possibilita a salvação do cristão na outra vida e suas ações são modelo para o restante da sociedade, daí a necessidade de analisarmos os elementos essenciais do bom cavaleiro, associados neste trabalho ao *cavaleiro cristão*.

Somente para citar algumas fontes literárias, o cavaleiro é a figura principal no manual de conduta de Ramon Llull, *O Livro de Ordem da Cavalaria* e no romance *A Demanda do Santo Graal*. Também possui papel de destaque no *exemplum Visão de Túndalo*, obra do século XII que circulou em Portugal por escrito nos séculos XIV e XV. Nesta última há uma relação entre cavaleiro/salvação, sendo dada ao cavaleiro pecador a possibilidade de ver as penalidades do além-túmulo por um período temporário e depois ocorre a recuperação deste e sua salvação na volta a este mundo (ZIERER, 2007).

A figura do cavaleiro nessas obras se contrapõe ao *modelo cortês* do *Cavaleiro da Carreta*, romance em verso de Chrétien de Troyes. O principal traço deste tipo de cavaleiro é fazer todas as vontades da mulher amada, buscando tudo para satisfazê-la e permitindo ainda a relação amorosa ilícita entre um homem solteiro – o cavaleiro, e sua amada, uma mulher casada.

No século XII, a imagem do cavaleiro cortês é desenvolvida principalmente através das obras de Chrétien de Troyes, o qual era financiado por nobres. O principal exemplo do cavaleiro cortês é expresso na figura de Lancelot do Lago, apresentado como o melhor cavaleiro da corte arturiana e que mantém uma relação adúltera com Guinevere, esposa do rei. Nos romances em verso há também um meio termo que tenta conjugar cavalaria/casamento, como o romance em verso *Erec e Enide*.

Em *O Pobre Henrique*, de Hartman von Aue, do final do século XII, o cavaleiro cortês que abandonou os seus deveres cristãos é acometido pela lepra, o que une as noções de cavaleiro cristão/saúde; cavaleiro mundano/doença. O final da obra aponta para o ideal do cavaleiro regenerado e voltado aos deveres cristãos através do casamento (BRAGANÇA JR., 2001, p. 4-10).

A partir do século XIII, ao mesmo tempo em que se desenvolvem os romances de cavalaria em prosa, ocorre também a sua cristianização. O melhor exemplo deste processo é o romance *A Demanda do Santo Graal*, no qual Galaaz, modelo de cavaleiro perfeito, não possui pecado nem em pensamento,

o que lhe permite dar cabo das aventuras do Graal, o cálice que continha o sangue de Cristo (ZIERER, 2005, p. 147-150).

O personagem se aproxima do modelo hagiográfico, pois é capaz de realizar curas e expulsar demônios, numa analogia com Jesus Cristo. Portanto, é possível até o momento perceber nas obras literárias dois modelos de cavaleiro, o cortês e o cristão e entre ambos, um meio-termo, que é o do cavaleiro casado, o qual fica entre o ideal do cavaleiro cortês (demonstrar atos de bravura) e cristão (defender em primeiro lugar a fé católica).

O Livro da Ordem de Cavalaria

Esta obra foi composta entre os anos de 1279-1283 na chamada fase quaternária da produção dos escritos lulianos. Numa época em que a cavalaria se afastou dos ideais propostos pela Igreja Católica, Llull faz uma espécie de manual de ensinamento do bom cavaleiro e bom cristão, apontando as normas corretas de comportamento para atingir a salvação. Em primeiro lugar Llull enfatiza que a cavalaria é um ofício e também uma ciência, necessitando por isso de aprendizagem. No prólogo de sua obra afirma que o livro é dividido em sete partes, comparando com os planetas e o ordenamento do mundo.

O número sete, que possui uma simbologia muito própria relacionada à criação do mundo por Deus, está também associado à soma das sete virtudes, as *três virtudes teologais* – fé, esperança e caridade e as *quatro virtudes cardeais* – justiça, prudência, fortaleza e temperança. Segundo o filósofo, o cavaleiro deveria se fiar nessas virtudes contra os sete pecados mortais: ira, gluttonia (gula), luxúria, acídia (preguiça), soberba (orgulho), invidia (inveja) e avareza.

O manuscrito se inicia com a figura de um eremita, ex-cavaleiro que se retirou do mundo com a velhice quando já não podia portar armas e passa a levar uma vida santificada. Este se encontra com um jovem escudeiro que se

dirigia à corte de um grande rei para ser feito cavaleiro, mas que não conhecia ainda as normas da Ordem de Cavalaria.

O eremita é uma figura virtuosa e temente a Deus, próximo do modelo de santidade: [...] “era muito velho e tinha grande barba e longos cabelos e rotas vestes por seu uso; e pela penitência que fazia era magro e pálido, e pelas lágrimas que vertia, seus olhos eram humildes, tudo dando uma aparência de vida muito santa.” (LLULL, 2000, p. 7).

Nos romances de cavalaria como *A Demanda do Santo Graal* os cavaleiros são os representantes da ação e os ermitãos os detentores do conhecimento, sendo capazes de fazer previsões e de interpretar os sonhos dos cavaleiros. Na obra de Llull, que também sofre influência da Matéria da Bretanha, o eremita por desprezar os valores mundanos, dedicar-se a amar a Deus e por já ter sido cavaleiro, conhecendo os verdadeiros elementos da Ordem, é o indicado para iniciar um futuro cavaleiro nas virtudes da Cavalaria.

Assim, o eremita entrega ao escudeiro um **livro** com os conhecimentos necessários não somente para aquele aspirante a cavaleiro, mas que também deveria ser lido e copiado por outros cavaleiros, o que reforça a atividade pedagógica uma vez que a ‘arte’ de ser cavaleiro necessitava de estudo. O eremita pede ainda que o jovem lhe informasse no futuro sobre os que seguiam e aqueles que não praticavam as normas da cavalaria.

Apesar da aparência simples do eremita, com vestes gastas e muito magro, ele habita um local semelhante ao Paraíso, o que denota a sua condição de homem eleito de Deus para ter revelações e instruir outras pessoas:

Em um belo prado havia uma **árvore muito grande, toda carregada de frutos**. Um cavaleiro vivia naquela floresta. **Debaixo daquela árvore havia uma fonte muito bela e clara, da qual eram abundantes o prado e as árvores que ali estavam ao redor**. E o cavaleiro havia em seu costume, todos os dias de vir àquele lugar adorar e contemplar e pregar a Deus, ao qual fazia graças e mercês da grande honra que havia feito todos os tempos de sua vida neste mundo (LLULL, 2000, p. 5. Grifo nosso).

A árvore carregada de frutos está associada ao Paraíso, descrita no *Apocalipse de São João* frutificando doze vezes por ano (Ap. 22, 1-2). O cavaleiro-eremita era alimentado diretamente por Deus através dos frutos da árvore e da água da fonte, outro símbolo do Paraíso, e associada aos quatro rios do Éden, segundo o *Gênesis*, o Geon, Fison, Tigre e Eufrates (Gn 2, 8-15).

Portanto, aquele homem associado à pureza e ao conhecimento entrega ao escudeiro um livro, o que representava a necessidade que um cavaleiro tinha de aprender o seu ofício. Llull também enfatiza que este ofício deveria ser aprendido com outro cavaleiro e que mais importante que os exercícios para a preparação do corpo era o cuidado com a alma do cavaleiro, através do uso da razão.

A ética luliana era construída por meio de contrários, a chamada *ética da polaridade*, através dos princípios de concordância e contrariedade, de perfeição e imperfeição que podiam encontrar-se no substrato ideológico da época, baseado na disputa entre os vícios e virtudes (COSTA, 2001, p. 35).

Outro aspecto a ser ressaltado é a relação entre a instituição cavalaria e o seu estatuto de ‘ordem’, conforme a visão do autor. A sociedade medieval é vista em sua época como uma ‘sociedade de ordens’, estando o cavaleiro inserido na ordem os *bellatores*, os que se dedicavam à guerra. Ao se referir à cavalaria como uma ‘ordem’ específica, com suas regras e valores, Ramon Llull procurava valorizar esta instituição e as normas de conduta dos que pertenciam a ela, os nobres e reis, além de enfatizar a diferença das funções destes e a de seus subordinados, os camponeses.

Os atributos do cavaleiro apontados por Llull eram a nobreza de coragem, bons costumes, grande honra. Seu principal ofício é **manter e defender a fé católica**: “que pela força das armas vençam e submetam os infiéis que cada dia pugnam destruir a Santa Igreja” (LLULL, 2000, p. 23), o que aponta também para uma justificação do ideal cruzadístico.

Para o autor, a função de toda a nobreza, imperador, rei, condes, todos eles deveriam ser cavaleiros e defender o povo. O cavaleiro deveria exercer

certas atividades necessárias ao treinamento de seu corpo como justar, caçar e participar de torneios. A Igreja muitas vezes condenou os torneios porque levavam à morte de muitos combatentes e chegou a negar a eles o enterro em solo sagrado a partir do século XII. Mas Llull, como ex-cavaleiro que era defendia os torneios como necessários ao treinamento físico dos guerreiros.

Porém mais importante que o corpo, segundo o autor, era a manutenção da saúde da alma. Por isso, deveria o cavaleiro manter a justiça, associada a outras virtudes, como a sabedoria, caridade, lealdade, verdade, humildade, fortaleza e esperança (LLULL, 2000, p. 31).

Segundo Llull, a fé é o cimento do cavaleiro, dela derivando a esperança e caridade, as três virtudes teológicas. Através do conhecimento das virtudes e com o uso da razão o cavaleiro podia chegar até Deus. Sua obra enfatiza não só as virtudes do cavaleiro e o combate aos seus vícios como também representa uma defesa da ordenação da sociedade a ser controlada pelos nobres, seguindo o ideal cristão.

É bom notar como a obra de Ramon Llull preserva os valores sociais, criticando os cavaleiros que praticavam ‘desordens’ – roubos, crimes, violações, ataques a terras de outros nobres. Ao mesmo tempo, deixa bem claro que o acesso à cavalaria era somente aos nobres e que a função destes seria também a de controlar a sociedade e causar ‘temor às gentes’, isto é, os camponeses, para que estes não se revoltassem. Nesse sentido, Llull compartilha a visão preconceituosa de seus contemporâneos nobres acerca dos camponeses que são também vistos por ele como grosseiros e inferiores, indignos de pertencer à Ordem da Cavalaria.

O principal vício apontado por Llull acerca dos cavaleiros é o da luxúria, que impedia a principal função do cavaleiro, a de pacificar os homens pela força das armas (LLULL, 2000, p. 51). O autor recorda também sobre a virtude essencial para ser cavaleiro: **amar e temer a Deus**.

Llull explicita bem a cristianização da cavalaria como instituição através da sagração do cavaleiro e do ritual da vigília das armas. Enfatiza a

necessidade de o cavaleiro ser virtuoso e bom cristão, um verdadeiro modelo à sociedade.

Assim, antes de se tornar cavaleiro, o escudeiro deveria na véspera confessar, comungar e fazer o jejum. Já no dia da sagração deveria fazer preces e contemplação, além de assistir missa (LLULL, 2000, p. 67). Neste dia importante lhe deveriam ser lembrados os quatorze artigos da fé, os dez mandamentos e os sete sacramentos da Igreja.

O cavaleiro deveria controlar as tentações através da correta prática das virtudes cristãs. Desta forma, deveria ouvir missa, pregar e temer a Deus para obter a salvação e atingir o Paraíso na outra vida porque *“por tal costume, cavaleiro cogita na morte e na vileza deste mundo e demanda a Deus a celestial glória e teme as infernais penas, e por isso usa das virtudes e dos costumes que pertencem à Ordem da Cavalaria”* (LLULL, 2000, p. 103).

Analisando o período medieval, o sociólogo Nobert Elias sublinha a agressividade da nobreza que buscava prejudicar o inimigo queimando os campos e mutilando os camponeses, motivo pelo qual essa nobreza deveria ser controlada, o que se efetivou com o processo de centralização régia a partir do século XIII (ELIAS, 1994).

Llull deixa claras as corretas funções do cavaleiro: proteger os inferiores e ser bom, mas ao mesmo tempo ressalta o papel destes elementos na conservação da ordem social que era defendida pela Igreja, único ordenamento visto então como capaz de levar o cristão à salvação.

Assim, o nobre deveria respeitar as hierarquias, honrando o seu suserano e lhe sendo fiel, bem como jamais poderia se unir com os camponeses contra o seu senhor, pois segundo Llull *“o cavaleiro malvado que antes ajuda o povo que a seu senhor, ou que quer ser senhor e quer despossuir seu senhor, não segue o ofício pelo qual é chamado cavaleiro”* (LLULL, 2000, p. 29).

Ao mesmo tempo, na sua condição de cavaleiro armado, deveria zelar para ser obedecido por aqueles, no sentido da manutenção da sociedade através do medo que os camponeses tinham do seu poder bélico, pois através do

“pavor que as gentes têm do cavaleiro, duvidam em destruir as terras” (LLULL, 2000, p. 31).

A manutenção do ordenamento social também pode ser percebida quando Llull aponta qual grupo social deve fazer cavaleiros. Ele se refere especificamente à pessoa com posses, pois aquele que não as possuísse poderia se voltar ao banditismo, devido ao alto custo da condição de cavaleiro. Este necessitava ser proprietário de um cavalo, a ser bem alimentado pelo dono, da armadura, que deveria estar sempre limpa e luzente, segundo o maiorquino, e do seu escudeiro para auxiliá-lo no cuidado com os seus armamentos e com o seu animal.

Além disso, segundo Llull, somente aqueles que viessem de linhagem, isto é, que pertencessem à nobreza, poderiam exercer tal ofício e a cavalaria seria rebaixada caso nela fosse colocado um camponês porque segundo o autor “linhagem e cavalaria se convém e se concordam” (LLULL, 2000, p. 53).

A cavalaria como instituição além de estar vedada aos camponeses, também era interdita a aqueles que possuíssem defeitos físicos, e um cavaleiro não poderia ser: “sujo em suas palavras e suas vestimentas, desleal, preguiçoso, irascível, luxurioso, glutão, perjuro”. (LLULL, 2000, p. 63-65).

Por isso deveria evitar os sete pecados capitais (luxúria, gula, avareza, preguiça, inveja, ira e vaidade) conhecer as sete virtudes, as três teologais (fé, esperança e caridade) e as quatro cardeais (justiça, prudência, fortaleza e temperança).

Sobre as principais virtudes e vícios do cavaleiro podem ser sintetizadas em três. As principais seriam a *justiça*, a *castidade* e a *humildade*, evitando assim os vícios como a injustiça, a luxúria e o orgulho. Ao não seguir as três virtudes principais, o cavaleiro era levado a praticar os vícios, que deviam ser combatidos pela leitura do livro da Cavalaria, por seguir as normas cristãs e pela perseguição dos maus cavaleiros pelos bons.

A sacralização da função do ofício do cavaleiro pela Igreja, através da bênção da espada e o ritual da vigília das armas visava igualmente o controle

deste grupo social e o desejo de voltá-lo ao espírito cristão. Llull através do seu livro contribui com o propósito da Igreja, associando o papel do cavaleiro na sociedade ao papel do clérigo, pois segundo o autor: “[...] o cavaleiro que é após o ofício de clérigo, o mais nobre ofício que existe” (LLULL, 2000, p. 79). Assim, o cavaleiro deveria defender a paz e buscar as virtudes em oposição aos vícios.

O autor também construiu uma simbologia referente aos apetrechos do cavaleiro: sua vestimenta e armas. Assim, a espada é comparada com a cruz, lembrando que do mesmo modo como Cristo morreu na cruz, o cavaleiro deve vencer e destruir os inimigos da cruz com a espada. A cota de malha representaria a proteção contra os vícios, a espada a diligência, esperteza e ânsia para a manutenção da ordem.

Um dos trechos mais significativos da obra é o capítulo 6 ‘*Dos Costumes que pertencem a Cavaleiro*’, no qual são explicadas uma a uma como as virtudes devem ser utilizadas. Sobre as virtudes teologais, a primeira é a **fé**, representada pela luta do cavaleiro contra os inimigos da Igreja. A segunda a **esperança**, fazendo com que o cavaleiro sempre se lembre de Deus nas batalhas, sofrimentos e atribulações (LLULL, 2000, p. 91). A terceira, a **caridade**. O cavaleiro deve ser caridoso com os pobres e ter mercê dos vencidos. Quanto às virtudes cardeais, também deve exercer o dom da **justiça**, agindo de forma correta, a **prudência**, sabendo diferenciar o bem do mal, a **fortaleza**, evitando os pecados mortais e a **temperança**, evitando os extremos no comer, beber e vestir.

Conclusão

Através do *Livro da Ordem de Cavalaria*, de Ramon Llull, há uma proposta de reforma de sociedade cristã. Visando a cristianização não só dos infieis como a de toda a sociedade, Llull propõe um modelo de nobre ideal que conduziria a sociedade medieval do Ocidente à salvação. Tal ideal segue os

preceitos do romance de cavalaria *A Demanda do Santo Graal*, no qual o personagem central, Galaaz, virgem e sem pecados contrapõe-se ao modelo do cavaleiro cortês representado por seu próprio pai, Lancelot. Este último, por praticar o adultério com a esposa do rei Artur, Guinevere falha na missão de encontrar o Santo Graal, que só pode ser descoberto pelo cavaleiro perfeito. Assim, o modelo do cavaleiro cristão contrapõe-se ao cavaleiro cortês e pretende uma nova sociedade baseada no combate aos vícios e na busca da virtude, e segundo Llull baseada na razão para o encontro com Deus.

Ainda que muitos estudiosos tenham mencionado a dificuldade de adoção deste modelo, seu eco foi refletido em alguns personagens verídicos da época medieval e moderna. Em Portugal, por exemplo, Nuno Álvares Pereira, comandante militar do rei D. João I (1383-85/1433), admirava na juventude a postura de Galaaz, mormente o ideal da castidade e se casou pressionado pelos pais. Ao fim da vida, adotou a posição dos cavaleiros sobreviventes de *A Demanda do Santo Graal* e preconizado também por Llull: o afastamento da vida mundana e a dedicação a Deus. Assim, tornou-se religioso, entrando para o convento do Carmo (1422) aos sessenta e um anos, onde permaneceu até a morte. Outro personagem da história portuguesa que buscava seguir o ideal do cavaleiro cristão foi o rei D. Sebastião, último soberano da Dinastia de Avis, que faleceu durante a batalha de Alcácer-Quibir (1578), na qual tentava agir como cruzado contra os muçulmanos, buscando uma retomada da imponência portuguesa. Morto na guerra aos vinte e quatro anos, faleceu sem deixar herdeiros por crer na castidade como qualidade superior a um rei-guerreiro.

Portanto, os ideais de Llull que fomentaram o modelo do cavaleiro cristão, ainda que longínquos e difíceis de serem aplicados na totalidade da sociedade, tiveram importância na sociedade medieval e influenciaram comportamentos não só na época do filósofo, mas ecoaram nas mentes dos futuros cavaleiros.

REFERÊNCIAS

Fontes

A Demanda do Santo Graal. (ed. Crítica e fac-similar de Augusto Magne). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, v. I (1955) e v. II (1970).

APOCALIPSE. In: **BÍBLIA**. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

CHRÉTIEN DE TROYES. **Lancelot, o Cavaleiro da Charrete**. Trad. de Rosemary Abílio. In: *Romances da Távola Redonda*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GÊNESIS. In: **BÍBLIA**. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

RAMON LLULL. **O Livro da Ordem de Cavalaria (1279-1283)**. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2000.

RAMON LLULL. **Vida Coetânea** (1311). Tradução de Ricardo da Costa com base na de Gret Schib. Disponível em: www.ricardocosta.com. Acesso em: 25/01/2011.

Estudos

BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro. “*Rîter, Frouwe e Got em Der Armer Heinrich de Hartmann Von Aue* – Idealização Literária da Sociedade na Baixa Idade Média Germanófono”. **Brathair**, 1 (2), 2001, p. 4-10. Disponível em: www.brathair.com. Acesso em: 27/06/2011.

CARDINI, “O Guerreiro e o Cavaleiro”. In: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 57-78.

COSTA, Ricardo da. “Ramon Llull (1232-1316) e o Modelo Cavaleiresco Ibérico: o *Libro del Orden de Caballería*”. In: **Mediaevalia**. Textos e Estudos, n. 11-12, 1997, p. 231-252.

COSTA, Ricardo da. ‘La Caballería Perfecta y las Virtudes del Buen Caballero en el *Libro de la Orden de Caballería* (Ca. 1279-1283), de Ramon Llull In: FIDORA, Alexander/HIGUERA, José G. (Eds). **Ramon Llull: Caballero de**

la Fé. El Arte Luliana y su Proyección en la Edad Media. *Cuadernos de Anuário Filosófico*. Pamplona: Universidad de Navarra, Serie de Pensamiento Español, 2001, p. 11-40.

DUBY, Georges. “Chevalerie” In: **Dictionnaire du Moyen Âge. Histoire et Société.** Paris: Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 1997.

DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo.** Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, 2 vols.

FIDORA, Alexander/HIGUERA, José G. (Ed.). *Ramon Llull: Caballero de la Fé.* El Arte Luliana y su Proyección en la Edad Media. **Cuadernos de Anuário Filosófico.** Pamplona: Universidad de Navarra, Serie de Pensamiento Español, 2001.

FLORI, Jean. **A Cavalaria.** São Paulo: Madras, 2005.

JAULENT, Esteve. “Os problemas enfrentados por Lúlio em Paris: A cruzada contra o Averroísmo”. In: RAIMUNDO LÚLIO. **Escritos Antiaverroístas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, Col. Pensamento Franciscano, vol. IV, 2001, p. 9-28.

ZIERER, Adriana. O Mito Arturiano e sua Cristianização nos Séculos XII e XIII. In: **Ciências Humanas em Revista.** São Luís: EDUFMA, 2005, v.3, n.1, p. 141-155.

ZIERER, Adriana M.S. Aspectos Educacionais da Salvação Cristã na Visão de Tundalo. In: OLIVEIRA, Terezinha e VISALLI, Angelita Marques (Org.). **Pesquisas em Antigüidade e Idade Média. Olhares Interdisciplinares.** São Luís: Ed. UEMA, 2007, p. 293-308.

Recebido em: 23/03/ 2011.

Aceito em: 29/07/ 2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.