

RAQVETEASDMORIR
RAQVENOSABESQVÁ^{DO}

MIRAQVETEMIRADIOS
MIRAQVETEESTAMIRAD



Fabiano Fernandes
Juliana Schmitt
Renata Cristina de Sousa Nascimento
(Orgs.)

CRISES, EPIDEMIAS E FOMES

Memórias da Idade Média



Na era da quarta revolução industrial fantasmas e medos vividos por várias outras gerações ganharam imenso destaque na economia, na cultura, na mídia e na vida de todos. As crises acentuadas pelo surto pandêmico aprofundaram as desigualdades e amplificaram o espectro da fome, que de maneira heterogênea ainda assola as sociedades contemporâneas. No atual contexto o futuro para muitos parece incerto, e determinadas memórias da Idade Média contidas nos vários tipos de documentos podem parecer menos distantes. Por outro lado, no período medieval, homens e mulheres por meio da resiliência e da reinvenção mitigaram os males, superaram as dores e venceram momentos extremamente difíceis. Esse livro é também uma obra que fala de esperanças. Os textos aqui apresentados nasceram da perplexidade coletiva, e refletem o trabalho de pesquisadores sobre o período que se convencionou chamar de Idade Média. Cada historiador enfatiza uma perspectiva sobre determinado contexto, desse amplo espectro temporal.



Crises, Epidemias e Fomes

Crises, Epidemias e Fomes

Memórias da Idade Média

Organizadores

Fabiano Fernandes

Juliana Schmitt

Renata Cristina de Sousa Nascimento



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Imagem de Capa: El Árbol de la Vida - Ignacio de Ries, 1653

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FERNANDES, Fabiano; SCHMITT, Juliana; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Orgs.)

Crises, Epidemias e Fomes: Memórias da Idade Média [recurso eletrônico] / Fabiano Fernandes; Juliana Schmitt; Renata Cristina de Sousa Nascimento (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

199 p.

ISBN - 978-65-5917-264-1

DOI - 10.22350/9786559172641

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Crises; 2. Epidemias; 3. Fomes; 4. Idade Média; 5. História; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

Sumário

Apresentação	13
---------------------	-----------

Capítulo I	13
-------------------	-----------

Bispos e “crise(s)” no Ocidente medieval: os sermões de Leão sobre os apóstolos e o saque de Roma (441-443)

Paulo Duarte Silva

Capítulo II	40
--------------------	-----------

O impacto das crises e as homilias sobre Ezequiel de Gregório Magno: a profecia como um discurso de poder da Sé Romana. C. 594

Fabiano Fernandes

Capítulo III	74
---------------------	-----------

Entre dragões, eclipses, tempestades e o fim do mundo: visões sobre o tempo e seu fim na Inglaterra Alto-Medieval (Séculos VII-IX)

Renato Rodrigues da Silva

Capítulo IV	107
--------------------	------------

A fome de amar: o tema do *Coeur Mangé* entre os poetas medievais

Marcella Lopes Guimarães

Capítulo V	127
-------------------	------------

Contra as dores do mundo: sensibilidades e devoções nos livros de milagres

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Capítulo VI	145
--------------------	------------

Crise de valores na Península Ibérica do Século XV: a imagem de um anticristo revigorado

Leandro Alves Teodoro

Capítulo VII	173
---------------------	------------

Reflexões sobre a vida na hora da morte: a dança macabra dos Santos Inocentes

Juliana Schmitt

Sobre os autores	198
-------------------------	------------

Apresentação

Até o momento 2020 e 2021 foram de aflição e perplexidade. Na era da quarta revolução industrial fantasmas e medos vividos por várias outras gerações ganharam imenso destaque na economia, na cultura, na mídia e na vida de todos de uma maneira geral. As crises acentuadas pelo surto pandêmico aprofundaram as desigualdades e amplificaram o espectro da fome, que de maneira heterogênea ainda assola as sociedades contemporâneas. No atual contexto o futuro para muitos parece incerto e determinadas memórias da Idade Média contidas nos vários tipos de documentos podem parecer menos distantes.

É importante salientar que, apesar do título da obra, em momento algum desejamos indicar ao leitor que a Idade Média é sinônimo de eternas crises, fomes e epidemias, tal como comumente compreendido pelo senso comum. Todavia, esses aspectos sombrios também existiram e devem inclusive ser objeto de pesquisa, mas são apenas uma pequena parte dos diversos processos que perpassaram as sociedades medievais por cerca de 1000 anos. No período medieval, homens e mulheres por meio da resiliência e da reinvenção mitigaram os males, superaram as dores e venceram momentos extremamente difíceis. Muitas realizações notáveis foram feitas, tal como no campo da cultura, da arte, das religiosidades e das técnicas, dentre outros âmbitos. Este livro é também uma obra que fala de esperanças. Os textos aqui apresentados nasceram da perplexidade coletiva e refletem o trabalho de pesquisadores sobre o período que se convencionou chamar de Idade Média. Cada historiador enfatizou uma perspectiva sobre determinado contexto desse amplo espectro temporal.

Paulo Duarte da Silva, no capítulo intitulado *Bispos e crise(s) no Ocidente medieval: os sermões de Leão sobre os apóstolos e o saque de Roma (441-483)* enfatiza a pregação do bispo de Roma no contexto das crises locais e regionais, particularmente na causada pela pressão dos Vândalos no Mediterrâneo. Nesse contexto, Leão se destaca como um líder cívico da cidade de Roma, em uma época em que a parte Ocidental do Império Romano sofre acentuada crise fiscal e política.

No capítulo segundo, as reflexões são direcionadas ainda para a atuação do bispo de Roma em contexto um pouco mais tardio. Fabiano Fernandes, no capítulo intitulado *O impacto das crises e as homilias sobre Ezequiel de Gregório Magno: a profecia como um discurso de poder da Sé romana. C. 594*, reflete sobre como Gregório discute em certas homilias os surtos de pestes, de fomes e guerras que são recorrentes na segunda metade do século VI. Nesse contexto, o bispo de Roma tende a assimilar em seu ofício poderes cívicos e militares e tomar a frente da administração da cidade de Roma e, indiretamente, do próprio ducado de Roma. A angústia apocalíptica presente nas homilias estava relacionada com uma determinada perspectiva profética, na qual a revelação do mistério se traduzia em autoridade e poder para quem o revelava: o papa Gregório Magno.

No terceiro capítulo, Renato Rodrigues da Silva, no texto intitulado *Entre dragões, eclipses, tempestades, e o fim do mundo: visões sobre o tempo e seu fim na Inglaterra Alto-Medieval (Séculos VII-IX)*, busca compreender como as visões sobre o fim do tempo e o juízo final são tratadas no reino anglo-saxão da Nortúmbria. O autor tem como hipótese central que as visões sobre o fim dos tempos envolvem dois níveis. O primeiro nível envolve um entendimento complexo do tempo articulando questões intelectuais, tais como as do âmbito da filosofia, da astronomia, da matemática, dentre outras. O segundo nível se refere aos relatos na

qualidade de comentário político, como um chamado dos poderosos à ação.

No quarto capítulo, Marcella Lopes Guimarães, no texto intitulado *A fome de amar: o tema do Couer Mangé entre os poetas medievais*, trata da fome em seu aspecto onírico, nos relatos de como os que são objeto de afeto podem ter seu coração devorado. O tema do *coeur mangé*, como refere a autora, qualquer que tenha sido a sua origem, foi acolhido pela literatura medieval e a enriqueceu como possibilidade limite dos amantes.

No quinto capítulo, Renata Cristina de Sousa Nascimento, no texto intitulado *Contra as dores do mundo: sensibilidades e devoções nos livros de milagres*, trata das religiosidades como um dos meios de superar as adversidades. Segundo a autora, as narrativas prodigiosas fomentavam o culto da santidade, e por intermédio das relíquias ocorriam, segundo as concepções da época, as *mirabilia*. Logo, por meio dos tesouros espirituais condensados simbolicamente nos fragmentos das relíquias os homens se aproximavam do divino e mitigavam as doenças, as fomes e as crises de uma maneira geral.

No capítulo seguinte, Leandro Alves Teodoro trata a questão da *Crise de Valores na Península Ibérica do Século XV: a imagem de um anticristo revigorado*. O texto discute também a questão das crises sob o prisma das religiosidades. A tensão escatológica em finais da Idade Média é alvo de reflexão a partir de sermões e outros gêneros de textos que se referiam a pregação. No seu texto é enfatizado particularmente a influências de Vicent Ferrer no âmbito peninsular. Logo, para Leandro Alves Teodoro, Vicent Ferrer ao cruzar em uma mesma abordagem três temas: o Anticristo, o fim do mundo e o Juízo Final, acaba por propor um roteiro de lições para serem postas em prática nas ações cotidianas

No sétimo e último capítulo, Juliana Schmitt, no texto intitulado *Reflexões sobre a vida na hora da morte: a dança macabra dos Santos*

Inocentes, trata da percepção da morte a partir do afresco pintado no cemitério dos Santos Inocentes, em Paris, entre 1424 e 1425. Na medida em que o afresco já não existe mais a autora se vale de um variado conjunto de fontes para se aproximar das características gerais que tal pintura possuía. Para a autora a dança macabra é sobretudo uma sátira social e uma espécie de sermão por considerar a morte como o ônus dos pecados individuais e do pecado original.

Desejamos a todos uma boa leitura e que ao contemplarmos esse “espelho distante” possamos renovar as esperanças por épocas futuras melhores. A despeito dos dissabores a humanidade chegou até aqui. Com esperança renovada sigamos adiante.

Fabiano Fernandes

Juliana Schmitt

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Capítulo I

Bispos e “crise(s)” no Ocidente medieval: os sermões de Leão sobre os apóstolos e o saque de Roma (441-443)

*Paulo Duarte Silva*¹

O século V teve grande relevância na virada do período antigo ao medieval. Entre outros aspectos, cabe destacar tanto as conturbadas movimentações e o assentamento de grupos germânicos no Ocidente medieval quanto a crescente ingerência dos bispos romanos nos assuntos eclesiásticos locais e regionais, mediterrâneos e das províncias ocidentais. Neste âmbito, destaca-se, dentre outros, o bispado de Leão (441-460) no estabelecimento de contornos institucionais relevantes à ação “papal” da sede romana, e na contenção diplomática de grupos como os hunos e os vândalos. Neste capítulo, atentamos à pregação de Leão por ocasião das crises locais e regionais associadas especialmente à pressão dos vândalos no mediterrâneo ocidental, e suas eventuais repercussões no projeto pastoral do bispo romano.

Interessa-nos discutir especificamente como tais situações serviram como oportunidades para Leão reforçar seu papel como líder cívico romano, e em que bases isso se deu. Para tal, partimos das recentes discussões de estudos tardo-antiquistas sobre “gestão de crise”, e empregamos as referências de Pierre Bourdieu e Norbert Elias e John

¹ O capítulo ora apresentado se associa ao projeto de pesquisa “Pregação e Poder na Primeira Idade Média: O papel do bispo e os inimigos da *ecclesia* nos sermões de Leão de Roma (440-461), Cesário de Arles (502-543) e Martinho de Braga (550-580)”, contemplado no Edital MCTI/CNPQ/Universal 01/2016. Parte das reflexões aqui apresentadas remontam às comunicações “*Quis hanc urbem reformavit saluti*: Liderança episcopal, memória apostólica e *völkerwanderung*” na pregação de Leão de Roma (ca. 442), no I Simpósio Nacional de Estudos Medievais da Universidade Federal de São João del-Rei (2018) e “Bispos e “crise(s)” no século V: os sermões de Leão de Roma (440-461)”, no XIX Encontro de História da Anpuh-Rio (2020).

Scotson: notadamente, as noções de campo, poder simbólico, porta-voz autorizado, ilusão biográfica e história de campo do sociólogo francês, e de *estabelecidos* e *outsiders* no caso dos últimos. Ou seja, reconhecendo a inserção de Leão naquela conjuntura, enfatizamos como o bispo caracterizou sua liderança nos assuntos públicos locais e, quiçá, regionais.

1. Considerações iniciais

1.1. Crise(s) ontem e hoje

É razoável constatar que, nos últimos anos, a expressão “crise” ganhou maior relevância pública global. Trata-se de uma premissa indispensável aos ditames neoliberais, particularmente reforçada após o insolúvel colapso econômico de 2008 (FISHER, 2020; BERARDI, 2019; BERARDI, 2020).

No entanto, sobretudo no Ocidente, o termo também expressa grandes preocupações com os rumos ambientais (STENGERS, 2015), com as implicações do uso expansivo e irrefletido da tecnologia nos campos computacional (BRIDLE, 2019) e militar (CHAMAYOU, 2015), e com a aceleração e a degradação do tempo de trabalho (HAN, 2015; CRARY, 2016). Ademais, indica a ansiedade frente aos efeitos sociais de amplos movimentos migratórios (BAUMAN, 2017), a dissolução das instituições e, evidentemente, do próprio debate político (FRASER, 2019; SANDEL, 2020).

Contudo, por sua amplitude sem precedentes e por seus desdobramentos imprevisíveis, a pandemia da Covid-19 assentou, definitivamente, o entendimento generalizado de que vivemos tempos críticos “históricos”. Desta forma, os historiadores foram, ao menos em parte, reconvocados ao debate. Assim:

A consciência do caráter global de nossos problemas tem chamado a atenção de pesquisadores para soluções simultaneamente globais e locais. Esse olhar se estende ao passado, visto como fonte de compreensão do comportamento social diante de crises sistêmicas, tanto no que se refere ao potencial de regressão organizativa, quando à dinâmica da resiliência. (...). A multiplicidade e a atualidade das crises tornam urgente e necessário o debate entre historiadores, economistas, biólogos, geógrafos, sociólogos, politólogos, psicólogos, ambientalistas etc. (SILVA, WILKIN, JAUMAIN, ALMEIDA, LOUAULT, 2020: 7).

O interesse público reside, em geral, na chamada “Gripe Espanhola” de meados do século passado e, particularmente, na Peste Negra. Um dos maiores símbolos das “trevas” do milênio medieval, a pandemia do século XV não foi, contudo, o único episódio traumático do período a figurar nos holofotes: embora não com o mesmo entusiasmo, nos últimos anos a passagem da Antiguidade à Idade Média também voltou a ser alvo do interesse de acadêmicos e formadores de opinião, quer se trate de reavaliar a temas tradicionais como a responsabilidade dos cristãos (NIXEY, 2018) ou de explorar aspectos até então negligenciados, como sua repercussão ambiental e ecológica (HARPER, 2017).

No que se refere especificamente à conhecida “crise do século V”, os estudos preferencialmente se detêm na correlação entre desagregação imperial, migração dos grupos “bárbaros” e seu subsequente assentamento no Ocidente: em suma, pode-se dizer que as pesquisas mais recentes desafiam seu suposto caráter universal e generalizado, e apontam para as tênues fronteiras entre “bárbaros” e romanos, desafiando simultaneamente os pressupostos civilizatórios e os perigosos argumentos nacionalistas que costumam fundamentar o assunto (SILVA, 2019: 15-34).

Sem desconsiderar a relevância destas investigações, propomos aproximá-las de outra linha de pesquisa com a qual estas não costumam

dialogar, qual seja, a História da Igreja e, em particular, da consolidação do episcopado romano. Assim, o objetivo deste capítulo é articular a ascendente atuação cívica de seus bispos ao ocaso político e econômico e da cidade e à referida “migração dos povos”.

Sabidamente, embora recentes pesquisas tenham frisado a atuação dos bispos como “gestores de crise” locais ou regionais (ALLEN, MAIER, 2013: 1-10), com frequência os estudos tardo-antiquistas priorizam os conflitos de cariz marcadamente religioso e de maior incidência no Mediterrâneo oriental ou africano. Nestas ocasiões, as comunidades cristãs se digladiaram internamente ou confrontaram seus adversários ditos “pagãos” ou judeus, e frequentemente acabaram por envolver membros da administração imperial (DRAKE, 2013: 251-263; GADDIS, 2005: 251-282; OLIVEIRA, 2016: 1-15; WATTS, 2016: 333-342). Ao priorizarem as epístolas em sua reflexão sobre as crises locais ou regionais geridas por bispos no período, Pauline Allen e Bronwen Neil afirmam que:

Respostas adequadas às crises ambientais e sociais – por indivíduos, comunidades, governos, organizações religiosas e de caridade – estão cada vez mais em foco no século XXI. (...). Até agora não houve nenhum estudo dos processos ou ideologia de gestão da crise episcopal ou de gestão da crise em geral na Antiguidade Tardia. Este papel episcopal tornou-se cada vez mais importante à medida que os bispos assumiam ou recebiam papéis anteriormente atribuídos a funcionários imperiais (...). O bispo desempenhou um papel fundamental na definição do que era considerado uma crise e o que não era. (...) tornar-se-á evidente que as crises de que tratamos são sobretudo de carácter local ou regional; mesmo o que poderíamos chamar de crises perenes na história humana, como violência, pobreza aguda, fome e a situação difícil de pessoas deslocadas ou traficadas, geralmente são tratadas em nível

local e, mais frequentemente, por bispos (ALLEN, NEIL, 2013: 1-3, tradução nossa).²

Desta forma, ao partirmos de um conjunto específico dos sermões de Leão, nossa proposta articula a pregação e os sermões, em lugar das epístolas, como evidências da gestão de uma crise local e regional associada aos primeiros anos de seu bispado. Assim, interessa-nos compreender como o bispo caracterizou seu próprio poder episcopal, tomando como referência o legado apostólico e o episódio do saque de Roma de 410.

1.2. Leão de Roma e a pregação em tempos de crise(s) (441-443)

Como dito, muito menos atenção receberam as crises enfrentadas e geridas pelos bispos no Ocidente (WOOD, NATAL VILLAZALA, 2016: 33-57), sobretudo aquelas em que o impacto da “ameaça bárbara” às cidades ou aos seus governos se fez sentir de modo mais direto (CASTELLANOS, 2016: 101-115; DÍAZ, 2016: 133-149). A nosso ver, o complexo processo de assentamento germânico propiciou, mesmo indiretamente, o rearranjo de facções eclesiásticas, o redesenho de limites espaciais de sedes, e contribuiu para a redefinição dos contornos do poder episcopal em termos locais e regionais.

Tomando como referência o caso de Leão, bispo de Roma (440-461), examinamos três de seus sermões (*sl.* 82, 83 e 84). Estes rememoravam os apóstolos Pedro e Paulo e o saque de Roma por Alarico, em meio à crescente pressão de vândalos no mediterrâneo ocidental e na península

² Neste sentido, se reforça o entendimento historiográfico de que “é necessário prudência diante do valor explicativo da noção de crise: a crise não é isenta de possibilidades de instrumentalização (notadamente moral); ela pode ser uma noção plástica e mal definida, altamente dependente do ponto de vista extremamente subjetivo daquele que a mobiliza em uma discussão ou debate; ela nem sempre consegue dar conta da complexidade de um fenômeno que pode ter causas profundas” (SILVA, WILKIN, JAUMAIN, ALMEIDA, LOUAULT, 2020: 10; conferir ANTIQUEIRA, 2015: 152-168).

itálica, na primeira metade da década de 440, ainda no início de seu bispado.

Ao que parece, os dois sermões relativos aos santos (*sl.* 82 e 83) foram pregados durante sua festa, em 29 de junho de 441 e 443, junto ao “túmulo dos apóstolos”, onde Leão teria organizado uma guarda armada de *cubicularii* para a proteção do santuário (*LIBER PONTIFICALIS*, 47.8, 2010: 36-7).³ Quanto ao sermão em memória do saque de 410 (*sl.* 84), embora sua datação esteja em disputa,⁴ este se associaria a prédicas relativas ao episódio, divulgadas especialmente por Agostinho⁵ e celebradas em Roma desde o bispado de Inocêncio I (NEIL, 2009: 118).

Em seu conjunto, estes sermões⁶ devem ser considerados como parte do projeto pastoral e político de Leão, em um ambiente conturbado tanto pelas investidas vândalas quanto por questões locais. Trata-se fundamentalmente, de investigar o empenho de Leão em se afirmar perante sua comunidade, a partir da denúncia do perigo “bárbaro” e de seus desdobramentos, ao recorrer a personagens fundadores da comunidade cristã local e a um episódio infame na história da cidade.

³ Segundo Salzman (2013: 208-232), em que pese ter valorizado especialmente a basílica de São Pedro perante a basílica de Latrão – até então preponderante –, Leão pregou em diversos locais da cidade em diferentes festas do ano litúrgico local, dentre os quais o citado “túmulo dos apóstolos”.

⁴ Ao que tudo indica, tendo sido também entregue no mesmo santuário (*sl.* 84.2), tal sermão foi nomeado “sobre o aniversário do saque de Alarico” em um *codex* de Dublin do século XIII ou XIV. Os historiadores que seguem a tradicional proposta cronológica de René Dolle nas edições críticas dos sermões leoninos da série *Sources Chrétiennes* preferem numerá-lo como 71, e o consideram como terceiro sermão de festa em homenagem aos apóstolos Pedro e Paulo; por consequência, entendem que este foi entregue em algum 29 de junho da década de 450. Contudo, beneficiadas pela proposta cronológica mais recente de Chavasse aos sermões leoninos, as traduções inglesas de Bronwen Neil (2009: 118-120) e de Jane Freeland e Agnes Conway (1995: 360-361) consideram que este foi entregue em 30 de agosto ou 06 de setembro de 442, em meio à crescente pressão vândala sob liderança de Geiseric e a necessidade de reforçar diligência dos fiéis, exortando o evento de 410. Reconhecendo as possíveis correlações temáticas exploradas entre os sermões dedicados aos apóstolos e o último, concordamos com o entendimento das traduções mais recentes.

⁵ Tema explorado no conhecido sermão agostiniano *De excidio Urbis Romae* e em outras quatro ocasiões (*sermões* 81, 105, 113, 296), em que o bispo hiponense condenou o “paganismo” e cujos argumentos foram ampliados na Cidade de Deus (AGOSTINHO DE HIPONA, 2013).

⁶ Neste capítulo, optamos por utilizar preferencialmente a tradução portuguesa feita por Alberto Beckhäuser e as monjas beneditinas de Santa Maria, lançada pela Editora Vozes (1978), bem como a referida edição bilingue francês-latim da *Sources Chrétiennes* por René Dolle (1961-1973). Consultamos ainda as citadas traduções inglesas, isto é, de Freeland e Conway (1996) e a mais recente de Neil (2009).

Trata-se, portanto, de uma situação na qual a pregação leonina esteve diretamente vinculada à gestão de uma ou mais crises.

Assim, com base na teoria de Pierre Bourdieu – em específico, das noções de campo, poder simbólico, porta-voz autorizado, ilusão biográfica e história de campo – e nas reflexões de Elias e Scotson acerca de *estabelecidos* e *outsiders*,⁷ propomos a seguinte questão: de que forma podemos relacionar a rememoração dos apóstolos e do saque de Roma ao projeto pastoral de Leão e seu empenho em fortalecer sua autoridade, em inícios da década de 440?

Para tal, dividimos o texto abaixo da seguinte forma: de início, apresentamos um panorama da trajetória eclesiástica do bispo romano, com ênfase nos primeiros anos de governo. Em seguida, passamos à análise dos sermões referentes à memória de Pedro e Paulo (*sl.* 82-83); passamos, então, ao exame da prédica sobre o saque de Alarico (*sl.* 84), seguido de um balanço do conjunto dos sermões; por fim, indicamos nossas conclusões e referências bibliográficas.

2. Leão de Roma: trajetória clerical e o início do episcopado

O que se sabe sobre a biografia de Leão está diretamente associado à sua atuação egressa nos quadros clericais de Roma:⁸ ao que parece, e seguindo o *cursus* de seus predecessores imediatos, ainda jovem teria participado de missões eclesiásticas ou diplomáticas durante os bispados de Zózimo (417-418) e Celestino (422-432), e entrado em contato com outras sedes de destaque, como Hipona e Alexandria, ganhando experiência e proeminência nos quadros locais.

⁷ As obras consultadas destes autores constam em nossa bibliografia.

⁸ De acordo com Old (1999: 134-145), trata-se do primeiro bispo romano a ter seus escritos sistematicamente preservados.

Durante o governo de Sisto III (432-440), passou então a ser o arqui-diácono, e esteve à frente de assuntos administrativos, diplomáticos e litúrgicos. Desta forma, convergiam dois objetivos: por um lado, e não sem percalços, a diocese fortalecia paulatinamente sua posição de autonomia intelectual, com seus próprios quadros, nos embates conciliares “ecumênicos” liderados por Alexandria e Constantinopla nas primeiras décadas do século V (GREEN, 2008: 23-60). Por outro, ao participar de tais delegações e da própria gestão da liturgia e da administração local, Leão reforçava seu capital simbólico e se habilitava como candidato qualificado em uma eventual eleição episcopal (WESSEL, 2008: 34-51).

Esta ocorreu *in absentia*, em meados de 440, quando Leão estava em uma missão diplomática na Gália: ele só retornaria à Roma quarenta dias após a morte do antecessor, Sisto III. A nosso ver, os primeiros sermões de comemoração de elevação episcopal, celebrados em 29 de setembro, expressavam certa cautela perante os quadros clericais locais e regionais e um eventual ressentimento com a escolha (SILVA, 2020: 87-105). No entanto, estes não seriam os únicos desafios do bispado recém-iniciado e, provavelmente, sequer os maiores.

Desde inícios do século V a cidade vinha perdendo importância econômica, fiscal e administrativa, suplantada por Milão e, sobretudo, Ravena como principal centro de poder itálico. Isto dificultava a tentativa de afirmação do bispado nos assuntos locais, associada ao empenho pelo reequilíbrio financeiro episcopal e à ampliação da assistência e de monumentos e edifícios cristãos na cidade. Nos dois casos, era indispensável contar com o apoio da poderosa e imodesta aristocracia romana, nem sempre entusiasmada a participar da empreitada.

Ademais, a década de 440 trouxe novos contratempos: estas decorriam da crescente pressão naval e diplomática dos vândalos junto ao

litoral africano, à Sicília e à Sardenha, indispensáveis ao abastecimento de Roma, bem como do crescente afluxo de refugiados africanos, que escapavam dos conquistadores “bárbaros” sob liderança de Genserico (NEIL, 2009: 1-3). Acredita-se que a chegada dos degredados tenha causado certa animosidade e gerado acusações de que havia “maniqueístas” suas fileiras.

Ao menos em parte, tal contenda foi gerida por Leão (MAIER, 1996: 441-460). Contudo, embora relevante, este episódio não estaria no cerne da pregação entregue por ocasião da festa dos Apóstolos e da rememoração do saque de 410 (*sl.* 82-84): os três sermões aqui investigados lidaram mais com a tentativa de “reescrever” a memória da cidade em termos cristãos, a partir da menção a protagonistas históricos e a eventos relativamente recentes, à luz do complexo cenário em que Leão começou seu governo.

3. Os sermões de Leão (*sl.* 82-84)

3.1. Memória romana em disputa: o passado pagão e o apostólico (*sl.* 82-83)

Embora não fizessem parte dos ciclos de festas mais relevantes do ano litúrgico local,⁹ os dois sermões entregues em 29 de junho em homenagem aos Apóstolos ocuparam importante espaço na reflexão pública de Leão: de início, tratava-se de explicar à audiência o papel do Império Romano e, em específico, de sua capital histórica na “história de salvação” cristã.

Neste sentido, sua iniciativa se somava a de outros protagonistas da Patrística do período, como Eusébio, Agostinho e Ambrósio que, desde inícios do século IV, lidavam com giro político e cultural iniciado por Constantino (m. 337). Na década de 310, este imperador garantiu aos

⁹ Segundo Green (2008: 94-137), além dos sermões por ocasião de sua elevação episcopal, Leão empenhou-se especialmente na pregação associada aos ciclos do Natal e da Páscoa.

cristãos de suas províncias o estatuto de *religio licita*, e restitui-lhes partes de seus bens, dando início a uma complexa aproximação entre autoridades imperiais e os eclesiásticos.

Desde então, tais relações estiveram sujeitas a reviravoltas, e a tônica dos elogios aos “tempos cristãos” descritos pelos clérigos variou conforme se alterava a balança de poder entre diferentes setores eclesiásticos, concílios e as relações mantidas com as cortes imperiais ou germânicas (MARKUS, 1997: 37-53; BROWN, 1999: 52-71).¹⁰

Nos termos sociológicos de Bourdieu, os bispos instituíam a “ilusão biográfica” (1998: 183-191) eclesiástica. Em meio às variadas e contingenciais relações mantidas com outras sedes, mosteiros e afins, como “porta-vozes autorizados” (1996: 107) e especialistas na “história do campo religioso” (1983: 89-94), tais lideranças episcopais buscavam garantir ao cristianismo em expansão a construção de uma trajetória coerente, linear e causal, associada às pretensões de suas respectivas sedes e às disputas travadas no próprio campo.

Assim, no primeiro dos sermões analisados (*sl.* 82), Leão recuperava o conhecido tópico segundo o qual a universalidade dos domínios romanos teria amparado a expansão do próprio cristianismo:

No intuito de estender o efeito desta inefável graça ao mundo inteiro, a divina providência preparou o império romano, que dilatou as suas fronteiras até se tornar contíguo e vizinho a todas as nações do universo. Era, de fato, de suma conveniência ao plano divino que muitos reinos se confederassem num só império e a pregação geral tivesse fácil acesso aos povos sob regime de uma só cidade (*sl.* 82.2; BECKHÄUSER et al, 1978: 22).¹¹

¹⁰ O gênero *histórico* foi o principal mobilizado pelos eclesiásticos, de modo a explicar tanto a passagem da condição de perseguidos a “trionfantes” no mundo romano quanto para fundar genealogias de figuras e grupos cristãos considerados corretos e virtuosos – e, a um só tempo, daqueles considerados “desviantes” (MITRE FERNÁNDEZ, 2004: 13-28).

¹¹ “Ut autem hujus inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderentur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit ; cujus ad eos limites aincrementa perducta sunt, quibus conctarum indique gentium vicina

Deste modo, Leão se alinhava com outros clérigos que, em meio às crescentes dificuldades em sua porção ocidental,¹² explicavam a relevância histórica do Império Romano como auxiliar à missão dos apóstolos, em termos gerais (*sl.* 82.3) e, em específico, na própria cidade. Neste caso, equiparava Pedro, “príncipe da ordem apostólica” (*sl.* 82.3; cf. BECKHÄUSER et al, 1978: 22)¹³ e importante personagem de seus sermões em comemoração de elevação episcopal (SILVA, 2020: 97-100), a Paulo, “doutor especial dos gentios” e “[v]indo também a esta mesma cidade” (*sl.* 82.6; BECKHÄUSER et al, 1978: 23).¹⁴

Como vemos a seguir, tratava-se de articular a liderança petrina, frequentemente invocada por Leão (vide *sl.* 83), à própria universalidade reivindicada pela “cidade eterna” e pela missão paulina, o que conferia à sua diocese notável capital simbólico e distinção.

No entanto, tal reclame foi suplantado pela ênfase, tanto mais frequente, na condenação aos “erros” da cidade e, por extensão, do Império, ainda afeitos à “perseguição” e, sobretudo, ao “paganismo”. Em sua prédica, Leão contrapunha o duradouro legado apostólico à herança mítica e “pagã” de Rômulo e Remo, e o primado imperial e militar romano de outrora à *pax christiana* então estabelecida.

et contigua esset universitas. Disposito namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis” (DOLLE, 1973: 50). De acordo com Freeland e Conway (1995: 353) este trecho não constava na pregação feita em 29 de junho de 441, tendo sido incluído posteriormente. Na passagem destaca-se ainda uma referência à “inefável graça” citada por Paulo em 2Cor. 9: 15, como consta na Bíblia de Jerusalém (2006: 2026; doravante BJ).

¹² Uma geração antes, Ambrósio de Milão teria se expressado de forma parecida, embora mais entusiasmada (HILLGARTH, 2004: 51), e o próprio René Dolle (1973: 50, nota 2) indica que Próspero da Aquitânia (m. 465) teria escrito em termos próximos aos do trecho.

¹³ “Principes apostolici ordinis” (DOLLE, 1973: 50,52). Sigo parcialmente as traduções propostas por Freeland e Conway (1995: 354) Dolle (1973: 50-53), atentando ao fato de que *ordinis* aqui não se refere a ordem monástica ou religiosa e, pode, como propôs Beckhäuser et al (1973: 22) ser traduzida como “colégio”.

¹⁴ “As quam beatus coapostolus tuus, vas electionis, et specialis magister gentium Paulus occurrens” (DOLLE, 1973: 54). O trecho faz referência a 2Tm. 1: 11, e vale destacar que o complemento “dos gentios” foi adicionado na Vulgata (BJ: 2025, nota e).

Estes são teus santos pais e verdadeiros pastores que, para te introduzir nos reinos celestes, fundaram-te muito melhor e mais felizmente do que aqueles cujos esforços lançaram os primitivos alicerces de tuas muralhas, o primeiro dos quais, aquele que te deu o nome, manchou-te com um fratricídio (...). Engrandecida por muitas vitórias, estendeste o direito imperial por terra e mar; é menor, contudo, o que a ti submeteu a arte bélica, do que aquilo que a paz cristã te sujeitou” (sl. 82.1; BECKHÄUSER et al, 1978: 21).¹⁵

Ao se recusar a nomear os fundadores míticos da cidade como “pais”, Leão desafiava um entendimento então amplamente disseminado na iconografia, nas obras de autores como Plutarco e Cícero (DOLLE, 1973: 48, notas 1-2) e nos calendários na cidade, pelo qual Rômulo era representado como rei e pastor da cidade, filho de Marte, e ambos como *Patria Patres*, a quem possivelmente se dedicavam os festejos da Lupercália de fevereiro e, sobretudo, dos marcos do Ano Novo romano em março (SALZMAN, 1990: 107-111).¹⁶

Para Markus (1997: 129-139), tal invectiva fazia parte de um esforço deliberado por parte de Leão em “cristianizar o tempo”, associado ao ataque a referências míticas e suas datas tradicionais. Neste caso, em meio ao citado ocaso romano em meados do século V, também era fundamental que o bispo afirmasse que o crescente assédio “bárbaro” à cidade poderia ser mediado por sua própria intervenção, na condição de representante apostólico e, no limite, diplomático, junto às hostes sitiantes.

¹⁵ “Isti sunt sancti patres tui verique pastores, qui te regnis caelestibus inserendam multo melius multoque felicius condiderunt, quam illi quorum studio prima moenium tuorum fundamenta locata sunt : ex quibus is qui tibi nomen dedit fraterna te caede foedavit (...). Quamvis enim multis aucta victoriis jus imperii tui terra marique protuleris, minus tamen est quod tibi bellicus labor subdidit quam quod pax Christiana subjecit” (DOLLE, 1973: 48). Parte deste trecho esteve sujeito à recensão posterior à festa de 441, segundo Freeland e Conway (1995: 353).

¹⁶ Segundo Salzman (1990: 52), ao analisar especificamente o calendário de 354, se considerava que o dia de fundação da cidade era 21 de abril, em homenagem à nova divindade *Roma Aeterna* e que a relação entre *Natalis Martis* e o Ano Novo foi testemunhada até o século VIII (SALZMAN, 1990: 109, 155-6, 177).

De acordo com Leão, os representantes e marcos tradicionais não seriam adequados, uma vez que estes não teriam impedido que Roma e seu império abraçassem os “erros” e as “idolatrias” das nações dominadas (sl. 82.2). Para o bispo:

Pois de que nação não havia então homens nesta cidade? Ou, quais os povos, de qualquer lugar, que ignorassem o que Roma aprendera? Aqui deviam ser refutadas as opiniões da filosofia, aqui destruídas as vaidades da sabedoria terrena, aqui confundido o culto dos demônios, aqui destruída a impiedade de todos os sacrilégios, aqui, onde a mais ativa superstição havia reunido tudo quanto fora excogitado em toda a parte pelos erros mais variados (sl. 82.3; BECKHÄUSER et al, 1978: 22).¹⁷

Tratava-se não somente de reverter, de certa forma, a acusação feita aos cristãos séculos antes por Tácito em seus Anais (DOLLE, 1978: 52, nota 1).¹⁸ Como “cabeça do mundo”, além de grande mosaico étnico-cultural e linguístico, Roma era há séculos um dos principais locais de debates de ideias (VINZENT, 2006: 399). Com isso, com frequência a cidade foi palco tanto de confrontos entre cristãos e os ditos “pagãos” quanto dentre as próprias comunidades cristãs, em que não raro as controvérsias mobilizavam mútuas acusações de “heresia”, mesmo *a posteriori*.

Ademais, a difícil reconciliação com os grupos cristãos que eram acusados de terem sido lenientes em ocasiões de perseguição imperial criava dificuldades de trato entre os cristãos locais (LEADBETTER, 2002: 8-10). Deste modo, a prédica de Leão fazia alusão às dificuldades que a

¹⁷ “Cujus autem nationis homines in hac tunc urbe non essent? aut quae usquam gentes ignorarent quod Roma didicisset? Hic conculcandae philosophiae opiniones, hic confutandus daemonum cultus, hic omnium sacrilegiorum impietas destruenda, ubi diligentissima superstitione habebatur collectum quidquid usquam fuerat variis erroribus institutum” (DOLLE, 1973: 52). Segundo Freeland e Conway (1995: 354), todo esse trecho foi incluído em recensão posterior a 441.

¹⁸ “Embora reprimida no momento, esta perigosa ruperstição [sic] irrompia de nôvo [sic], não só na Judéia [sic], mas até mesmo na própria Roma, para onde afluem do mundo inteiro e conquista voga tôdas [sic] as coisas horríveis e vergonhosas” (TÁCITO, XV.44, 1967: 407).

cidade teria enfrentado em sua “história de campo”, frisando a atuação dos adversários “hereges” e, em especial, dos “pagãos”. Em seus termos, a cidade era uma “selva de bestas que rugem” (*sl.* 82.4; BECKHÄUSER et al, 1978: 22),¹⁹ e, por isso, só poderia ter sido salva pela intervenção apostólica.

Embora fossem cultuados há tempos na sede romana Paulo e, sobretudo, Pedro só passaram a ser sistematicamente mobilizados nos discursos de um bispo local a partir de Leão, que, como vimos, também foi o primeiro a ter seu *corpus* preservado de modo organizado.

Segundo Demacopoulos (2013: 41-50, 54-59), o tema do primado petrino foi particularmente acionado em situações de grande ansiedade e expectativa, como os das citadas festas de elevação episcopal (*sl.* 1-5), nas epístolas referentes às disputas com Hilário de Arles (ca. 445) (HEINZELMANN, 1992: 239-251) e, em nosso caso, no sermão de comemoração apostólica de 443 (*sl.* 83). Este, se detendo exclusivamente em Pedro e seu legado, reproduzia a tônica observada noutras ocasiões, em que a interpretação da profissão de fé descrita em Mt. 16: 18 (BJ: 1733-1734) legitimaria a predominância de Leão sobre os demais bispos e clérigos menores, de sua sede e de outras regiões.

Contudo, na citada pregação de 441 (*sl.* 82), o bispo mobilizou um tópico menos usual, equiparando a relevância de Pedro e Paulo, ao considerar que ambos teriam contribuído para salvar a cidade e os cristãos dos perigos e perseguições. Após a referida indicação de Pedro como príncipe apostólico,²⁰ Leão prosseguiu em sua exortação:

Não receias, pois, ó bem-aventurado apóstolo Pedro, vir a esta cidade com teu companheiro de glória, o apóstolo Paulo, ocupado ainda na organização das

¹⁹ “silvam istam frementium bestiarum” (DOLLE, 1973: 52).

²⁰ Conferir nota 13 acima.

outras igrejas; (...) caminhas sobre o abismo de um agitado oceano com maior firmeza do que aquela vez em que andaste sobre o mar. Tu (...) não temes a Roma, a senhora do mundo. Era acaso menor o poder de Cláudio ou a crueldade de Nero do que o julgamento de Pilatos ou o furor dos judeus? (...) (sl. 82.4; BECKHÄUSER et al, 1978: 22-23).²¹

Vindo também a esta mesma cidade o bem-aventurado Paulo, apóstolo como tu, instrumento de eleição, (...) a ti associou-se no momento em que toda inocência, todo pudor e toda liberdade penava sob o império de Nero, cujo furor, inflamado pelo excesso de todos os vícios, o precipitou em tal avalanche de loucura, que foi o primeiro a infligir ao nome cristão a atrocidade de uma perseguição geral, como se, pelo morticínio dos santos, pudesse se extinguir a graça de Deus. (...). A religião fundada no mistério da cruz de Cristo não pode ser destruída por espécie alguma de crueldade. As perseguições não diminuem a Igreja, mas incrementam-na (sl. 82.6; BECKHÄUSER et al, 1978: 23-24).²²

Tratava-se, neste caso, de reunir o reclame petrino observado em parte de seus sermões e cartas ao entendimento de que a missão “universal” paulina também se encerrava em Roma: por isso, poderia ser invocada como base às suas aspirações no campo religioso, em um contexto convulsionado por sua eleição recém-concretizada e prestes a comemorar um ano, e pelos desafios geopolíticos impostos pelos vândalos no mediterrâneo ocidental.

²¹ “Ad hanc ergo urbem tu, beatissime Petre apostole, venire non metuis, et consorte gloriae tuae Paulo apostolo aliarum adhuc Ecclesiarum ordinationibus occupato, silvam istam frementium bestiarum et turbulentissimae profunditatis oceanum, constantior quam cum supra mare gradereris. Nec mundi dominam times Romam (...). Numquid aut iudicio Pilati, aut saevitia Iudaeorum minor era vel in Claudio potestas, vel in Nerone crudelitas ?” (DOLLE, 1973: 52). Freeland e Conway (1995: 354) apontam que o trecho “um agitado oceano” foi adicionado posteriormente, substituindo “oceano profundo de superstição perversa”. O trecho faz referência ainda a Mt. 14:30 (BJ: 1731). A respeito do primado petrino, conferir ainda. sl. 83.2-3.

²² “Ad quam beatus coapostolus tuus, vas electionis, (...) Paulus occurrens, eo tibi consociatus est tempore, quo jam omnis innocentia, omnis pudor, omnisque libertas sub Neronis laborabat imperio. Cujus furor per omnium vitiorum inflammatus excessum, in hunc eum usque torrentem suae praecipitavit insaniae, ut primus nomini Christiano atrocitatem generalis persecutionis inferret, quasi per sanctorum neces gratia Dei posset exstingui. (...) nec ullo crudelitatis genere destrui potest sacramento crucis Christi fundata religio. Non minuitur persecutionibus Ecclesiae, sed augetur” (DOLLE, 1973: 54, 56). O trecho faz referência a At. 9:15 (BJ: 1917). De acordo com Freeland e Conway (1995: 355), a sentença iniciada em “A religião fundada no mistério da cruz” foi incluída a *posteriori*.

3.2. O saque de Roma em perspectiva (442)

O catolicismo moderno reservou amplo destaque ao episódio de encontro entre Átila e Leão (ca. 452): a julgar pelos afrescos “monumentais” de Rafael Sânzio e outros artistas desde então, o último sairia como vencedor do embate contra as hostes hunas e seu líder, e tal desfecho seria tomado como feito memorável de um dos campeões do papado ora em construção (SILVA, 2020: 87-89).²³

Era de se esperar que a gestão das crises com vândalos e hunos, vividas durante a maior parte de seu bispado (ca. 441-455), se expressasse nos escritos de Leão, notadamente nas epístolas. Não é o caso. Do conjunto de documentos do período que fizeram alusão às tratativas diplomáticas com as forças sitiantes, notadamente com os hunos, os mais próximos do ambiente romano são os escritos de Próspero da Aquitânia e o também citado *Liber Pontificalis*: em ambos os casos, os relatos são muito parcimoniosos, mesmo em sua apologia.²⁴ Conforme o último, se observa o destaque muito maior à reconstrução subsequente dos tempos e monumentos do que propriamente aos termos em questão:

Após o desastre vândalo, ele substituiu todos os serviços de prata consagrados em todos os *tituli*, derretendo 6 potes de água, dois na basílica de Constantino, dois na basílica de São Pedro, dois na Basílica de São Paulo, que o o imperador Constantino havia apresentado, cada um pesando 100 libras; destes ele substituiu todos os vasos consagrados. Ele renovou a basílica de São Pedro e a abóbada da abside; e ele renovou São Paulo após o fogo divino. Ele também construiu uma abóbada abside na basílica de Constantino. Ele construiu uma

²³ Curiosamente, tal interpretação costuma silenciar sobre o saque de Roma pelos vândalos em 455, que não foi impedido por Leão – e que, por sua vez, contribuiu para criar outro mito medieval, qual seja, do vandalismo.

²⁴ A relação completa dos escritos do período que exaltaram o bispado leonino e, eventualmente, destacaram a contensão diplomática dos “bárbaros” pode ser encontrado em Neil (2009: 3-4). Vale citar as obras de Prisco (m. ca. 472) (*Frag.* 17, 2014: 107-108) e de Jordanes (séc. VI) (*Getica*, XLII.222-223, 2001: 37-38); de acordo com Blodgett (2010: 63-74), em seu conjunto os escritos oscilam no entendimento da relevância da eloquência de Leão ou de sua capacidade diplomática.

basílica para o bispo e mártir São Cornélio perto do cemitério de Calisto na *Via Appia*.

Por causa do nome romano, ele assumiu uma embaixada e viajou ao rei dos hunos, chamado Atila, e ele libertou toda a Itália do perigo do inimigo (*LIBER PONTIFICALIS*, 47.6-7, 2010: 37, tradução nossa).

Desta forma, dos escritos atribuídos ao bispo romano, o *sl.* 84 foi o que mais se aproximou do assunto.²⁵ Mesmo assim, Leão tomou o infame episódio de 410 como ocasião para a condenação da negligência dos fiéis à memória os apóstolos que, com sua mediação, teriam então salvado a cidade da ameaça “bárbara”.

Para o bispo, era execrável o desrespeito aos apóstolos, notadamente Pedro, cujos santuários e auxílio garantiram a liberação do cativo de Roma por Deus que, por sua vez, “considerou amansar os corações dos bárbaros furiosos” (*sl.* 84.2; BECKHÄUSER et al, 1978: 28).²⁶ Segundo Leão:

A religiosa devoção, caríssimos, com a qual todo o povo fiel acorria a dar graças a Deus pelo dia de nosso flagelo e de nossa libertação, vem sendo quase inteiramente descurada por todos. Demonstra-o o número reduzido de presentes, e meu coração se enche de pesar e grande temor (*sl.* 84.1; BECKHÄUSER et al, 1978: 27).²⁷

²⁵ Concordamos com Neil (2009: 7) quando considera que os efeitos da séria crise socioeconômica romana vividos em inícios de 440 – tema de grande urgência pastoral – podem ser sentidos com mais clareza nos sermões de Leão do que em suas epístolas.

²⁶ “qui corda furentium barbarorum mitigare dignatus est” (DOLLE, 1973: 70). Pode-se pensar que a referência ao amansamento dos “bárbaros” remetia ao fato de Alarico e seus subordinados serem, à época, cristãos: tal argumento esteve no repertório empregado por Agostinho, dentre outros.

²⁷ “Religiosam devotionem, dilectissimi, qua ob diem castigationis et liberarionis nostrae, cunctus fidelium populus ad agendas a Deo gratias confluebat, pene ab omnibus proxime fuisse neglectam, ipsa paucorum qui adfuerunt raritas demonstravit : et cordi meo multum tristitiae intulit, et plurimum pavores” (DOLLE, 1973: 66).

Recuperando um tópico frequentemente abordado na prédica de João Crisóstomo e de Agostinho, Leão contrastava o esvaziamento do público na cerimônia à suposta frequência de cristãos aos espetáculos e jogos:

Sinto vergonha em dizê-lo, mas não é possível calar. Mais se concede aos demônios do que aos apóstolos e os espetáculos loucos são mais frequentados [sic] do que os sepulcros dos mártires [Pedro e Paulo]. Quem restituiu a salvação a essa cidade? Quem a arrancou do cativo? Preservou-a do morticínio? Os jogos do circo ou a proteção dos santos? Por seus sufrágios suavizou-se a severidade da sentença divina (sl. 84.2; BECKHÄUSER et al, 1978: 28).²⁸

Deste modo, Leão condenava aqueles que, a seu ver, se mantinham vinculados aos espetáculos “pagãos” e desprezavam os ofícios cristãos. Tratava-se, portanto, de delimitar os âmbitos espaciais e temporais lícitos aos fiéis: em específico, a comemoração de 410 contrapunha respectivamente o santuário dos mártires e sua festa ao circo e aos *ludi circenses*, jogos que provavelmente coincidiram com o fim do assédio de Alarico trinta anos antes.

Segundo Neil (2009: 119), ao agradecer pela intercedência divina na liberação da cidade, Leão teria se apropriado ainda de um recurso tradicionalmente vinculado ao ofício imperial. Sabidamente, como “sumos pontífices”, os imperadores com frequência agradeciam aos deuses pelas vitórias militares e, desde Constantino, teriam passado a se dirigir preferencialmente ao deus cristão.²⁹ Assim:

²⁸ “Pudet dicere, sed necesse est non tacere : plus impenditur daemoniis quam apostolis, et majorem obtinent frequentiam insana spectacula quam beata martyria. Quis hanc urbem reformavit saluti ? quis a captivitate eruit ? quis a caede defendit ? ludus Circensium, an cura sanctorum ? quorum utique precibus divinae censurae flexa sententia est” (DOLLE, 1973: 68).

²⁹ Leão condenou ainda a observância astrológica, que atribuía a liberação da cidade “à influência das estrelas, como afirmam os ímpios” (sl. 84.2; BECKHÄUSER et al, 1978: 28). “[E]t liberationem mostram, non, sicut opinantur impii, stellarum effectibus” (DOLLE, 1973: 70). No natal de 451, Leão tornaria a contestar o fatalismo astrológico (sl. 27.3-4; FREELAND, CONWAY, 1995: 112-113).

A adoção desse papel cívico é mais uma forma pela qual o bispo de Roma reforçou sua autoridade, em conjunto com atividades assistenciais em favor dos pobres e refugiados, negociações diplomáticas, resgate de prisioneiros e um amplo programa de construção e reparos na cidade (NEIL, 2009: Op. Cit., tradução nossa).

Para tal, Leão recorreu à interpretação de dois trechos testamentários. Destarte (*sl.* 84.2), fez alusão à invasão de Jerusalém pelo “inimigo do norte” descrita no livro de Jeremias (Jr. 5:3; BJ: 1371-1372), provocada pela contaminação idolátrica do culto a Iahweh (BJ: 1372, nota a). Em seguida (*sl.* 84.2), remeteu ao relato dos dez leprosos descritos em Lc. 17: 11-19 (BJ: 1819-1820) para enfatizar que, dentre eles, somente um – o estrangeiro samaritano – tinha se mostrado grato a Deus.

Deste modo, Leão condenava a ingratidão dos cristãos romanos que não somente desprezavam a intercedência apostólica e divina em favor da liberação da cidade do jugo bárbaro quanto se entregavam aos espetáculos “pagãos”, associados ao circo romano.

A denúncia de contaminação da comunidade cristã pelos desviantes, ingratos e “pagãos” associados à lepra, pode remeter à lógica de contenção dos *riscos de contágio* que marcam a relação entre estabelecidos e *outsiders* (ELIAS, SCOTSON, 2000: 25-32). Nesses termos, os cristãos sob seu cuidado deveriam evitar o contato com os que, não sabendo reconhecer os favores apostólico e divino, “que nos assistiram em muitas tribulações” (*sl.* 84.2; BECKHÄUSER et al, 1978: 28),³⁰ poderiam ocasionar uma nova invasão à cidade.

No intuito de evitar vos seja aplicada também, caríssimos, esta nota de ingratidão, convertei-vos ao Senhor (...). Negligência grave cura-se por

³⁰ “ qui nobis in multis tribulationibus affuerunt” (DOLLE, 1973: 70).

reparação maior. Aproveitemos para nossa emenda a brandura daquele que perdoa, a fim de que São Pedro e todos os santos (...) se dignem, juntos de Deus, que é misericordioso, apoiar nossas preces por vós (*sl.* 84.2; BECKHÄUSER et al, 1978: 28).³¹

Dados o ambiente de grande ansiedade e expectativa e a defesa de expiação exortada pela prédica de Leão, é possível argumentar que o bispo esperasse que os próprios fiéis também assumissem parte da responsabilidade pelos *outsiders*-desviantes. Ademais, a nota de ingratidão (*ingratorum nota*) citada poderia remeter à *nota censoria* tradicionalmente emitidas pelos antigos censores (DOLLE, 1973: 70, nota 1): assim, Leão denunciava o descrédito e a desonra dos cristãos que se mantivessem afeitos aos jogos e, assim, desleixados com seus próprios compromissos comunitários.

3.3. A gestão da crise nos sermões leoninos (*sl.* 82-84)

Desde os anos 2010, em compasso com outros campos da teoria social, a historiografia renovou seu interesse pelo estudo das crises. No campo dos estudos sobre a História da Igreja e, em específico, do papado, o contexto de passagem da Antiguidade aos tempos medievais também tem recebido crescente atenção dos pesquisadores.

Neste sentido, pensamos que, tal como formulada por Allen e Neil, a noção de gestão de crise pode ser uma útil ferramenta de análise crítica: ao se articular as reflexões de Bourdieu e de Elias e Scotson e, sobretudo, se associada mais aos sermões de Leão do que às suas epístolas, nos permite destacar alguns aspectos interessantes sobre os primeiros anos de seu bispado.

³¹ “Ne ergo ista ingratorum nota etiam vobis, dilectissimi, possit ascribi, revertimini ad Dominum (...). Gravis negligentia majore satisfactione curanda est. Ad emendationem mostram utamur lenitate parentis: ut beatus Petrus et omnis sancti (...), obsecrationes nostras pro vobis apud misericordem Deum juvare dignentur” (DOLLE, 1973: 68-70).

De início, frisa-se que, mais do que os trâmites de resolução das crises relativas ao início de seu governo – isto é, de sua elevação episcopal, das dificuldades do abastecimento da cidade e, especialmente, da pressão naval e diplomática vândala –, o que a prédica de Leão destacava eram, em meio a estas dificuldades, alguns dos contornos de sua representação como porta-voz dos interesses cristãos e cívicos de Roma. Vale destacar, contudo, que estas definições estiveram eventualmente sujeitas a recensões por parte do próprio bispo, à luz dos desafios subsequentes de seu bispado.

No conjunto de sermões elencados, sobretudo *sl.* 82 e 84, Leão associou “oportunamente” personagens estreitamente relacionadas à história da cidade e do Império: os protagonistas Paulo e, em especial, Pedro, venerados em data e santuário específicos, e os “bárbaros”, cujo saque prévio e pressão diplomática recente por certo causavam incômodo.

Frente ao ocaso político e administrativo da cidade e às diversas atribuições públicas assumidas por Leão e seus partidários, era fundamental que o bispo se pronunciasse como especialista da história do campo religioso e, assim, se posicionasse sobre a biografia romana.

Assim, vimos que, diante das tensões entre seu legado primitivo e o apostólico, destacou a importância do *imperium* para divulgar a missão cristã. Contudo, com muito mais veemência condenou Roma como epicentro pagão, e confrontou tanto os fundadores aos apóstolos quanto a *pax romana* à *pax christiana*. Ademais, repreendeu os ouvintes, em favor de limites espaciais e festivos mais precisos e que separassem os cristãos dos “pagãos”. Aos circos, Leão contrapôs santuários apostólicos; e aos jogos, a celebração dos apóstolos.

Destarte, estando no cerne desta prédica, como um dos fundamentos de seu capital simbólico e mobilizado em meio às disputas do campo

religioso, a memória apostólica era enfaticamente reivindicada por projeto pastoral.

Neste conjunto de sermões, no entanto, ao contrário do que a historiografia tradicionalmente destaca, não sobressaía ainda o bispo engajado e, presumidamente, vencedor dos grandes concílios da Igreja de seu tempo. A nosso ver, tal como no caso dos sermões de elevação episcopal estudados em outra ocasião (SILVA, 2020: 87-105), Leão parecia se dirigir especificamente à população romana, dentre os quais clérigos menores e leigos, diante de questões circunstanciais e prementes nos primeiros anos de seu bispado, que exigiriam mesmo a reescrita posterior de certos trechos.

4. Considerações finais

Neste capítulo investigamos três sermões de Leão, bispo romano (440-461), produzidos nos primeiros anos de seu bispado (441-443). Tais escritos rememoravam a ação dos apóstolos Pedro e Paulo na cidade, e o saque de Roma por Alarico, em meio às dificuldades experimentadas em seus primeiros anos de governo. Em linhas gerais, contribuíram para expor, junto à comunidade romana, alguns dos traços de sua condição de bispo e porta-voz dos assuntos públicos da cidade, nos quais o legado apostólico ocupava um lugar de destaque.

Em suma, nossa análise se soma a de pesquisadores que, nos últimos anos, vêm refletindo sobre as correlações entre crises de diferentes abrangências e a História da Igreja e, em particular, sobre o governo episcopal de Leão. Esperamos que a proposta contribua, de algum modo, para ampliar o debate sobre os dois temas no Brasil.

Bibliografia

Documentação antiga e medieval impressa

Bíblia de Jerusalém. Ed. Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Anderson. São Paulo: Paulus, 2006.

CORNÉLIO TÁCITO. *Anais*. Ed. Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.

AGOSTINHO DE HIPONA. *O "De excidio Urbis" e outros sermões sobre a queda de Roma*. Ed. Carlota Urbano. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.

AAVV. *Cristianismo e Paganismo, 350-750: A conversão da Europa Ocidental*. Ed. Jocelyn Hillgarth. São Paulo: Madras, 2004 (original de 1969).

LEÃO DE ROMA. Sermões. León le Grand: *Sermons: Sources Chrétiennes*, vols. 22, 49, 74, 200. Ed. René Dolle. Paris: Du Cerf, 1961-1973.

_____. Sermões. *São Leão Magno: Sermões sobre santos, jejuns e ordenação episcopal*. Ed. Monjas Beneditinas de Santa Maria e Alberto Beckhäuser. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. Sermões. *Leo the Great: Sermons, Fathers of the Church*, v. 93. Ed. Jane Freeland e Agnes Conway. Washington: CUA, 1995.

_____. *Leo the Great, The Early Church Fathers*. Ed. Bronwen Neil. Routledge: Nova York, 2009.

PRISCO. *Fragmenta. The Fragmentary History of Priscus: Attila, the Huns, and the Roman Empire, 430-476*. Ed. John Given, 2014.

JORDANES. *Getica. Origen y gestas de los Godos*. Ed. Jose Maria Sánchez Martín. Madri: Catedra, 2001.

LIBER PONTIFICALIS. The Book of Pontiffs: The Ancient Biographies of First Ninety Roman Bishops to AD 71. Ed. Raymond Davis. Liverpool: Liverpool University, 2010.

Bibliografia Geral

ALLEN, Pauline; NEIL, Bronwen. *Crisis Management in Late Antiquity (410–590 CE): A survey of the evidence from episcopal letters*. Leiden, Boston: Brill, 2013.

ANTIQUEIRA, Moises. Era uma vez a crise do Império romano no século III: percursos de um recente itinerário historiográfico. *Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 9, p. 152-168, 2015.

BERARDI, Franco. *Depois do Futuro*. São Paulo: Ubu, 2019.

_____. *Asfixia: Capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. São Paulo: Ubu, 2020.

BLODGETT, Michael. Calming an Angry Enemy: Attila, Leo I, and the Diplomacy of Ambiguity, 452. In: FRAKES, Robert, DIGESER, Elizabeth, STEPHENS, Justin (Eds.). *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*. Londres, Nova York: I.B.Tauris, 2010. p. 63-74.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp; 1996.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta M., AMADO, Janáina (Orgs.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 183-91.

BRIDLE, James. *A nova Idade das Trevas: A tecnologia e o fim do futuro*. São Paulo: todavia, 2019.

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

CASTELLANOS, Santiago. El obispo como líder ciudadano. In: ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar, TORRES, Juana (Orgs.). *El obispo en la Antigüedad Tardía: Homenaje a Ramón Teja*. Madri: Trotta, 2016. p. 101-115.

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do Drone*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

- CRARY, Jonathan. *24/7: Capitalismo Tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu, 2016.
- DEMACOPOULOS, George. *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 2013.
- DÍAZ, Pablo. El obispo y las invasiones bárbaras. In: ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar, TORRES, Juana (Orgs.). *El obispo en la Antigüedad Tardía: Homenaje a Ramón Teja*. Madri: Trotta, 2016. p. 133-149.
- DRAKE, Harold. Monotheism and Violence. *Journal of Late Antiquity*, v. 6, n. 2, p. 251-63, 2013.
- ELIAS, Norbert, SCOTSON, John. Introdução: Ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders. In: _____, _____. *Os estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 19-50.
- FISHER, Mark. *Realismo Capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FRASER, Nancy. *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GADDIS, Michael. “Sanctify thy hand by the blow”: Problematizing Episcopal Power. In: _____. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California, 2005. p. 251-82.
- GREEN, Bernard. *The Soteriology of Leo the Great*. New York: Oxford University, 2008.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HARPER, Kyle. *The fate of Rome: Climate, Disease, and the End of na Empire*. Princeton, Oxford: Princeton University, 2017.

- HEINZELMANN, Martin. The 'affair' of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman identity in the fifth century. In: DRINKWATER, John, ELTON, Hugh (Orgs.). *Fifth-century Gaul: A crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University, 1992. p. 239-51.
- OLD, Hughes. *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church: The Medieval Church* (vol 3). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. p. 143-54.
- OLIVEIRA, Julio C. M. Boatos, crises e oportunidades políticas na Antiguidade Tardia. *História (São Paulo)*, v. 35, p. 1-15, 2016.
- LEADBETTER, Bill. Constantine and the Bishop: The Roman Church in the Early Fourth Century. *Journal of Religious History*, v. 26, n. 1, p. 1-14, 2002.
- MAIER, Harry. "Manichee!": Leo the Great and the Orthodox Panopticon. *Journal of Early Christian Studies*, v. 4, n.4, p. 441-60, 1996.
- MARKUS, Robert. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia. In: MARTÍNEZ SAN PEDRO, María D.; SEGURA DEL PINO, María D. (Orgs.). *La Iglesia en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004. p. 13-28.
- NEIL, Bronwen. Introduction. In: _____ (Ed.). *Leo the Great: the Early Church Fathers*. Routledge: Nova York, 2009. p. 3-50.
- NIXEY, Catherine. *A chegada das trevas: como os cristãos destruíram o mundo clássico*. Porto Salvo: Desassossego, 2018.
- SANDEL, Michael. *A tirania do mérito: O que aconteceu com o bem comum?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SALZMANN, Michele Renee. *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the rhythms of urban life in Late Antiquity*. Berkeley: University of California, 1990.

_____. Leo's Liturgical Topography: Contestations for Space in Fifth-Century Rome. *Journal of Roman Studies*, v. 103, p. 208-32, 2013.

SILVA, Marcelo Cândido da; WILKIN, Alexis; JAUMAIN, Serge; ALMEIDA, Néri de Barros; LOUAULT, Frédéric. Introdução. In: _____; _____; _____; _____; _____; _____ (Orgs.). *Crises: Uma perspectiva multidisciplinar*. São Paulo: USP-Capes, Intermeios, 2020. p. 7-11.

SILVA, Paulo Duarte. O fim do Império Romano, as migrações e a formação dos Reinos Bárbaros. In: _____; NASCIMENTO, Renata. (Orgs.). *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. Curitiba: CRV, 2019. p. 15-34.

_____. 'De todo o mundo, porém, só Pedro é escolhido': os sermões de elevação episcopal de Leão (440-461). *Revista Diálogos Mediterrânicos*, v. 18, p. 87-105, 2020.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VINZENT, Markus. Rome. In: MITCHELL, Margaret, YOUNG, Frances (Ed.). *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*. Nova York: Cambridge University, 2006. p. 397-412

WATTS, Edward. The Murder of Hypatia: Acceptable or Unacceptable Violence?. In: DRAKE, Harold (Ed.). *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. Londres, Nova York: Routledge, 2016. p. 333-342.

WESSEL, Susan. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*. Leiden, Boston: Brill, 2008.

WOOD, Jamie; NATAL VILLAZALA, David. Playing with fire: conflicting bishops in late Roman Spain and Gaul. In: COOPER, Kate; LEYSER, Conrad (Eds.). *Making Early Medieval Societies: Conflict and Belonging in the Latin West, 300-1200*. Cambridge: Cambridge University, 2016. p. 33-57.

Capítulo II

O impacto das crises e as homilias sobre Ezequiel de Gregório Magno: a profecia como um discurso de poder da Sé Romana. C. 594

*Fabiano Fernandes*¹

“Eu Sou o bom pastor. O bom pastor dá a sua vida pelas ovelhas. O mercenário, que não é o pastor a quem as ovelhas pertencem, vê a aproximação do lobo, abandona as ovelhas e foge” João 10:11 e 12.

I. Introdução

Neste capítulo, procuraremos apresentar um breve estudo das crises epidêmicas, de guerras e fomes na cidade de Roma, enfatizando os primeiros anos do pontificado de Gregório Magno (590-604). Compreendemos que uma certa concepção do que deveria ser o papel do poder episcopal, em conjunto com condições materiais e políticas bem específicas, levaram com que as crises fossem percebidas de determinada forma, algo que exploraremos ao final deste texto. Logo, a angústia apocalíptica estava relacionada com uma determinada perspectiva profética, na qual a revelação do mistério se traduzia em autoridade e poder para quem o revelava. O desvendar dos mistérios cabia, nos tempos anteriores ao advento de Cristo, aos profetas. No tempo da Igreja triunfante, esse dom estaria encarnado nos monges e bispos. E seria na meditação sobre os escritos proféticos, elaborados no passado que, em parte, se fundamentava também o poder do ocupante da Sé romana na

¹ Professor de História Medieval UNIFESP. LEME-Unifesp/Coordenador LAEMEB. Email: fabiano.fernandes@unifesp.br

década final do século VI, época de intensas crises. O discurso profético elaborado por volta de 594 compunha um dos pilares da autoridade do ocupante da Sé petrina e trazia no seu cerne uma semente de esperança, uma perspectiva moralizadora e reformadora para clérigos e leigos.

Inicialmente será resumido, de maneira breve, o que é relativamente consensual sobre o surto de peste bubônica, a qual assolou as sociedades mediterrânicas. Daremos destaque, em um primeiro momento, ao contexto ecológico-epidêmico e, em um segundo momento, a certos aspectos da cidade de Roma no tempo de Gregório Magno. E por fim, falaremos, sucintamente, da trajetória de Gregório para, em seguida, discutirmos as percepções do bispo de Roma sobre o que estava em jogo em um tempo de tantas crises simultâneas.

A homilia era um gênero "híbrido", porque incorporava elementos de panegírico, da exegese, do tratado moral e outras técnicas retóricas comuns às declamações públicas clássicas. Uma homilia - *ὁμιλία* em Grego, *sermo* em latim- era um discurso, preparado ou improvisado, entregue em um contexto litúrgico. A chamada 'homilia de mesa' era escrita em forma homilética, mas destinava-se à leitura ou estudo particular. As bases que contribuíram para a formação do gênero de homiléticos são longínquas, desde a diatribe pagã à exegese judaica. A exegese rabínica de textos considerados de caráter não legal, na bíblia hebraica, foi possivelmente de onde derivou boa parte da tradição inicial das homilias. Nos *midrashim* hebraicos, apareciam exposições filosóficas, místicas de cosmologia, de lendas, de parábolas, em ocasiões litúrgicas e festivas. (NEIL, 2008: p. 329 e 330).

No contexto da Antiguidade Tardia, não é fácil delimitar, com muita precisão, os vários gêneros de eloquência sacra, mas, em princípio, a homilia e a *sermo* qualificariam uma composição oratória, uma composição a ser proclamada (GREGOIRE:2002: p.692 a 694). Esse dois

últimos gêneros se distinguiriam da chamada ‘conversa espiritual’, *consolatio* ou *colloquium*, com características mais ascéticas e místicas. A partir do século IV, *sermo* se refere a todo gênero de pregação, seja o de catequese, seja no de interpretação exegética, na exortação parenética, na alocação religiosa de circunstância, ou mesmo para a explicação de um rito. Todavia, o termo *praedicare* - simplificada e traduzido por pregar - se tornou um termo técnico limitado ao uso litúrgico.

As homilias sobre Ezequiel, segundo Morel (1986: p. 7-31), se dedicaram, exclusivamente, a tratar da questão das profecias, totalizando vinte e duas homilias, repartidas em dois livros. O primeiro livro contém doze homilias e o segundo, dez. O texto foi, originalmente, ditado a um notário, sendo compilado em tempo relativamente curto, de cerca de 592 a, no máximo, inícios de 594; provavelmente, teria sido pregado em uma das igrejas de Roma, para um público seletivo da cidade. O comentário sobre as Homilias em Ezequiel é minucioso e profundo, para os padrões da época, e exigiria, em tese, um público com certo conhecimento dos trechos bíblicos, na medida em que figuras e pareceres bem complexos surgem no decorrer dos textos. É igualmente provável que o documento, embora escrito em curto prazo, tenha sido fruto de uma longa meditação sobre a questão das profecias, em geral, e do texto de Ezequiel, em particular. Segundo Morel (1986: p. 11), o texto faz eco de passagens da *Morabilia in Job* e das Homilias Sobre os Evangelhos.

Ainda que tenhamos consultado a versão bilingue latim-francês das *Sources Chrétiennes*, nos trechos citados diretamente e indiretamente, priorizamos realizar uma tradução própria direta do latim, na medida em que uma tradução envolve escolhas que não queríamos nos furtar de fazer.

Apesar de abordarmos o tema das crises com uma documentação bem circunscrita, tornou-se necessário tratar da questão em múltiplas dimensões. O discurso construído por Gregório, a partir da interpretação

profética, estava inserido em condições materiais e climáticas, que a seguir discutiremos.

II. Fatores climáticos e disseminação das fomes e pestes no século VI. Breve panorama.

Na atualidade, subitamente o tema das crises epidêmicas ocupa, entre os pesquisadores das ciências humanas, um lugar de maior destaque, em um mundo assombrado pelo impacto da pandemia, ainda em curso. Nunca foi tão vivido na carne o lugar comum repetido entre os historiadores, pelo menos desde o século XX: as perguntas que lançamos sobre o passado brotam, principalmente, das adversidades de nossa própria época.

Em um mundo com uma capacidade tecnológica imensa e com recursos médicos incomparáveis, com relação a outras épocas, de repente descobrimos, ao nosso lado, que outras lógicas e racionalidades, aparentemente vencidas ou superadas, afloraram, por meio inclusive das novas mídias, desde o negacionismo cínico de governantes populistas, passando por expectativas proféticas apocalípticas, temperadas, por vezes, com um individualismo suicida, produto também de um sistema social que nos atomiza. Em uma época ameaçada por mudanças climáticas, também negadas por certas corporações, a despeito do triunfo aparente de uma razão instrumental capitalista, muitos se deparam com uma zona cinzenta de contato entre a história humana e a história natural. A humanidade, por seus meios técnicos, pode muito, mas não pode tudo, e carece de equilíbrio em suas decisões coletivas.

De que forma as sociedades perceberam as epidemias? Como as sociedades responderam às epidemias? A forma como as sociedades percebem a si próprias está ligada à forma como identificam as causas dos distúrbios que as assolam. As causas das doenças epidêmicas, ao longo da

história, receberam inúmeras explicações, tais como, por exemplo: a corrupção dos ares; os espíritos malignos; a atuação de djins; a atividades desestabilizadoras da ordem cósmica, por parte de grupos ou indivíduos tratados como bodes expiatórios; mas a ideia de que as pestes estão ligadas a organismos externos ao nosso corpo é de longe a mais recente de todas. (LITTLE, 2007: p. 34)

As percepções das sociedades não são homogêneas e muitas formas interpretativas distintas conviveram, ao longo do tempo, em grupos, ou mesmo em um simples indivíduo. No século VI coabitaram, por exemplo, modelos explicativos baseados tanto no antigo modelo hipocrático, referência importante entre eruditos burocratas e eclesiásticos a serviço do Império do Oriente, (LITTLE, 2007: p. 34), com modelos explicativos calcados em releituras de textos bíblicos, como o apocalipse (canônico e apócrifos²), ou ainda na releitura de textos do profeta Ezequiel, nesse último caso, por exemplo, nas interpretações de Gregório Magno nas Homilias sobre Ezequiel.

A alcunhada praga de Justiniano se disseminou no mediterrâneo a partir da década de 40, do século VI, e efetivamente ocorreu em ondas de diferentes abrangências e duração. O impacto de mudanças climáticas e da peste nas mundividências se deu em um passado que, em larga medida, é para nós uma terra estrangeira. Logo, mensurar o sofrimento, o medo e a resiliência é um grande desafio, uma tarefa sempre parcial e em parte condicionada pelas angústias vividas desde 2020 pelo impacto pandêmico. O sofrimento tem também suas áreas de indizível e de silêncio.

² Tais como Apocalipse da Virgem, Apocalipse de Paulo, Apocalipse Copta de Paulo, Apocalipse de Pedro, Apocalipse Gnóstico de Pedro, o Apocalipse de Pseudo-Metódio, o Apocalipse de Tomé, o Apocalipse de Estevão, também chamado de "Revelação de Estevão", a Consumação de Tomé, o Primeiro Apocalipse de Tiago, o Segundo Apocalipse de Tiago, a Vingança do Salvador e a Visão de Paulo.

Também não se podem descartar, de todo, exageros eventuais nas fontes contemporâneas à peste de Justiniano; alguns trechos podem, eventualmente, ter dramatizado os eventos em línguas tão diferentes como o latim, o grego, o siríaco e o árabe. Logo, em uma abordagem preliminar, é necessário discorrer muito brevemente sobre o que a história ambiental pode nos oferecer de base, para posteriormente analisar algumas percepções. Recorramos a algumas informações sobre a evolução climática e os ritmos da peste.

Segundo Petert Sarris, nos últimos vinte anos, historiadores, arqueólogos e cientistas, em geral, expandiram conhecimento da instabilidade climática, que ocorreu na primeira metade do século VI. Instabilidade que cooperou para modificar as condições nas quais as sociedades do hemisfério norte se encontravam. O efeito das mudanças climáticas ficou mais perceptível a partir de 530 e, provavelmente esteve conectado com as epidemias a partir da década de 540. Todavia, a despeito da consternação evidente nos textos produzidos nos séculos VII a VIII, paulatinamente, as mulheres e homens do período construíram estratégias para lidar com a irrupção recorrente de fomes e pestes (SARRIS, 2020: p.512-513). Sem contar que a própria ideia de fome tem um aspecto cultural, podendo se referir à carência de determinados hábitos alimentares, os quais podem, estrategicamente, ser substituídos por outros, a médio prazo.

Ainda segundo Sarris (2020: p.512 e 513), até certo ponto, a importância e o impacto da praga dependiam do grau de complexidade hierárquica e do equilíbrio das forças sociais dentro de cada uma das sociedades envolvidas. Em todos os lugares que atingiu, a peste bubônica causou, provavelmente, muita mortalidade, mas não afetou diferentes lugares da mesma forma. A instabilidade climática e as pestes cooperaram para uma maior desorganização econômica e social, sobretudo em regiões

mais urbanizadas e com coletas de impostos regulares. A queda do nível populacional e a diminuição da coleta de impostos acentuaram a fragilidade de sistemas políticos, os quais dependiam de certa harmonia das partes que os compunham. Tal como o império do Oriente e o Persa.

Assentamentos mais densos, em geral, facilitavam o contágio. No império do Oriente, em particular nas décadas que se seguiram ao surto inicial da peste, ocorreu uma significativa instabilidade fiscal a qual, por sua vez, alimentou a agitação política e um aumento das tensões sociais. Camponeses e trabalhadores procuraram tirar vantagem da escassez de mão-de-obra, induzida pela peste, para melhorar suas condições de emprego, e os proprietários de terras e o governo imperial atuaram para tentar reduzir esses ganhos (SARRIS, 2020: p.512 e 513), atitude que agravou os conflitos sociais.

Nas sociedades menos hierárquicas, menos fiscalizadas e menos urbanizadas do início da Idade Média, da Europa Ocidental, por outro lado, o impacto demográfico da peste pode ter causado consequências estruturais ou superestruturais relativamente mais leves do que nas sociedades mais urbanizadas do mediterrâneo. É bem provável, no entanto, que, inicialmente no Ocidente medieval, tenha se intensificando ainda mais uma tendência para uma maior autonomia camponesa, minando o controle dos senhoriais. Também é verossímil que os primeiros impactos da peste no século VI devem ter levado a aumentar o despovoamento de antigos sítios urbanos romanos, os quais já estavam, em muitos lugares, em declínio. (SARRIS, 2020: p.512 e 513).

Por volta de 535 e 536, uma série de eventos foi testemunhada por autores no âmbito do Império do Oriente, região geográfica que possui uma quantidade relativamente abundante de testemunhos escritos (SARRIS, 2020: p.512 e 513). Por vezes, esses fenômenos aparecem em fontes mais tardias, como em Procópio de Cesaréia, o qual relata que

quando estava em serviço nas guerras na Itália, em 536 e 537, teria visto o brilho do sol tão fosco, que parecia mais a lua.

aconteceu durante este ano ocorreu um algo terrível. Pois o Sol emitiu sua luz sem brilho, como a Lua, durante todo o ano, e parecia que o Sol estava em eclipse, pois os feixes que ele lançou não eram claros como costumava ser visto. E no tempo em que isso aconteceu, os homens não estavam livres da guerra, nem da peste, nem de qualquer outra coisa que leva à morte. E isso ocorreu no decimo ano do reinado de Justiniano.” (PROCOPIUS, IV.14; P. 328-29)..

Efetivamente não existe um diagnóstico fechado para esse fenômeno. É possível que possa ter sido até a queda de um meteoro, ainda não identificado, mas a explicação mais aceita é a intensificação do vulcanismo na Islândia, detectado para essa época por especialistas. A convergência entre instabilidade climática e disseminação da peste bubônica foi uma mistura impactante para sociedades diversas, que tiravam da terra boa parte de sua riqueza e/ou subsistência. A Itália, referida por Procópio, foi apenas um dos lugares de passagem e disseminação da peste, que, de fato, provinha de regiões bem afastadas do mundo mediterrâneo.

As décadas de 520 e 540 foram atípicas do ponto de vista sismológico e meteorológico. Algumas regiões chegaram a ficar com sol empalidecido e com céu bem escuro por cerca de 8 meses, em particular no norte da Europa. Esse fenômeno contribuiu para a baixa produtividade agrícola, em curto prazo. Entre 536 e 545, a temperatura média foi a mais baixa em 2000 anos, caindo para algo situado entre 1,5 graus e 2,7 graus abaixo da média habitual, no início do período³. A queda súbita da média da temperatura, com maior umidade, contribuiu também para a diminuição

³ Fonte: <https://www.historicalclimatology.com/features/something-cooled-the-world-in-the-sixth-century-what-was-it> . Acessado em 20 de março de 2021

da produtividade agrícola, inaugurando uma espécie de pequena era do gelo, que durou cerca de dois séculos e meio. A produção agrícola em regiões de vales de rios, ou no noroeste da Europa atual, se tornou bastante difícil. Em várias regiões, uma população mal alimentada teve que se defrontar com o impacto epidêmico.

A região de onde partiu o surto pandêmico não é consensual entre os historiadores. Da Etiópia, a praga se espalhou para o Egito - avançando inexoravelmente, apoderando-se, alcançou Alexandria. De Alexandria, espalhou-se por todo o Mediterrâneo, até a Líbia, Itália, Sicília, Gália e Espanha. Também se espalhou de Alexandria para a Palestina através dos portos de Gaza e Ascálon, indo da costa para o interior, para a região ao redor de Jerusalém. Podemos tomar como exemplo o relato de João de Éfeso: em seus escritos, narra que estava na Palestina, quando a praga (*mawta`na`*) estourou, e partiu para a Mesopotâmia, quando a peste estava pior. No caminho, ele notou a presença da peste (*mawta`na`*) na Síria. Durante a intensidade da peste, ele viajou com um grupo de pessoas da Síria a Constantinopla. Ao longo do relato sobre sua viagem, ele registrou a propagação da peste para a Cilícia, Moésia, Icônio, Bitínia, Ásia, Galácia e Capadócia (LITTLE, 2007: p.61-63).

A praga pode ter se espalhado nessas regiões citadas por João de Éfeso por viajantes (como o próprio João), indo da Síria e Palestina para Constantinopla. A doença atingiu Constantinopla logo após a chegada dele. Para os lugares mencionados por João, o continuador de Zacarias de Mitilene acrescenta que a praga atingiu a Fenícia, Arábia, Antioquia, Osrhoë ene, e Mesopotâmia e espalhou-se pouco a pouco entre os persas (LITTLE, 2007: p.61-63).

No final de seu relato dos três anos da peste, João de Éfeso observa que "essas mesmas calamidades ainda persistem nos territórios orientais e ainda não acabaram". A *Crônica Zuqn`in* registra uma pestilência

(mawtānā), que eclodiu na Mesopotâmia em 858 AG (546–547 dC), e uma grande pestilência (mawtānā rabba), que estourou em Amida em 869 AG (557–558 CE), ocasião em que 35.000 pessoas morreram dentro de três meses. Como João de Éfeso, Zuqnān descreveu que este primeiro surto de peste bubônica foi lento e moderado até chegar a Constantinopla. Segundo Zuqnān, sempre que a peste invadia uma cidade ou vila, caía furiosa sobre o núcleo urbano e seus subúrbios. (LITTLE, 2007: p.61-65).

No mundo Mediterrâneo, as respostas contemporâneas à peste podem ser vistas como uma combinação de pietismo cristão intensificado e expectativas apocalípticas e, em alguns casos, até mesmo se expressou por meio de uma rejeição da fé cristã e uma tentativa de reconexão às tradições religiosas mais antigas. A peste dita de Justiniano ocorreu em um momento em que o Cristianismo progredia em muitas localidades, mas em diversas regiões ainda não era hegemônico ((SARRIS, 2020: p.529-530), tal como no caso da ilha de Córsega. Além disso, tanto para império do oriente, como para o mundo franco já foi sugerido que o impacto da praga pode ter fortalecido o culto da Virgem Maria, que era fortemente associado à cura. Da mesma forma, o crescente peso da liturgia e da sacralização do ofício imperial e real também pode estar ligado à busca de certa segurança emocional e simbólica, em um mundo cuja ordem cósmico-social estava em crise (SARRIS, 2020: p.529-530).

A cidade de Roma era relativamente secundária dentro da rede fiscal imperial, sobretudo após a ocupação Lombarda de parte da Península Itálica a partir de 568. A cidade detinha modesto papel nas redes de trocas econômicas, era pouco povoada em comparação às cidades imperiais a oriente. Roma era, do ponto de vista econômico, quase que uma mera cidade nas fronteiras de um Império às voltas com a ameaça Persa.

Já tendo devastado o Oriente, a peste chegou à Itália em 543. Em conjunto, a peste, a guerra e a fome severa causaram um impacto profundo na cidade.

III. O impacto das crises em Roma em fins do século VI e a remodelação do espaço urbano.

Os efeitos da guerra de reconquista bizantina em Itália (535-554) e o da ocupação dos lombardos, a partir de 568, de grande parte da Península, cooperaram, em conjunto com as fomes e pestes, para aprofundar a diminuição da população, perceptível desde a segunda metade do século V. Ainda que esse processo de ocupação Lombarda possa, em larga medida, se assemelhar ao processo do estabelecimento de pactos entre o poder imperial e as federações bárbaras no século V, conflitos com as populações locais foram bastante significativos. Logo, os lombardos tendo se implantado ou não com anuência imperial, esse processo foi bastante violento, sobretudo a partir do momento em que tais grupos bárbaros passaram a governar regiões inteiras, de forma autônoma, e passaram a saquear outras possessões do império do oriente, tal como a cidade de Roma.

Segundo Fabbro (2020: p.27 e 28), nos últimos anos, o impacto da invasão lombarda foi reconsiderado. Pesquisas arqueológicas recentes mostraram que a ruptura na cultura material na Itália deve ser atribuída não a uma invasão catastrófica em 568, mas principalmente a uma lenta desaceleração da rede de trocas econômicas, a partir de meados do século V. O empobrecimento material andava a par com uma desaceleração geral da economia mediterrânica, intensificada pela deterioração do clima e pragas, a partir das décadas de 530 e 540. Na Itália, as guerras de Justiniano agravaram essa tendência, paralisando as forças produtivas e espalhando tristeza, fome e tribulação. Assim, para Fabbro (2020: p.27 e

28), quando os lombardos finalmente chegaram, as condições de vida já eram sombrias. Essa reavaliação do material arqueológico veio junto com uma reavaliação da natureza da presença lombarda na Itália. Os historiadores começaram a questionar a invasão por completo: em vez de uma conquista violenta, foi sugerido que os lombardos entraram na Itália, de uma forma ou de outra, como resultado da política romana na região (Christie 1998; Pohl, 1997; Everett 2003, 54-99). Esta nova narrativa foi baseada em outra compreensão das negociações entre o império e as várias gentes bárbaras, que foram recentemente descritas em termos de integração e reconhecimento mútuo, conforme defendido por Pohl (1997).

A ideia central, para Fabbro (2020), é a de "conquista negociada", ou seja, os lombardos não foram simplesmente invasores, mas foram, em certa medida, permitidos na Itália pelas autoridades imperiais, apesar de, em certas narrativas, existirem evidências em contrário. O suposto convite do comandante das forças imperiais na Itália, Narsos, para entrada dos Lombardos, a fim de apoiá-lo nas disputas políticas, é conhecido há muito tempo, mas alguns estudiosos tendem a descartá-lo como uma informação sem fundamento real no contexto da época. Apesar dessas objeções, Neil Christie (1998) trouxe de volta o debate na década de 1990, sugerindo que a ideia de convite poderia se basear em fatos reais. Mesmo que o convite como um ato de vingança pareça improvável, Neil argumentou que, no fundo, o episódio narrado do convite pode obliterar a política bizantina oficial para a Itália da década de 560 (FABBRO, 2020: p.26-36).

Os lombardos, por muito tempo, foram federados do império e ocuparam a Panônia, com concessão imperial, e é bem possível que tenham assumido o mesmo papel na Itália: eventualmente podem ter se estabelecido de forma autorizada, em vez de uma invasão. Essa característica autorizada talvez explique por que as fontes não mencionam qualquer resistência militar aos lombardos em sua entrada inicial na

península itálica. A ênfase da interpretação poderia mudar da natureza violenta dos lombardos para suas conexões com o exército imperial. Essa leitura se encaixa na nova tendência de ver a parte da ocupação bárbara como alicerçada na política imperial de colonização e acomodação, seja seguindo a interpretação tradicional de *hospitalitas* (transferência de terras), ou o novo modelo de Goffart (2006), de transferência de impostos (FABBRO, 2020: p. 27). Contudo, esse processo possivelmente autorizado de ocupação não foi feito sem conflitos e violências no plano local, que se intensificaram à medida que esses grupos lombardos passaram a exercer uma política independente com relação ao governo imperial.

Em 568, os Lombardos entram o norte da Itália e, paulatinamente, se instalaram em outras regiões, tal como em Spoleto. Logo, esse processo se tornou uma ameaça para os territórios imperiais remanescentes na Itália, dentre eles Roma, bem como para a Sicília e a Sardenha. Em 569, Milão foi ocupada, a maior parte da Aquiléia, bem como Veneza. Em 579, os guerreiros lombardos se espalharam para as proximidades de Roma, cercando a cidade em novembro durante a eleição de Pelágio II (579-590). Em 579, em meio a uma situação desesperadora para a cidade, o novo papa envia Gregório para Constantinopla, como apocrisário, em busca de ajuda.

Como resposta a essa invasão, ou perda de controle do império de seus povos “federados”, é criado em fins do século VI o exarcado de Ravena, concentrando nas mãos de um único representante imperial poderes civis e militares. Contudo, as tensões no oriente e nos Balcãs levam o poder imperial a enviar poucas tropas para a parte central da Península itálica, tratando Roma como politicamente secundária, a despeito de sua importância religioso-simbólica. Na prática, o bispo de Roma acabou assumido a direção militar e política da antiga capital do império romano.

Roma, nos séculos IV e V, possuía grande valor simbólico e permaneceu um importante centro cultural, social e econômico. Os bispos de Roma, Damásio (papa de 366 a 384) e, sobretudo, Leão I (papa de 440 a 461), agiram para tornar Roma o principal centro espiritual na parte Ocidental do império Romano. A cidade se tornou, de fato, um local de grande visitação de peregrinos e de residência de um bispo que, paulatinamente, teve sua autoridade fortalecida, em especial por meio da disseminação do chamado discurso petrino, que ligava tardiamente o bispo de Roma à vinda mítica do apóstolo Pedro para a cidade eterna (DEMACOPOULOS:2013, p. 1-72).

Segundo Wickham (2019), Roma (ver em anexo Mapa 1), em fins do século VI, não era uma cidade típica da Itália. Foi, provavelmente, entre 550 e 750, a maior cidade do Ocidente, talvez duas vezes maior que Ravena e Nápoles, ou mesmo cinco vezes maior que Brescia ou Lucca. O território de Roma correspondia, mais ou menos, à região moderna do Lácio. Segundo o referido autor, o território ligado à cidade de Roma era muito maior do que o de outras importantes cidades itálicas, como Veneza e Nápoles.

Na paisagem de Roma do século VI, a muralha de Aureliano, de cerca de 19 km, era ainda uma das principais referências. A presença cristã na cidade se evidenciou nos séculos IV e V pela construção de inúmeras basílicas, mosteiros e Igrejas. Dentre elas se destacava, por exemplo, a catedral de São João Latrão. As estruturas cristãs, relativamente recentes, conviviam com muitas estruturas mais antigas, que não se degradaram da noite para o dia e estavam presentes no cotidiano das pessoas, mesmo em fins do século VI, a despeito da grande diminuição demográfica e depredações. A população de Roma declinou para cerca de 60.000 pessoas em fins do século V e, provavelmente, em fins do século VI, declinou ainda

mais para cifra aproximada de 20.00 a 30.000 mil pessoas (MOLINARI, 2021: p.387-390).

As basílicas, oratórios e cemitérios dedicados aos mártires estavam presentes para além das muralhas. E nos subúrbios existiam outros tantos locais de intensa veneração. Contudo, ao longo da segunda metade do século V e primeira do século VI, muitos edifícios públicos e privados foram abandonados (MOLINARI, 2021: p.387-390), a despeito das iniciativas de restauração de Teodorico, o Grande rei dos Ostrogodos de 474 a 526.

A guerra de Reconquista Bizantina, de 535 a 554, acelerou o processo de fragilização do espaço urbano e de diminuição da população. Escavações arqueológicas mais sistemáticas, em vários locais do perímetro urbano de Roma e em seus subúrbios, bem como certas releituras das fontes escritas, tornaram possível reconstruir uma certa imagem da cidade entre os séculos VI e VII. Segundo Molinari (2021: p. 389), ao contrário do que se acreditava até bem recentemente, a cidade não recuou para a área dentro da curva do Tibre, mas continuou a ser habitada em manchas descontínuas: áreas povoadas alternadas com zonas abandonadas de grandes montes de entulhos/lixo, pedreiras para materiais de construção e necrópoles. O coração da cidade continuou a ser o antigo Fórum, local em que em 608 foi erguida uma coluna em homenagem ao imperador Focas. Os Fóruns de Trajano e Nerva, provavelmente, continuaram a ser usados e mantidos, enquanto os outros foram logo transformados em pedreiras ou cemitérios (MOLINARI, 2021: p. 389).

O palácio imperial na colina do Palatino continuou a ser mantido, embora algumas seções dele tenham sido abandonadas. Este era o lugar onde as autoridades mais importantes da cidade residiram. Os exarcas de Ravenna, por exemplo, ficavam hospedados nesse local quando vinham para Roma. Ao lado desses pontos focais da cidade antiga, o crescimento se

concentrou também no entorno dos polos religiosos de Latrão e, ao lado dessa catedral, situava-se o episcopium (residência oficial do bispo de Roma). Do outro lado do Tibre, localizava-se o vaticano (MOLINARI, 2021: pp. 390).

As práticas funerárias e os cultos dos santos também sofreram transformações importantes. Nos subúrbios, os antigos cemitérios comunitários dos cristãos, as catacumbas, deixaram de ser usadas. Dentro das catacumbas, no entanto, os mais venerados locais de sepultamento de mártires receberam devoção especial com a criação de oratórios e itinerários de caminhada para alcançá-los. Algumas igrejas foram erguidas envolvendo custos e esforços consideráveis, como São Laurêncio (579-590) e Santa Inês (625-638), fora das muralhas aurelianas. Até o século VII, os enterros continuaram a ocorrer nas grandes basílicas do cemitério fora da cidade, embora as epígrafes funerárias sejam raras nesse período.

Desde o século V, a prática de enterramento passou a ser efetuada dentro dos muros da cidade, intensificando-se em alguns locais específicos ao longo dos séculos VI e VII (MOLINARI, 2021: p.387-390). A tendência, a médio prazo, foi o surgimento, no interior da cidade, de áreas despovoadas, ocupadas por criação de gado miúdo, ao lado de templos da época pré-cristã e edifícios públicos em ruínas. Partes da cidade, possivelmente, deram lugar ao surgimento de pequenas hortas e talvez alguma fruticultura. Esse era o perfil da maior cidade do Ocidente em inícios do século VII, uma cidade assolada pela guerra com os Lombardos e em processo de reinvenção.

A arqueologia mostra como grandes quantidades de mercadorias continuaram a chegar a Roma ao longo de todo o século VII, apesar do estado de guerra recorrente. A cerâmica de utensílios vermelhos (*African Red Slip Ware*) e ânforas, em sua maioria de azeite, chegaram a Roma, do norte da África, até o final do século VII.

O vinho, no entanto, vinha do Mediterrâneo oriental de áreas como Síria-Palestina, sob o domínio islâmico (conquistadas a partir das décadas de 30/40 do século VII), ou das possessões bizantinas no sul da Itália e da Sicília. No que diz respeito à produção artesanal, temos os descartes de oficinas encontrados em uma área antes ocupada pela *Crypta Balbi*, no Campo Marte (ver em anexo mapa 2). Essas oficinas próximas ao mosteiro de São Lourenço em *Pallacinis* produziram uma vasta gama de objetos de luxo, como joias, armas, tecidos, móveis e objetos de metal (MOLINARI, 2021: p.387-390) , o que indica, talvez, certa demanda e/ou relação, inclusive com o próprio mosteiro. Alguns dos produtos de luxo de Roma também foram encontrados fora da cidade, enterrados nas sepulturas no cemitério lombardo de Castel Trosino, na região das marcas, situada a cerca de 4 km da Ascoli Piceno (PAROLI; MARCO; 2007: p.7-17). Escavações arqueológicas recentes, realizadas na cidade de Roma, trouxeram à tona vários sinais de atividades de manufatura, que foram frequentemente (embora não exclusivamente) localizadas em espaços os quais antes eram públicos (MOLINARI, 2021, p. 392-393).

Em muitas partes da área central da Roma Antiga, em particular na zona aproximadamente entre os Fóruns Imperiais e o Teatro de Balbus, havia inúmeras oficinas de metal, especialmente entre os séculos VI e VII (ver em anexo mapa 3). Algumas destas eram notavelmente grandes, como as situadas no antigo Ateneu (na área da atual Piazza Madonna di Loreto), que foi uma casa da moeda do período bizantino em Roma. Essas atividades não parecem ter sido temporárias e não funcionavam apenas com materiais refundidos (MOLINARI, 2021: p. 392-393).

O relativo dinamismo econômico era acompanhado por certa circulação de pessoas de diferentes lugares do mundo mediterrâneo e além. Nos séculos VI e VII, Roma era uma cidade pluricultural e pluriétnica, reorganizada em um aro de influência bem mais reduzido,

mas mantendo um contato mais constante, sobretudo, com as possessões do império na parte sul da Península. Era na Sicília que também se situavam as principais terras da Igreja de Roma.

Todavia, as famílias aristocráticas foram, em grande parte, divididas ou extintas. Muitos dos aristocratas subsistentes emigraram para Constantinopla em busca de favores e fortuna. Os jogos cessaram; o sistema de educação organizado entrou em colapso; a distribuição de grãos tornou-se irregular e acabou sendo encerrada; o Senado, gradualmente, deixou de funcionar. Muitos dos edifícios mais famosos de Roma estavam desertos ou danificados. A cidade, com todas as cicatrizes de seus anos de maus-tratos, tornou-se vítima de febres, inundações, fomes e pestes.

Mas a memória do seu passado glorioso e o orgulho de ter sido o centro do Império estavam presentes na intensa e contraditória relação mantida pelo Bispo de Roma e o poder Imperial, até meados do século VIII. Na prática, boa parte da administração da cidade, do seu abastecimento e mesmo de sua defesa militar, de forma direta ou indireta, recaíram sob o poder dos bispos de Roma. E ao lado do bispo de Roma, ao longo dos séculos VII e VIII, uma nova aristocracia, de origem cultural e étnica diversa, se fortaleceu, mas que se assemelhava à aristocracia militarizada do ocidente medieval.

IV A trajetória de Gregório Magno: um breve balanço.

O Papa Gregório, o Grande, cresceu no mundo que Justiniano criou, mas que também foi moldado pelas diversas crises que mencionamos nos itens anteriores. Ele nasceu na Roma devastada pela guerra, logo depois que a cidade foi retomada, pela primeira vez, pelo exército de Belisário. A Roma herdada pela geração de Gregório foi parcialmente destruída por anos de doenças e guerras, ao menos desde a década de 530. Mas isso não significa que a cidade estivesse esgotada em todos os campos de atividades.

Nascido por volta de 540, em rica família senatorial, teve como pais Gordiano e Silvia. O pai teria servido como oficial da Igreja romana e é possível que tenha tido por avô o papa Felix II (papa de 526-530) e, bem provavelmente, era também parente do papa Agapitus I (papa de 535 a 536). Gregório teve como um dos irmãos conhecidos Palatinus, tido por “glorioso patrício”, e outro do qual não se sabe o nome. Teve ainda três tias paternas conhecidas, Aemilia, Gordiana e Tarsila. Da parte da mãe, outra tia denominada Pateria (MARTYN: 2004, p. 1e 2).

A família de Gregório habitava em uma residência espaçosa, em uma parte nobre da cidade, no monte de *Caelian*, em frente ao antigo palácio imperial. A sua família possuía também outras tantas propriedades espalhadas por Roma e muitas terras na Sicília (MARTYN, 2004: p. 1 e 2).

Nos primeiros anos de formação educacional de Gregório, a cidade viveu uma situação de crise ligeiramente menos aguda, uma relativa estabilidade após a ocupação, em definitivo, pelas tropas imperiais. A cidade era uma possessão imperial e Gregório era um homem típico da antiga aristocracia romana, na medida em que era descendente de uma linhagem importante na cidade. Segundo Richards (1980), Gregório era descendente de uma família rica, proprietária e aristocrática, embora não haja evidências que o liguem às famílias patrícias mais antigas e gloriosas, tal como os *Anicii* e os *Decii*. É provável que sua família fosse uma das mais ilustres em Roma após as guerras góticas.

Tal como muitos dos jovens da elite de Roma, Gregório deve ter completado seu estudo em literatura clássica, retórica e direito, inclusive deve ter usado em sua formação o Livro das Sete Artes Liberais, de Marciano Capela (375-425), um dos primeiros escritores latinos a desenvolver o sistema das sete artes liberais, que funcionou como base para a educação na Idade Média. Durante seus anos de formação, Gregório deve ter se dedicado, ainda, a autores tais como Virgílio, Horácio, Terêncio,

Statius, Ovidio, Juvenal, Persio e Claudiano, para poesia; Cícero, Sêneca, Salústio e Plínio, para prosa. Para Martyn, existem claros sinais no pensamento de Gregório de traços do estoicismo, algo relativamente recorrente entre as elites tardo-romanas. (MARTYN, 2004, p. 1 e 2).

Pouco se sabe da juventude de Gregório, exceto que provavelmente serviu aos imperadores Justino II (565-573) e Tibério II (574 a 582) e, possivelmente, ocupou vários cargos. Por volta de 573, é bem possível que tenha ocupado o cargo de chefe da justiça da cidade (*praetor urbanus*) e, aparentemente, ocupou a função de prefeito de Roma (ele ou seu irmão, a depender das interpretações) e tornou-se monge por volta de 576-577.

Segundo Richards (2014), sua decisão foi, provavelmente, motivada pela morte de seu pai e o recebimento da herança das propriedades da família. Também é provável que a ida de sua mãe para o mosteiro de Cella Nova tenha coincidido com sua decisão de tomar o hábito. Gregório fundou sete mosteiros - seis nas propriedades da família, na Sicília, e o sétimo na casa da família na colina Célia, que se tornou o mosteiro de São André. Logo passou a viver nesse último mosteiro, implantado em terras de sua família, primeiro sob a direção de Valentio e depois sob a condução do abade Maximiano, que posteriormente se tornou bispo de Siracusa, um pouco mais tarde, após Gregório Magno se tornar bispo de Roma.

No ano de 578, Gregório foi ordenado diácono; de 579 a 585, como já apontado, assumiu a função de apocrisário (uma espécie de embaixador na corte imperial), em Constantinopla. Essa estadia possibilitou que tecesse importantes redes de relações, inclusive dentro da família imperial. O fato é que levou junto com ele alguns monges de seu mosteiro para Constantinopla e manteve uma atuação religiosa ativa, por meio de escritos e debates na corte.

Logo, habilitando-se mesmo contra sua própria vontade, inclusive por sua estadia em Constantinopla, assumiu uma função de destaque no

âmbito do bispado de Roma. E foi eleito bispo de Roma em 590, governando espiritual e politicamente a cidade de 590 a 604. Uma cidade demograficamente diminuída, politicamente secundária, mas com certo destaque do ponto de vista religioso-simbólico.

V. A as pestes e as guerras em Gregório Magno: a homilia como um discurso de poder.

Eu pergunto a vós o que existe agora de agradável nesse mundo? Por todos os lados contemplamos cenas de tristeza. Por todos os lados nós ouvimos o gemer. Cidades destruídas, fortificações demolidas, campos despovoados: a terra não é mais que um deserto. Não existem cultivadores para os campos [*nullis in agris incola*], quase nenhum cidadão permanece nas cidades [*pene nullus in urbibus habitator*]; e a cada dia os remanescentes da família humana são atingidos sem cessar. (...) Vemos pessoas sendo levadas como cativas, outros mutilados, outras assassinadas (...) essa Roma que um dia foi mestra do mundo [*aliquando mundi domina esse*], vós constateis o que dela resta. Uma Roma destruída por imensos sofrimentos, pelo despovoamento, pela pressão dos inimigos, pelas destruições múltiplas [*desolationem ciuium, impressionem hostium, frequentia ruinarum*](...) (GREGÓRIO I, 1990: p. 312-313)⁴

Escrito no contexto em que Roma era assolada por mais um impacto da peste, logo nos primeiros anos de seu pontificado, a reflexão presente na homilia VI, do livro II, é valiosa, pois é uma parte dos escritos gregorianos que mais explicitamente apresenta uma espécie de filosofia da história, a qual busca evidenciar as causas do processo de crise que o mundo atravessava em geral e, em particular, a cidade de Roma. A perspectiva escatológica é o elemento mais evidente na leitura dessa parte de seus escritos. As referências a um mundo percebido como despovoado não eram meros artifícios retóricos para lembrar que o mundo fenece.

⁴ Os textos em colchetes foram colocados por nós e são enxertos do original latino.

Tampouco o lamento pela cidade, que um dia foi mestra do mundo (*aliquando mundi domina esse*), é apenas um lugar de retórica vazia. A cidade estava mergulhada em uma crise profunda.

A escolha do texto bíblico de Ezequiel, para comentário, não foi casual. A interpretação alegórica da história cristã, na qual os textos veterotestamentários seriam o tipo do antítipo, que viria posteriormente, é um dos andaimes sobre os quais Gregório assenta seu discurso. Ezequiel, que significa em hebraico, a força de Deus, ou Deus fortalece (לְחִיזְקֶל, transl. Y'khizqel), teria sido um sacerdote e profetizado por 22 anos, no século VI a. C., sobre o exílio da Babilônia. Por meio da linguagem simbólica, Ezequiel criticava um sistema de poder, que teria corrompido o povo eleito, e, por meio das alegorias, recomendava a reforma dos costumes, em busca da harmonização como a vontade do único Deus. De forma análoga, a preocupação de Gregório com a reforma moral do clero e dos leigos, antes do fim dos tempos, era um dos principais móveis na proposição implícita de seu texto. A desolação de Roma, em Gregório, era implicitamente prefigurada pela desolação de Jerusalém, na época do cativeiro da Babilônia, segundo a tradição bíblica.

O cerco dos Lombardos era um problema recorrente, tal como em Ezequiel 3-4. O anúncio do cerco de Jerusalém era um tipo, para a situação dos cercos da cidade, à época de Gregório, um antítipo. É provocador recorrermos a um trecho de Ezequiel, que bem poderia ter sido referido de forma literal em fins do século VI:

Ezequiel 1:5. Assim diz o Senhor Deus: Esta é Jerusalém; coloquei-a no meio das nações, estando os países ao seu redor. 6 Ela, porém, se rebelou perversamente contra os meus juízos, mais do que as nações, e os meus estatutos mais do que os países que estão ao redor dela; porque rejeitaram as minhas ordenanças, e não andaram nos meus preceitos. (...).9. E por causa de todas as tuas abominações (...) farei em ti o que nunca fiz, e coisas às quais

nunca mais farei semelhantes. 10. portanto os pais comerão a seus filhos no meio de ti, e os filhos comerão a seus pais; e executarei em ti juízos, e todos os que restarem de ti, espalhá-los-ei a todos os ventos. (...)12. uma terça parte de ti morrerá da peste, e se consumirá de fome no meio de ti; e outra terça parte cairá à espada em redor de ti; e a outra terça parte, espalhá-la-ei a todos os ventos, e desembainharei a espada atrás deles. 16. Quando eu enviar as malignas flechas da fome contra eles, flechas para a destruição, as quais eu mandarei para vos destruir; e aumentarei a fome sobre vós, e tirar-vos-ei o sustento do pão. (Vulgata Paralela, p. 3202 -3204).

A fome, a guerra e a peste. A trilogia, citada explicitamente em Ezequiel I, tem ressonâncias concretas e simbólicas na época de Gregório. Na Jerusalém terrestre, que era implicitamente a cidade de Roma, apenas o pecado dos homens e a incúria dos governantes, com suas injustiças e desobediências, poderia explicar que a antiga *Urbs* se encontrasse em uma situação tão penosa. Essa era uma das grades de leitura, que guiava a percepção da crise em Gregório.

Na ausência de um governo secular efetivo, Gregório moveu a Igreja no sentido de preencher esse vácuo de poder e liderança na cidade de Roma e no ducado homônimo. Logo, o referido bispo de Roma apresentou argumentos que justificam o papel da Igreja romana no mundo, não apenas pela apropriação do discurso petrino (o papa como descendente de Pedro, príncipe dos apóstolos), mas pelo papel atribuído à cidade em suas angústias apocalípticas. Para Gregório, o direito da Igreja de possuir o poder secular ficaria evidente na conversão do mundo ao Cristianismo (STRAW 2016: p. 18-19). E com a conversão do mundo, adviria, possivelmente, a parusia, a segunda vinda de Cristo no juízo final. A Igreja, na época de Gregório, não precisava mais sofrer as adversidades das perseguições para provar sua santidade e poderia, de forma lícita,

desfrutar da prosperidade, do poder temporal e conduzir os homens em sua peregrinação pela Jerusalém terrestre.

Mas o que significaria a ideia de conversão em Gregório, senão também a reforma dos valores, que guiariam monges, clérigos e leigos. Na Regra Pastoral, essa necessidade de reforma interior, como forma de reforma do mundo temporal, era ainda mais explícita. Nas Homilias de Ezequiel, ela aparece no pano de fundo, como uma necessidade premente.

Segundo Palmer (2014: p. 3-4), o pensamento apocalíptico, no início da Idade Média, era comum, funcionando como um fator importante na maneira como as pessoas conceitualizavam, estimulavam e direcionavam as mudanças nas sociedades. O apocalipcismo não era apenas a maneira marginal e extremista de pensar, como alguns dos estudiosos modernos imaginam. O pensamento apocalíptico, entendido corretamente, torna-se, essencialmente, uma parte poderosa do discurso reformista sobre a melhor maneira de direcionar as pessoas - individual e coletivamente - até mesmo para uma vida melhor na Terra.

Logo, a percepção apocalíptica envolvia o estudo do texto atribuído a Ezequiel, pois a Jerusalém da época do cativo representava prefiguração da Roma em fins do século VI. Ainda que o mundo fenecesse, na perspectiva implícita em Gregório, cabia aos monges e clérigos na Itália, sob a autoridade moral do bispo de Roma, lutar contra as injustiças, contra os clérigos e monges iníquos e reger os laicos no caminho da salvação. A angústia apocalíptica de Gregório assumiu um importante papel dentro de um discurso, que fundamentava o poder da Sé romana e era, em certa medida, uma semente de esperança. A expectativa apocalíptica era uma parte importante da constituição de um determinado discurso, que, ao fim e ao cabo, era, também, um discurso de poder, com implicações para os rumos da cidade no tempo imediato.

Além da contextualização básica das narrativas de Gregório - tarefa básica do ofício do historiador - buscaremos nos aproximar de algumas estruturas mais profundas, as quais viabilizam a própria possibilidade da elaboração de uma narrativa e que, em certa medida, contribuem para a construção do próprio objeto sobre o qual os enunciados tratam. O discurso envolve mais do que palavras e textos, envolve também ações, instituições e rituais. Seguindo nessa linha de pensamento, com base em Foucault (1996) e em Deamacopoulos, entendemos que o discurso delimita seu próprio horizonte epistemológico, em uma estrutura dentro da qual enunciados ou práticas são oferecidos, compreendidos, medidos, abraçados ou rejeitados. (DEMACOUPoulos, 2013: p.10).

A angústia apocalíptica estava intrinsecamente relacionada com uma perspectiva profética, a qual se ligava não apenas ao passado, como simples pré-figuração do futuro, mas a tudo que era desvendado por meios misteriosos, qualquer que fosse a linha do tempo. O desvendar dos mistérios cabia, nos tempos anteriores ao advento de Cristo, aos profetas. Nos tempos após a encarnação do Verbo, caberia à Igreja e seus *rectores*, esse papel. E seria também, por meio da meditação sobre os escritos proféticos, que o ocupante da Sé Romana poderia, por meio da sabedoria divina, conduzir o seu povo. Nesse aspecto, meditar sobre o passado era também uma projeção do que se desejava para o futuro. O poder episcopal romano absorveu, em sua função, o governo das almas e, indiretamente, o governo de vários aspectos do mundo, ao menos no contexto do ducado de Roma.

Todavia, para Gregório, era a valorização do *contemptus mundi* (desprezo do mundo) que paradoxalmente fortalecia a legitimidade daqueles que deveriam reger os homens e mulheres. A capacidade de entender os sinais e interpretar as mensagens morais nos textos bíblicos e as praticar fundamentava a legitimidade daqueles que pretendiam exercer

a função pública. Nesse contexto, os textos proféticos eram um alerta para todos e passíveis de serem interpretados por meio de sinais, em particular, por aquele que se colocava como herdeiro de Pedro, o príncipe dos apóstolos.

No livro I das homilias em Ezequiel, Gregório reflete bastante sobre o dom da profecia:

Profecias acontecem em três tempos, pretérito, presente e futuro. Todavia a palavra profecia perde seu sentido etimológico para dois desses tempos. Pois o significado comum da palavra se refere a pre-dizer o devir; logo, quando ele fala do passado ou do presente esse nome parece perder sua razão de ser, pois evoca eventos que aconteceram, não os que virão (...) Mas nós falaremos de maneira segura sobre a profecia nos três tempos e as colocaremos por meio da graça à luz das sagradas escrituras (GREGÓRIO I, 1986: p.50-51.).

Não importa, na visão de Gregório, se a profecia revelava algo sobre o passado, sobre o presente ou sobre o futuro. O que importava é que ela é fruto de algo que não poderia ter sido descoberto diretamente. Profetizar era ver com os olhos da fé o que não era possível de ser visto com os olhos da carne. O conhecimento meditado das escrituras, tal como faziam parte dos que se dedicavam à vida monástica (contemplativa), deveria ser o fundamento da conduta dos clérigos que, por mandato divino, tinham como responsabilidade viver a vida ativa e conduzir seu rebanho rumo à salvação. Reger a vida dos habitantes de Roma era consolar, alimentar e proteger o rebanho, tal como o bom pastor: o bom *rector* cristão deveria dispensar às suas ovelhas o cuidado justo delegado por Deus.

E, nos sonhos do bom pastor, pairava a expectativa da justiça, não apenas a do juízo final, mas aquela gestada pelos poderosos, que mediante a dor deveriam reconhecer os valores cristãos da caridade, da justiça e da

moderação. A reforma moral no mundo que fenecia era, de certa forma, a antessala do mundo após o advento da Parusia. E como afirma Gregório:

Aquilo que dizemos da aflição da cidade de Roma, sabemos que aflige também todas as cidades do mundo. Alguns lugares são despovoados por um desastre, outros consumidos pela espada, outros atormentados pela fome, outros engolidos por um tremor de terra, desprezamos de todo nosso coração o mundo presente, ou melhor esse mundo que se extingue. Coloquemos fim aos desejos desse mundo; imitemos as condutas dos homens de bem, tanto quanto pudermos (...) os pecadores vêm à perfeição junto com os justos, graças a penitência e aos dons concedidos por nosso senhor Jesus Cristo” (GREGÓRIO I, 1990 p. 313-319).

Em meio à dor, à guerra e à fome, Gregório indica um caminho moral que considerava o correto. Em uma peculiar mistura de apocalicismo e pragmatismo político-administrativo, o pontificado de Gregório alcançou certa singularidade. Ao se cercar de tantos monges para a administração da Igreja, de certa forma, causou nos tempos imediatos a sua morte uma reação do clero como um todo. Os escritos de Gregório foram retomados e sistematizados em Roma alguns séculos mais tarde, no contexto de uma cidade profundamente interligada ao Império Carolíngio. Esse relativo apagamento de memória sobre Gregório é um sintoma de que a sua atuação, a qual transformou a cúria romana em uma espécie de mosteiro, deve ter causado grandes antipatias no clero da cidade. Mas como sugerido na epígrafe deste capítulo, Gregório, tal como o bom pastor, não abandonava suas ovelhas. Boa parte do abastecimento em alimentos da cidade provinha das terras da Igreja na Sicília. Os cuidados de Gregório com o aparato urbano, ou mesmo que, de forma indireta, com a organização das defesas do ducado de Roma e da cidade, reforçavam o papel da Sé de Pedro como ponto articulador das relações religiosas-políticas. Gregório, tal como o *rector* cristão que preconizava, buscou

agregar em torno de si as forças vivazes de uma cidade em processo de reinvenção.

Considerações Finais

A despeito do contexto de crise demográfica, empobrecimento, fomes e doenças, as pessoas reinventaram o espaço urbano e o adaptaram a uma época em que a circulação de bens diminuiu em volume. A reorganização do espaço urbano expressava, materialmente, a reestruturação da vida dos que o habitavam e buscavam criar novas maneiras de viver, em um contexto econômico e militar bastante desfavorável.

A cidade de Roma, a despeito do possuir raio de influência diminuto, se comparado ao dos séculos IV a V e, de outra forma, ao dos séculos XI a XIII, por ser a sede do único patriarcado no Ocidente, incorporava certo prestígio religioso-político, em fins do século VI. E, para as tribulações que a cidade sofria, a reforma moral e a resiliência eram propostas, diante das adversidades.

A resiliência consistia, sobretudo, em uma atitude coletiva, de uma conformidade ativa, que moldava os destinos, utilizando os recursos sociais disponíveis para a manutenção da organização comunitária. Nesse contexto, o discurso apocalíptico funcionava como uma força, ao mesmo tempo, atemorizadora, consoladora e direcionadora. Tal como proposto na primeira metade do século V, por Agostinho, caberia aos habitantes da cidade terrestre ansiar pela felicidade verdadeira, que seria um dia alcançada, após tantos sofrimentos, por meio do advento da segunda vinda de Cristo. Nesse aspecto, a conduta moral, em tempos de crise, era ainda mais importante, pois do julgamento final nenhuma pessoa escaparia, sobretudo os poderosos, para quem o dever de reger o povo foi entregue.

A resiliência associada a uma atuação moderada na vida ativa, tal como proposto por Gregório, era como que um remédio amargo para

superar, dentro do possível, o morticínio e o medo. Nós, homens e mulheres do século XXI, por meio da análise das fontes, podemos, de certa forma, nos aproximar um pouco de alguns elementos da época. Roma, de finais de século VI, é um “espelho distante”, mas não tão distante quanto gostaríamos, no mundo atual, em crise pandêmica.

Fontes e Bibliografia

Fontes:

Gregório I. *Epistulae*. Ed. Dag Norberg. CCSL 140, 140A.

_____. *Epistulae*. In *The Letters of Gregory the Great*, trans. John R. C. Martyn. 3 vols. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2004.

_____. *Homilies on the Gospels* [Homiliae in Evangelia]. Ed. R. E´taix.

Homélie sur Ézéchiél, tome I. Livre I. Paris: Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986.

_____. *Homélie sur Ézéchiél*, tome II. Livre II. Paris: Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.

_____. CCSL 141. *Homilies on the Prophet Ezekiel* [Homiliae in Hiezechihalem]. Ed. Marcus Adriaen. CCSL 142.

Liber Pontificalis. Ed. Louis Duchesne. 3 vols. 2nd ed. Paris: E. de Boccard, 1955.

PAROLI, Lidia; RICCI Marco. *La necropoli Altomedievale di Castel Trosino*. Catalogo. Firenze: Edizioni All’Iseglia del Giglio s.a.s, 2007.

PROCOPIUS. *History of the Wars*, Vol. 2, Books 3-4: Vandalic War (Loeb Classical Library). Harvard: Harvard University Press, 1916.

The Letters of Gregory the Great. Vol I-III. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004.

VULGATA PARALELA. Toronto: Sociedade Bíblica do Canadá, Sd.

Bibliografia:

BROWN, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

COOPER, Kate, and Julia Hillner (eds). *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CHRISTIE, N. “Invitation or Invasion? The Longobard Occupation of Northern Italy, A.D. 568–569. *Romano Barbarica*. p. 11: 79–108, 1991.

_____. *The Lombards*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

DEMACOULOLOS, George E. *Gregory the Great : ascetic, pastor, and first man of Rome*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2015.

_____. *The Invention of Peter*. Apostolic discourse. And papal authority in Late Antiquity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013

_____. *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*. Notre Dame. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

EVERETT, Nicholas. 2003. *Literacy in Lombard Italy, c.568–774* . Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FABBRO, Eduardo. *Warfare and the making of early medieval Italy (568-652)*. London/ New York: Routledge/Taylor &, 2020.

FOULCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. SP: Edições Loyola, 1996.

GOFFART, Walter. *Barbarian Tides: the Migration Age and the Later Roman Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

GREGOIRE, R. Homilia In *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis/ Rio de Janeiro: Vozes, 2022, p. 692 e 693.

HALDON, John F. 1999. *Warfare, State, and Society in the Byzantine world, 565-1204*. London: UCL Press, 1999.

LITTLE, Lester K (Edit.). *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MARKUS, Robert. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2005.

RICHARDS, Jeffrey. *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*. London: Routledge, 2014.

_____. *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages: 476-752*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

MARTHYN, John R. C. Introduction In. *The Letters of Gregory the Great*. Vol I. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004, p 1-106.

MOLINARI, Alessandra. Rome and the Roman Duchy In. COSENTINO, Salvatore (Edit.). *Companion to Byzantine Italy*. Boston: Leiden, 2021, p.387-404.

MOREL, Charles. Introduction In *Homélie sur Ézéchiél*, tome I. Livre I. Paris: Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p.7-31.

NEIL, Bronwen. Towards defining a Christian culture In.CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. *The Cambridge History of Christianity*. Constantine to c. 600. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 317-342.

POHL, Walter. *The Empire and the Lombards: Treaties and Negotiations in the Sixth Century*. In (POHL, Walter Edit.). *Kingdoms of the Empire*. Brill: London,1997, p. 75-133.

____ REIMITZ, Helmut (Edit.). *Strategies of Distinction: the Construction of Ethnic Communities, 300-800* . Leiden: Brill, 1998.

SARRIS, Peter. Climate and disease In . HERMANS, Erik (Edit.). *A Companion to the Global Early Middle Ages*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020, p.511-538.

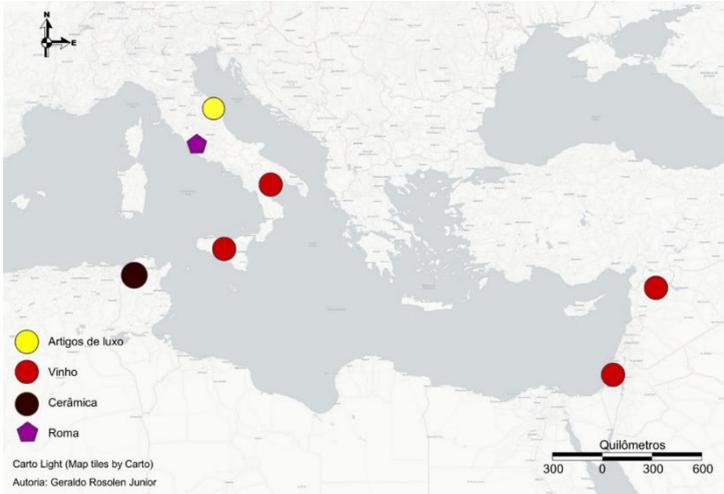
STRAW, Carole. Gregory The Great In. GEARY, Patrick J. *Authors of the middle ages* volume IV, N.. 12-13. Historical and Religious Writers of the Latin West. NY: Routledge, 2016, p. 6-103

WICKHAM, Chris. *O Legado de Roma*. Iluminando a Idade das trevas. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

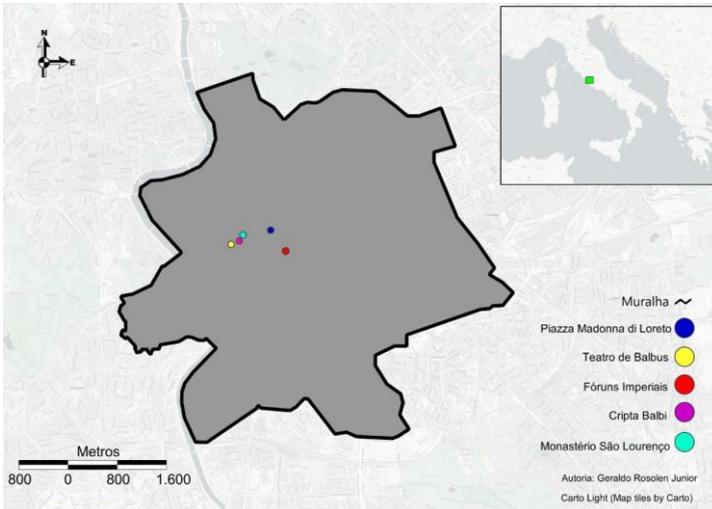
____ *Framing the Early Middle Ages*. Europe and the Mediterranean. 400-800. Oxford: Oxford University Press, 2006.

____ *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000*. Michigan: University of Michigan Press, 1989.

Mapa 2. Circulação de produtos e suas origens na Roma dos séculos VII e VIII segundo escavações na cripta de Balbo.



Mapa 3. Localização da Cripta de Balbo na cidade de Roma nos séculos VI-VIII.



Capítulo III

Entre dragões, eclipses, tempestades e o fim do mundo: visões sobre o tempo e seu fim na Inglaterra Alto-Medieval (Séculos VII-IX)

*Renato Rodrigues da Silva*¹

1) Introdução

A Idade Média foi um momento de grande produção intelectual. Os documentos que chegaram a nós registram discussões sobre leis, justiça, teologia, matemática, artes, formas de ensinar e aprender, música, moral, ética, astronomia, filosofia, dentre vários outros campos. Dentro destes campos diversos, com frequência uma preocupação rondava as discussões e reflexões: o Juízo Final. No ocidente, as igrejas frequentemente continham esculturas com imagens que retratavam passagens do livro bíblico Apocalipse; no oriente (em Bizâncio), a figura de Cristo Todo-Poderoso (*Pantokrátor*, em grego) é comumente apresentada com o “livro selado” (Apocalipse 5,8) em mãos. A preocupação com o fim tempo advinha de uma forma de pensar o tempo que foi disseminada pelo cristianismo: a ideia de que o tempo tinha início e fim. Embora não tenha sido apenas o cristianismo que trazia esta noção, certamente sua disseminação e elaboração de forma mais sistemática aconteceu através dele, na primeira metade da Idade Média (ou alta idade média) (DARBY, 2012).

Este texto tem como objetivo explicar o sentido destas discussões no período medieval, mais especificamente na Nortúmbria (um reino no

¹ Doutor em História pela University of Leicester. Atualmente realiza estágio pós-doutoral na Universidade Federal de São Paulo. Endereço eletrônico para contato: silvarrenato@gmail.com

norte do que hoje é a Inglaterra), entre os séculos VII e IX. O que tentaremos demonstrar (ou seja, nossa hipótese principal) é que as visões de fim dos tempos envolvem duas dimensões. A primeira é um entendimento complexo do tempo, trazendo e articulando questões intelectuais: filosóficas, teológicas, astronômicas, matemáticas etc. A segunda é que estes relatos são sempre feitos também como um comentário político ao que ocorria naquele momento, geralmente com um chamado à ação por parte dos poderosos - quase sempre aos reis, mas também à aristocracia em geral e à Igreja.

O percurso que o texto percorrerá será o seguinte: em primeiro lugar, serão discutidas as formas do tempo na Idade Média, para entender a questão das diferentes formas de tempo existentes na Idade Média e sobre como eles se associam. Em seguida, será necessário pensar como a Idade Média registrou a História, e quais são as formas que a escrita da História (historiografia) assumiu neste período. Em seguida, discutiremos os sinais geralmente associados ao final dos tempos ou à sua aproximação: eclipses, pestes, tempestades e chuvas de sangue, assim como a visão e o simbolismo representado por dragões. Passemos, portanto, a discutir as diferentes formas pelas quais o tempo era entendido na Idade Média.

2) As formas do tempo

O registro histórico produzido no período que se convencionou chamar de Idade Média floresceu através de regiões diversas. Esta forma de escrita foi identificada como historiografia por diversos autores e autoras. (LAKE, 2015; SPIEGEL, 2016) Na região que hoje é a China, a dinastia Tang produziu uma forma específica de escrever seus eventos, chegando a ser chamado de “método histórico” (*Historical Method*) por Charles Hartman e Anthony DeBlasi (HARTMAN; DEBLASI, 2012). O sucesso deste método parece ter sido o motivo pelo qual os modelos

japoneses e coreanos parecem ter se baseado no método chinês (BREUKER; KOH; LEWIS, 2015; MEHL, 1998). Na África copta, a Etiópia se notabilizou por este tipo de registro, em especial com a abundante produção de manuscritos e reflexões teológicas (DE LORENZI, 2015). Em Bizâncio, assim como no mundo árabe em geral, historiografia também foi um tema muito importante e corrente (KALDELLIS; SINIOSSOGLU, 2017). Contudo, este texto tem como objetivo o contexto cristão, e por isso de agora em diante este será seu foco.

O estudo sobre como a Idade Média ocidental lidou com os registros, as informações e a memória sobre o passado têm ganhado tração nas últimas décadas (CLANCHY, 1987, 2012; COLEMAN, 2005; FENTRESS; WICKHAM, 2009; FOOT, 2006; GUENÉE, 2011; SPIEGEL, 2016, 1984). De forma ampla, a área que lida com esta questão inclui questões como a memorialização de eventos ou pessoas do passado, através de dispositivos como nomeações em missas funerárias, a produção de monumentos, estátuas e imagens; o recitar de narrativas, a escrita de textos, a performance de rituais, dentre outros (DELIYANNIS, 2003: 1).

A primeira vez que este conjunto documental foi identificado e estudado como “historiografia medieval” entre os franceses parece ter sido entre a década de 1860 e 1870 (GUENÉE, 2011). A ideia de “historiografia” então possuía múltiplos sentidos, desde a escrita da história até a discussão a respeito de como isto foi feito ao longo do tempo. Contudo, por não identificar na Idade Média os seus próprios parâmetros historiográficos, o século XIX preferiu por entender que a escrita da história durante a Idade Média não poderia ser considerada equivalente à escrita da História. Em outras palavras, a discussão sobre a historiografia medieval indicava que ela não poderia ser chamada de historiografia para não ser confundida com a forma da História Moderna (GUENÉE, 2011).

Um dos elementos fundamentais que separava a tal historiografia medieval da historiografia moderna seria a presença de elementos nas narrativas medievais que hoje são considerados fantásticos. Anjos, santos, milagres, deuses, dragões, tempestades de sangue são elementos que pareciam não caber no tipo de narrativa histórica proposta pelo século XIX (SPIEGEL, 1990). Gabrielle Spiegel destaca que esta é de fato uma diferença fundamental. Contudo, diferenciar natural e sobrenatural, ficcional e histórico, real e imaginado não são características fundamentais das histórias medievais. Pelo contrário: a Idade Média por um lado construiu e popularizou espaços não-empíricos ou imaginário (céu, inferno, purgatório, o Reino de Prestes João etc) (PRADO, 2000: 118). Por outro lado, cada gênero narrativo precisa de seus *topói* (estruturas que se repetem e que caracterizam um gênero): as hagiografias (biografias de santo) precisam seguir uma estrutura narrativa na qual os milagres progridem de forma paralela e similar aos milagres de Jesus; as narrativas épicas precisam de uma batalha climática próximo ao seu encerramento etc (NEIL, 2019). Em outras palavras, sem estes elementos característicos, estas narrativas careceriam de valor na sociedade medieval; são justamente os elementos ficcionais que dão autenticidade, respeitabilidade e identidade a estes textos no contexto medieval. Porém, estas narrativas também são fundamentalmente estruturadas em elementos que seriam considerados “realistas” pelos padrões modernos, como questões políticas, econômicas e culturais (SPIEGEL, 1984).

Um autor fundamental para o estudo da forma histórica na Idade Média é Bernard Guenée. Guenée estudou a diversidade de gêneros históricos medievais (crônicas, histórias etc); a mentalidade, prática e cultura histórica da aristocracia; a relação entre tempo, história e memória na Idade Média; e também o que chamou de normas da crítica histórica medieval (GUENÉE, 1977, 1999, 1982). Em sua obra de síntese sobre a

temática, Guenée argumenta que para ele para entender a política medieval é menos importante estudar as instituições e mais as ideias, sentimentos e crenças dos governados, e que estes são compostos pela memória e pela forma com que os governados pensam sua história (GUENÉE, 2011: 9–16).

Outra perspectiva sobre a necessidade de pensar a história e seus efeitos sociais na Idade Média pode ser encontrada nas reflexões de Gabrielle Spiegel. Para Spiegel, a escrita da história na Idade Média foi fundamental em dois aspectos: 1) estabelecer o sentido de uma teoria política medieval; 2) condicionar e determinar comportamento político. Além disso, a Idade Média seria, para ela, uma sociedade que dependia da tradição como elemento de coesão social, e que por isso a historiografia teve papel crucial para produzir legitimidade para o poder no passado (SPIEGEL, 1997, p. 83). Portanto, tanto Spiegel e Guenée entendem que não é possível separar a escrita da história do poder.

Um último elemento de reflexão sobre a relação que os seres humanos estabelecem com o tempo se faz necessário. Passado, presente e futuro não significam a mesma coisa em todas as sociedades. No lugar destas categorias, tornou-se comum reconsiderar o tempo a partir de termos propostos por Reinhart Koselleck. Os dois principais conceitos de Koselleck neste sentido são “espaço da experiência” e “horizonte de expectativa”. Ambos são articulados e devem ser pensados em conjunto e mesmo eventualmente como fenômenos simultâneos. Para Koselleck, “experiência” é o passado presente, no sentido de que determinados fenômenos são incorporados e lembrados (KOSELLECK, 2006: 259). Contudo, a experiência não é apenas a experiência do presente, mas também aquela das instituições e gerações que estão distantes, em uma relação de alteridade (KOSELLECK, 2006: 259). “Expectativa” também é algo que ocorre hoje, mas se referindo ao futuro, sendo, portanto, o futuro

presente. Estas categorias são fundamentais para este texto porque elas são formas de entender como um determinado “presente” (no caso, o medieval) articula seus entendimentos dos eventos que ocorreram e daqueles que se espera que ocorram. Neste sentido, ajudam a desnaturalizar como as diferentes sociedades experimentavam o tempo, e acaba por se tornar essencial em um texto voltado para a compreensão do sentido do tempo (e seu fim!) na sociedade medieval.

Para uma compreensão mais efetiva das diversas formas na qual a sociedade medieval pensava o tempo e seus impactos e sentidos, é necessário passar ao estudo dos diferentes gêneros de narrativas produzidos no período.

3) Contar o tempo e contar o que aconteceu: tabelas, crônicas, histórias

Esta seção irá trabalhar a partir da ambiguidade do verbo contar: ao mesmo tempo que pode significar a realização de um cálculo, ele também pode significar a produção de um relato. A análise, portanto, irá partir desta ambiguidade para tentar explicar como funcionam forma e conteúdo dos relatos e fontes que chegam até nós sobre o tema deste texto.

O debate sobre o que é o tempo não foi estranho à Antiguidade, à Idade Média e aos demais períodos históricos. Santo Agostinho, uma das principais influências intelectuais no início da Idade Média, expressava uma dificuldade que muitas pessoas que trabalham com História ainda têm de lidar. Para Agostinho, “O que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; se tento responder a quem perguntou, não sei.”² (AGOSTINHO, 1981: 202).

A formulação do conhecimento na Idade Média buscou entender melhor o funcionamento do tempo, e em especial, como calculá-lo. Esta

² *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio*

área do saber ficou conhecida como *computus*. Embora o principal objetivo desta forma de conhecimento fosse o cálculo da data correta da páscoa, ela não se limitava a isso. Compor o cálculo do tempo também incluía necessariamente a discussão sobre cronologia, a marcação do tempo, questões teológicas e filosóficas, além da questão principal que diz respeito a como se deve escrever a história (MACCARRON, 2020: 1).

A chamada “raiz” da escrita da história na Inglaterra alto-medieval costuma ser identificada nas tabelas pascais. Estas tabelas eram instrumentos utilizados para calcular a data da páscoa (STORY, 2005: 59). As linhas horizontais indicavam os anos, enquanto que as colunas indicavam a data qualitativamente: festins de santos, trocas de luas etc. Na margem destas tabelas, algumas informações sobre os eventos que ocorriam naqueles anos passaram a ser inseridas, chamadas por Joanna Story de “notações históricas” (*historical notes*) (STORY, 2005: 65). Estas notações continham dados que foram recuperados por outras pessoas, como Beda em sua *História Eclesiástica*, por exemplo. Contudo, apesar de breves (muitas vezes apenas uma palavra), estas notas não constituem uma forma limitada de História. Pelo contrário: exigiam um destilar muito preciso do que se queria registrar, e precisava ser entendido pelas pessoas daquele contexto (STORY, 2005: 74). Esta forma de registro de ano por ano é também chamada de “analística” (por ser um registro ano a ano, anual). A mais antiga (e fragmentária) cópia de tabelas pascais contendo este registro analítico antecede a cópia mais antiga da *Crônica Anglo-Saxã* em 150 anos (BATELY, 1986).

Começamos a discutir esta forma narrativa (a analística) para demonstrar como que esta forma está presente não apenas nestas tabelas, mas também em outras, como as crônicas e mesmo as histórias (*historiae*). Em outras palavras, partindo de uma forma que está presente em outras, diluem-se as diferenciações muito marcadas entre as formas

de história escrita, favorecendo um entendimento mais tridimensional deste processo, que certamente contou com muito diálogo e muitas influências mútuas.

Esta mistura pode ser percebida, por exemplo, na Crônica Anglo-Saxônica. No manuscrito D, a entrada integral referente ao ano 760 é “Neste ano, q o arcebispo Cutberto morreu”, totalizando 8 palavras (no original)³ (CUBBIN, 1996; WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 163). Por outro lado, a entrada para o ano de 757 no mesmo manuscrito relata uma história que envolve traição aristocrática, a movimentação dos guerreiros, o envolvimento do rei com sua amante, regicídio, outra pessoa sendo eleito rei; em suma, uma longa narrativa sobre a luta pelo poder (CUBBIN, 1996: 37-39; WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 162-163). Esta narrativa totaliza 512 palavras, demonstrando como as crônicas podem conter narrativas tão resumidas quanto as tabelas pascoais quanto narrativas mais extensas, como é particular com as “histórias”. Este processo de colagem de fontes e formatos diversos que articulavam literatura, história, memória, oralidade etc representou um processo complexo, porém dirigido com uma intenção – geralmente atribuída ao projeto de poder de Alfredo, o Grande (BATELY, 1991; BREDEHOFT, 2001; JORGENSEN, 2010). O mesmo processo também pode ser encontrado na *Historia Regum*, cuja redação é atribuída a Simeão de Durham (DURHAM, 2012a, 2012b). Em outras palavras, este aspecto de compilação e de diversidade de gêneros dentro de um gênero narrativo específico é algo comum. Esta diversidade de informações espalhadas em diversos formatos passa por um processo de seleção e curadoria ao serem transformados nas narrativas mais longas conhecidas como *historiae*, ou simplesmente histórias.

³ *Her Ædelbriht Cantwara cining forðferde, & Ceolwulf eac forðferde*

No registro analístico, o padrão de preocupações e registros costumam ser extremos climáticos e infortúnios sofridos pelos povos que os produziram, assim como aos povos e comunidades vizinhos (FOOT, 2012: 346). As histórias também registram estes tipos de acontecimentos, mas sua atenção está em outro aspecto. O modelo conceitual que se espalha pela Alta Idade Média ocidental é o proposto por Isidoro de Sevilha (FEAR; WOOD; FOURACRE, 2016). Para Isidoro, a *historia* se diferencia da *fabula* (fábula): enquanto as fábulas seriam ficcionais, a história seria o registro do que realmente aconteceu. A diferenciação entre história e o registro analístico era que história seria algo sobre os tempos que nós testemunhamos; o registro analístico seria algo que está além do nosso tempo de vida; crônicas seriam uma forma de contar o tempo, culminando no cálculo das Eras ou Idades do Mundo. (BARNEY et al., 2010). E, nesta perspectiva, o mundo tinha um início e um fim. Esta perspectiva foi muito influente entre os carolíngios e também na Inglaterra Alto Medieval.

Um dos principais intelectuais a pensar esta questão na Inglaterra Alto Medieval foi Beda. Para Beda, o tempo era dividido em 6 eras, sendo a última correspondente ao período entre a Encarnação (ou seja, a vida de Jesus) e o Juízo Final. Nesta reflexão, só caberia a Deus saber o dia exato do Juízo Final, mas aos seres humanos seria possível entender os sinais de que este estava chegando, assim como se preparar para a batalha contra o Anticristo. Após este ser derrotado, haveria um período que seria de teste de paciência da humanidade, e só após este teste que o Julgamento aconteceria (DARBY, 2012: 122–124).

Era fundamental, portanto, compreender os sinais divinos da aproximação do fim do mundo e derrotar o mal na terra. Para Beda, estava claro quem encarnava este mal: os hereges e os que professavam falsamente a fé cristã. Uma vez estabelecido o que era o mal, era necessário compreender os sinais divinos para se preparar para esta batalha pela

alma da humanidade. Por isso agora passaremos ao estudo destes sinais e seus significados neste contexto.

4) Eclipses, pestes, dragões, tempestades: Sinais! Fortes sinais!

Os cálculos foram feitos por um sábio que hoje carrega a alcunha de Venerável. Vasculhar manuscritos e reflexões de outros intelectuais, considerar diversas formas de tempo, recuperar registros históricos foram atos que levam a um cálculo com conclusão incontornável: o fim do mundo se aproximava (DARBY, 2012). Beda, contudo, não estava sozinho em pensar sobre a escatologia - ou seja, sobre o fim do mundo. Gregório Magno também compartilhava desta preocupação, acreditando que as preocupações cronológicas poderiam tornar possível conhecer a aproximação do Juízo Final (DAGENS, 1970; MARKUS, 1997).

A princípio, a preocupação de Beda com questões cronológicas, escatológicas historiográficas e cronográficas podem parecer uma preocupação relativamente, como uma preocupação individual de um monge. Contudo, outras formas de registros de eventos significativos indicam que esta preocupação estava longe de ser exclusiva deste monge. O entendimento de que fenômenos naturais poderiam ser uma expressão cósmica dos acontecimentos históricos (e vice-versa) também pode ser encontrado em outras fontes. Começaremos a abordar estas interpretações com o fenômeno do eclipse e a sua interpretação.

a) Eclipses

O ano de 664 é um ano chave para entender como esta preocupação se expressa e manifesta em uma diversidade de registros. Este é um ano em que um eclipse é registrado por Beda, tanto em sua narrativa mais geral quanto na sua recapitulação, ao fim da História Eclesiástica (H.E. III, 27; V, 24 BEDE, 1969: 310-11, 564-565). No capítulo em que menciona o

eclipse (Livro III, capítulo 27), a primeira frase já indica o eclipse, juntamente ao seu dia e horário (3 de maio, às quatro horas da tarde) (BEDE, 1969: 310). A Crônica Anglo-Saxã também inicia o registro referente ao ano de 664 mencionando o eclipse, tanto nos manuscritos A, B e C quanto no manuscrito E. O manuscrito E também menciona a data precisa do eclipse, registrando o eclipse em 3 de maio (WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 153). A precisão da data do eclipse, contudo, traz questões.

A data correta do eclipse é 1º de maio, como registrado nos anais de Ulster e também a partir dos cálculos da astronomia moderna (STORY, 2005: 99). O ano de 664 também foi o ano do famoso Sínodo de Whitby, no qual se debateu a forma correta da tonsura de monges e a forma correta de calcular a data da páscoa. De um lado desta questão, estava a forma de cristianismo irlandês, que defendia o uso das tabelas pascoais do tipo alexandrino para calcular a páscoa. Do outro, os que defendiam o cristianismo romano e as tabelas pascoais chamadas de dionísíacas (HE, III, 25 BEDE, 1969). O lado vencedor foi o lado romano. De acordo com a forma romana de calcular o tempo, o eclipse deveria acontecer dia 3, não dia 1º. Porém, Beda (nem nenhuma outra fonte) nos diz quando ocorreu o sínodo, se antes ou depois de 3 de maio. Para alguém preocupado ostensivamente com datações precisas e cálculo de tempo, não pode ser coincidência esta omissão de Beda, que se via em um dilema: nem a tabela que foi considerada precisa (refletindo a sagrada precisão divina) no Sínodo poderia estar errada nem a natureza poderia estar errada. A saída foi encontrada em outra obra de Beda: *De Temporum Ratione*, uma obra dedicada a discutir e apresentar a forma correta de se pensar o tempo. Nela, há um capítulo inteiro dedicado a explicar porque a lua muitas vezes aparece no céu como mais velha do que a sua idade correta (que é a computada) (Cap. 43 BEDA, 2004).

Em segundo lugar, além do sínodo e do eclipse, este ano também foi o ano em que a peste chegou à ilha, “primeiramente despovoando as partes ao sul da Britânia, em seguida atacou o reino da Nortúmbria, devastando amplamente com cruel devastação e derrubando uma grande multidão de homens”.⁴ (BEDE, 1969: 312) A Crônica Anglo-Saxã, no manuscrito E também registra uma grande peste neste ano, no qual o bispo Tudda morreu (WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 153). Na recapitulação ao final da História Eclesiástica, em formato de registros anais, Beda não menciona o sínodo, mas começa o registro dizendo que houve um eclipse; mais para frente menciona a visita da peste para em seguida dizer que Chad e Vilfrido foram consagrados bispos dos nortúmbrio (BEDE, 1969: 564).⁵ Como em diversos outros momentos de sua narrativa, Beda não insere comentários explícitos através de conjunções relacionais que deixam claro que o eclipse e a peste estão relacionados diretamente com a eleição deste ou daquele personagem e de seu papel na sociedade e na Igreja. Porém, a figura de Vilfrido era altamente polêmica durante o período em que Beda está escrevendo (THACKER, 2004). Vilfrido se inseriu em diversos conflitos com a aristocracia leiga, a realeza, outros bispos etc (STEPHANUS, 2010). Ao não explicar a relação entre o eclipse e a recondução de Vilfrido à sua sé, Beda não se compromete. Mas ao inserir ambas na mesma cápsula de registro histórico, altamente seletiva, ele indica uma relação para quem estiver lendo sua obra. Então, a princípio, o eclipse, a recondução de Vilfrido ao seu bispado e a peste ocorreram no mesmo ano e por isso precisam ser pensadas em conjunto.

⁴ [...] *quo etiam anno subita pestilentiae lues depopulatis prius australibus Brittaniae plagis, Nordanhymbrorum quoque prouinciam corripuens atque acerua clade diutius longe lateque desaeuiens, magnam hominum multitudinem strauit.*

⁵ *Anno DCLXIII eclipsis facta [...] et pestilentia uenit; et Ceadda ac Uilfrid Nordanhymbrorum ordinantur episcopi.*

Outros eclipses, ocorridos em outro contexto mais à frente, podem ajudar a esclarecer como eles eram percebidos por aqueles que escreviam a história. Alguns manuscritos da História Eclesiástica possuem uma continuação na forma de registro analítico, escrita após a morte de Beda. O que uma delas (a do manuscrito chamado de Manuscrito Moore) revela é um contexto de turbulência política e de luta aristocrática pelo trono. Em 731, o rei Ceovulfo foi capturado (não é mencionado por quem), tonsurado e mesmo depois disso, foi reconduzido ao trono. Em 733, um eclipse solar ocorreu em 14 de agosto, às 9 horas da manhã, e o sol foi completamente obscurecido por um escudo negro e aterrorizante (BEDE, 1969: 572). Em 734, a lua foi infusa com uma coloração vermelho-sanguínea por uma hora em 31 de janeiro; depois a lua se tornou negra; e finalmente sua luz própria foi restaurada (BEDE, 1969: 572). Em 735, Beda falece. A Crônica Anglo-Saxã também registra o eclipse solar de 733 e a lua rubra de 734 (embora não fale de seu escurecimento); porém inclui a morte de Beda (e do bispo Tatiuíno) em 734, conectando os mesmos ao eclipse (WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 160).

O ano de 753 foi o palco de dois eclipses: um solar (em 9 de janeiro) e um lunar (em 24 de janeiro), ambos cobertos completamente por um escudo negro e aterrorizante (não há registro destes eclipses na Crônica) (BEDE, 1969: 574). A sequência de eventos registradas nos anos seguintes a 753 na *continuatio* apresenta o caos político e derramamento de sangue que ocorreu neste período. Em 754 Bonifácio é martirizado no continente; em 757 o rei Etelbaldo da Mércia é assassinado pelo seu próprio guarda pessoal; em 758 o rei Edberto da Nortúmbria se afasta do trono, recebe a tonsura e deixa seu trono para seu filho Osvulfo; em 759 Osvulfo é morto pelos nobres subordinados a ele (*suis ministris*) e Etelvaldo é eleito pelo seu povo (*a sua plebe electus*) e começa seu reino (BEDE, 1969: 574).

Na História Eclesiástica e na Crônica Anglo-Saxônica, o registro de eclipses augura eventos políticos e sociais chaves naquela sociedade. Por um lado, eles podem anunciar o caos político vindouro – como o duplo eclipse de 753. Já o ano de 664 tem seu registro inaugurado com um eclipse, mas também é atravessado por uma peste, outro elemento fundamental para entender o que era entendido como sinais divinos que manifestavam elementos de escatologia e fim de mundo. Por isso abordaremos em seguida a peste.

b) Peste

A primeira menção de peste feita por Beda é no início do século V. Ao falar do pedido de ajuda dos romanos na ilha ao continente, Beda relata que o continente não podia responder porque estava muito ocupado com o avanço de Átila e das hordas hunas. E diz que nestes mesmos tempos, Constantinopla foi atacada por uma fome, que foi seguida imediatamente por uma onda de peste, resultando na queda da maior parte das muralhas da cidade, além de 57 torres e muitas outras cidades. Assim, a fome e o odor pestífero preencheram o ar e destruíram muitos milhares de homens e gado (BEDE, 1969: 46).⁶ A segunda referência que Beda registra sobre a peste é uma cópia da carta de Gregório Magno a Agostinho da Cantuária, na qual Gregório insiste que o fim do mundo se aproxima, e que os sinais claros são coisas que nunca aconteceram, como mudanças no céu, tempestades foras de época, guerras, fome, peste e terremotos diversos.⁷ (BEDE, 1969: 112) Há menções seguidas às diferentes ondas de peste ao longo do século VII, como a de 664 já mencionada acima. Outro registro

⁶ *Quin et hisdem temporibus fames Constantinopolim inuasit; nec mora, pestis secuta est, sed et plurimi eiusdem urbis muri cum LVII turribus conruerunt; multis quoque ciuitatibus conlapsis fames et aerum pestifer odor plura hominum milia iumentorumque deleuit.*

⁷ *Adpropinquante autem eodem mundi termino, multa inminent, quae antea non fuerunt, uidelicet inmutationes aeris, terroresque de caelo, et contra odrinationem temporum tempestates, bella, fames, pestilentiae, terraemotus per loca.*

mais interessante se dá no final do século VII, em um mosteiro em que Etelburga era a abadessa. Neste mosteiro, como nos demais que seguiam as normas da Regra Beneditina, havia separação entre os espaços dos homens e das mulheres. A parte ocupada pelos homens foi atingida primeiro pela peste, e a abadessa já esperava que atingisse a seção feminina. Então começou a perguntar para as monjas onde elas gostariam de serem enterradas quando fossem tomadas pela peste, e estas não sabiam responder. A resposta veio através de um milagre: uma luz apareceu enquanto estas estavam em suas orações costumeiras, e repousou na parte sul do mosteiro, a oeste do oratório; isto foi interpretado como a indicação divina de onde os corpos deveriam estar localizados no dia do Juízo Final (IV, 7. BEDE, 1969: 356–359). A previsibilidade da morte causada pela peste, misturada ao milagre da adivinhação também é relatado por Beda em uma narrativa sobre a abadessa Etelfrida. Ela previu que a peste seria a causa da sua morte, além de adivinhar o número de pessoas que morreriam no mesmo mosteiro pelo mesmo surto de doença (IV, 19 BEDE, 1969: 392).

Outro milagre envolvendo a peste é registrado quando os diversos reinos, mosteiros e igrejas estão sendo tomados pela praga e o número de pessoas morrendo é muito alto. Neste registro, um garoto em um mosteiro, recém-converso ao cristianismo e acamado pela doença, decide fazer jejum e orar incessantemente pela interrupção da peste. Ele recebe a visita de duas figuras santas, que explicam para ele que a peste irá parar de matar pessoas, mas levará ele; que a morte da criança ocorrerá depois da missa, e que o milagre acontecerá naquele dia porque era o dia de São Osvaldo, rei dos nortúmbrios, morto naquela mesma data anos atrás; e que São Osvaldo deveria ser celebrado naquele mosteiro naquela data. Ao contar para um pároco superior o que vira, ele comenta que um disse que se chamava Pedro e o outro Paulo. Após a missa, o garoto morre,

confirmando a sua visão, e ninguém mais morreu de peste naquele mosteiro (BEDE, 1969: 376-381).

A continuação de Beda também tem um registro de ocorrência de grande mortandade associada a doenças, com uma mensagem quase explícita. No ano de 759, há o registro do assassinato do rei Edberto por seus guerreiros domésticos (*suis ministris*), assim como a eleição de Etevoldo pelo seu povo (*a sua plebe*). A utilização do termo *plebe* indica que a qualidade das pessoas envolvidas na eleição de Etevoldo era baixa e que, conseqüentemente, este não seria bom rei. A frase seguinte do registro menciona que no segundo ano de regência de Etevoldo, uma grande tribulação com grande mortalidade atingiu a região, durando quase dois anos. A população morreu de doenças diversas, mas principalmente disenteria (*dysenteriae*) (BEDE, 1969: 574-576). Embora não haja um conectivo que explicita a relação de causalidade entre as frases, a utilização de um termo pejorativo (como *plebe*) torna esta relação mais visível e explícita.

Para Beda, as pestes estão associadas a transformações e momentos fundamentais do seu mundo. Ela fez parte da devastação trazida pelos hunos e pelo cenário terrível do fim do mundo romano; ela também faz parte dos critérios que Gregório Magno (uma grande influência intelectual de Beda) estabelece como indícios da proximidade do fim dos tempos e do Juízo Final. Contudo, os ciclos e ataques de pestes não é entendido como algo fora da curva ou do próprio desenvolvimento histórico. Além dos diversos e contínuos relatos de Beda sobre a peste, o milagre testemunhado por Etelburga também deixa claro como não só novas ondas eram esperadas como uma certa previsibilidade era necessária para organizar o manejo dos corpos das pessoas falecidas. No caso, o milagre relatado demonstra que os corpos deveriam ser enterrados dentro da Igreja, preservando as hierarquias sociais expressas nos ritos fúnebres –

ser enterrado dentro de Igrejas era uma forma de expressar status e poder neste contexto (BLAIR, 2006). O que não se pode deixar de considerar, contudo, é que a agência humana não apenas tem consequências como ela pode provocar fenômenos naturais – como no caso da eleição de Etevoudo.

Conforme explicado acima, Beda não interpreta o tempo em plena linearidade, mas o vê de uma forma complexa em que se articulam ciclos, linearidade, agência humana, expressões cosmológicas e de fenômenos naturais. Os ciclos de peste parecem estar localizados na interseção de todas estas questões. Em outras palavras, o ciclo das pestes parece estar inserido nas formas mais gerais de tempo, incluindo aí o cálculo e a interpretação dos sinais do final dos tempos. Conforme a descrição de Gregório Magno, estes sinais geralmente estavam acompanhados de outros. As tempestades e chuvas de sangue costumam figurar nestas descrições, e por isso abordaremos elas em seguida.

c) Tempestades, tornados e chuvas de sangue

A Crônica Anglo-Saxã contém um relato muito marcante sobre o ano de 793. Segundo os manuscritos D e E da Crônica, terríveis presságios se apresentaram na Nortúmbria e amedrontaram as pessoas. Os sinais consistiam em imensos tornados, relâmpagos e dragões flamejantes vistos pelos ares. Uma grande fome se seguiu a estes sinais, e pouco depois, em 8 de junho, os pagãos conhecidos como vikings destruíram a igreja de Lindisfarne, através de saque e matança (WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 167).

A destruição perpetrada pelos vikings, contudo, parece ter sido vaticinada em momentos anteriores. Alcuíno era um monge de origem nortúmbria e que estava radicado no continente, próximo à corte de Carlos Magno, quando do ataque à Lindisfarne. Alcuíno escreve uma carta para o rei Etefredo da Nortúmbria, comentando o ocorrido. Para Alcuíno, sinais

havam se manifestado, em coisas quotidianas e em fenômenos extraordinárias. Ele lembra a Eitelredo sobre a chuva de sangue que caiu na parte norte da Igreja de São Pedro, do alto do telhado, embora o céu estivesse sereno. Para Alcuíno, este era um aviso de que haveria um grande derramamento de sangue, e que este viria do norte, e que por isso este ponto cardeal deveria ser guardado. Por isso, não seria surpreendente que do Norte veio a punição de sangue.⁸ (DÜMMLER, 1994: 43)

A chuva de sangue não foi registrada apenas nas cartas de Alcuíno. A Crônica Anglo-Saxã, por exemplo, no seu manuscrito F, registra que no ano de 685 também houve uma chuva de sangue; além disso, leite e manteiga foram transmutados em sangue (WHITELOCK; DOUGLAS, 1998, p. 156). O registro deste ano vai além destes fenômenos: os manuscritos A, B e C registram que foi o ano que Cedwala tentou lutar com o rei da Nortúmbria (Egfrido) para assumir o trono, após o irmão de Cedwala (Mul) ter sido morto queimado. Egfrido é morto neste mesmo ano. A versão do manuscrito E também comenta que neste ano Trumberto foi deposto da condição de bispo; que o rei Egfrido (o mesmo mencionado nos manuscritos A, B e C) foi morto juntamente a um grande exército; e que Vilfrido foi reconduzido ao bispado de Hexham (WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 155).

O fenômeno da chuva com aparência de sangue não se restringiu ao período medieval, e houve tentativas de explicar a mesma pela ciência moderna. Em meados do século XX, houve a explicação de que este fenômeno poderia ocorrer por incidência de radiação solar (SCHOVE, 1951). Mais recentemente, surgiu uma explicação que relacionava o

⁸ *Signa enim huius miserie precesserunt, alia per res inconsuetas, alia per mores insolitos. Quid significat pluvia sanguinis, qui quadragessimali tempore Euboraca civitate, in ecclesia beati Petri principis apostolorum, que caput est totius regni, vidimus de borealibus domus sereno aere de summitate minaciter cadere tecti? Nonne potest putari a borealibus poenas sanguinis venire super populum quod in hoc facto nuper ingruente super domum Dei incepisse videri potest?*

fenômeno à presença de esporros de algas estarem aspersos no ar, e que podem tingir a chuva quando esta precipita na atmosfera (BAST et al., 2015).

As explicações das ciências da natureza do fenômeno devem ser pensadas como complementares ao entendimento que está sendo proposto neste texto para os demais fenômenos. Para além da sua materialização física, é necessário entender o significado atribuído a estes fenômenos no contexto medieval. Aqui, aparentemente, são dois processos diferentes que as menções às tempestades e chuvas de sangue expressam.

O registro de 685 parece estar relacionado às lutas internas à aristocracia. No caso da morte de Egfrido, este é um processo que ganha outras camadas: trata-se de um regicídio que é acompanhado por uma grande mortandade de aristocratas. O retorno de Vilfrido ao episcopado também é construído de forma resumida na crônica (assim como nos relatos de Beda), mas a hagiografia do próprio Vilfrido (e outras fontes como cartas e registros diversos no continente) demonstram como a perda e a recuperação de episcopados que Vilfrido experimentou ao longo da vida foi um processo conflituoso. Em outras palavras, o registro da chuva de sangue neste ano em específico está relacionado ao sangue derramado dos aristocratas em conflitos fratricidas e que acabam por tornar a posição da realeza fragilizada e instável. É fundamental lembrar que a Crônica Anglo-Saxã é, dentre outras coisas, uma narrativa sobre a realeza e seu papel (BROOKS, 2010). Então é razoável destacar como para esta narrativa um regicídio representa uma quebra muito significativa. Além disso, o conflito ter sido provocado pelo assassinato do irmão de Cedwalla reforça a ideia de instabilidade política que o conflito inter-aristocrático proporcionava.

A invasão de Lindisfarne pelos grupos conhecidos como vikings e a chuva de sangue (além das demais visões apocalípticas de fome, guerra e

fogo) podem ser explicadas a partir de um personagem que exemplifica um processo mais amplo. Ao contrário do que tentava regular a Igreja, diversos mosteiros, dioceses (jurisdições de bispos) e igrejas estavam inseridas nas disputas pelo poder e pelo trono. Dentro destes, o mosteiro de Lindisfarne gozava de um estatuto e reputação elevados. Lindisfarne era visto como um dos lugares mais sagrados da ilha, e talvez mesmo da Europa (BLAIR, 2006). Contudo, no ano de 793 um evento importante parece macular a sacralidade de Lindisfarne.

Em 788, a *Historia Regum* registram que um aristocrata com o estatuto de patrício chamado Siga cometeu regicídio, matando o rei Elfwaldo da Nortúmbria; os manuscritos D e E da Crônica Anglo-Saxã registram este evento em 789 e acrescentam que uma luz celeste foi avistada no local em que ele foi morto (DURHAM, 2012b: 62; WHITELOCK; DOUGLAS, 1998: 166). Em 793, a morte de Siga é mencionada tanto na Crônica quanto na *Historia Regum*; a *Historia Regum* possui mais detalhes, dizendo que ele morreu “por sua própria mão” (ou seja, suicidou-se) e que seu corpo foi transladado até a ilha de Lindisfarne em 23 de fevereiro (um dia após sua morte) (DURHAM, 2012b: 62).⁹ Joanna Story destaca que Siga sabia muito bem dos pecados mortais que acumulava (dentre os quais suicídio), uma vez que ele foi signatário da Capitular dos Legados que reforçava a santidade e inviolabilidade da realeza (STORY, 2003: 92). Em outras palavras, as duas crônicas registram a chuva de sangue, os tornados, a fome no mesmo registro que relatava que uma pessoa que empilhava pecados mortais e que estava destinada ao inferno estava sendo enterrada em um dos locais mais sagrados conhecidos. Os sinais apocalípticos expressavam o que seria

⁹ *Ipsa anno Sicga dux, qui intermit Elfwaldum regem, interiit propria nece, cujus corpus ad insulam Lindisfar-nensem perlatum est ix. Kal. Maii.*

a inserção de Lindisfarne em questões mundanas, e a decadência moral que prenunciava o fim dos tempos.

Importante destacar que este processo não termina após as invasões de 793. Para citar um exemplo, em 796 Osbaldo é apresentado pela crônica *Historia Regum* como o patrício (*patricius*) que foi eleito rei da Nortúmbria pelos príncipes do reino (*princibus*) após a morte do rei Etelredo (DURHAM, 2012b: 62). Após 27 dias como rei, foi expulso do trono e se exilou em Lindisfarne. Em 799, temos uma recapitulação da vida dele, que diz que ele foi nobre, patrício, rei por um tempo, abade e que, após morrer, teve seu corpo enterrado na igreja de York (DURHAM, 2012b: 62).

A chuva de sangue não foi um evento forte o suficiente para parar os conflitos e as dinâmicas sociais da aristocracia da Nortúmbria, que lutava pelo trono e pelo poder. A consequência foi, portanto, serem atacados pelos dragões que se aproximavam. Passemos, portanto, à discussão destes.

d) Dragões

Dragões flamejantes voando pelos ares fizeram parte das diversas visões e sinais que ocorreram na Nortúmbria de 793. Uma identificação comum é de que estes dragões seriam os navios vikings, conhecidos como *dracar* ou barco longo, e que se tratava de uma metáfora. Mas o dragão não faz parte apenas dos augúrios e prenúncios registrados nas crônicas. Ele também faz parte da literatura secular e também da exegese bíblica.

O poema épico *Beowulf* conta com duas representações muito importantes e significativas da figura da serpente (*nicor*) e do dragão (*draca*). Ambas as figuras são identificadas por Charlotte Ball como representando a morte física, e até certo ponto são intercambiáveis (BALL, 2017: 115). Criaturas com formato serpenteante também são registradas

(tanto em Beowulf como em demais fontes) como *wyrm*. As *nicor* (que são citadas 12 vezes no poema) são figuras que surgem em corpos de água, como oceanos ou pântanos (RAMALHO, 2007: 88).¹⁰ Para Ball, dentro da cosmologia do poema, oceanos e mares existem antes de Deus ter criado a terra e ter designado a terra para a habitação humana. O pântano em que são encontradas as citadas *nicras* é onde uma antagonista do herói do poema (a mãe de Grendel) mora, juntamente a outras monstruosidades que foram geradas pela estirpe de Caim. Não é incomum a leitura de que na tradição germânica (ou gótica) bruxas, espíritos malignos e criaturas sobrenaturais malignas habitavam e eram originadas neste tipo de região. (GELLING, 2002) A leitura de Ball é que estes monstros de aparência serpentina têm sua morada fora do mundo ordenado por Deus, sendo, portanto hostis, malignos, e que atacam humanos no espaço entre a vida e o espaço da não-vida, trazendo a morte. Além disso, também representam a possibilidade do exílio na sociedade da Inglaterra alto-medieval, e expressam seu significado de morte social (BALL, 2017: 115).

A figura do dragão (*draca*) aparece no poema como o grande antagonista do herói do poema épico. O dragão surge quando Beowulf é rei; para se vingar de ter seu tesouro roubado (em especial uma taça de ouro ou de placas de ouro) o dragão ataca as moradias, faz os campos arderem em chamas e mata algumas pessoas (v. 2210-2334. RAMALHO, 2007: 134-143). Beowulf vai até o covil do dragão com alguns guerreiros seus, que ao avistarem o dragão e suas baforadas de fogo, fogem (à exceção de Wiglaf) (v. 2596-2601. RAMALHO, 2007: 140-141). Beowulf acaba derrotando o dragão, mas também morre no processo, sendo atacado pelas presas, fogo e veneno da criatura. Para Ball, o veneno e o fogo

¹⁰ Exemplo: Gesawon ða æfter wætere || wyrmcynnes fela, / Sellice sædracan || sund cunnian, / Swylce on næshleoðum || nicras licgean, / Ða on undernmæl || oft bewitigað / Sorhfulne sið || on segrade, / Wyrmas ond || wildeor.

representam a decomposição e a corrosão do corpo, no processo da morte (BALL, 2017: 116). O dragão representa por um lado a morte, e por outro o processo de transição que esta implica, com aproximações da figura de Cristo. Em outras palavras, a serpente no período parece representar acima de tudo transição na arte e literatura do período (BALL, 2017: 116).

A figura da serpente e do dragão também aparecem nos escritos de Beda, em particular pela influência da leitura bíblica e da sua compreensão do tempo. Portanto, a serpente que seduziu Eva no Gênesis e o dragão que surge no livro do Apocalipse devem ser pensadas de forma conjunta. Para Beda, a serpente pertence ao reino animal, e, por não ser dotado de uma mente racional, sequer poderia ter sido ela a seduzir Eva. Para ele, o diabo possuiu a serpente, que então tentou Eva. A partir desta possessão é que a serpente passou a ser um símbolo metonímico da sugestão do pecado (BALL, 2017: 158, 169).

A imagem do dragão (*draco*) é evocada por Beda de forma puramente simbólica. Em sua História Eclesiástica, ele relata que Cedd escolheu um lugar para fundar seu mosteiro que seria melhor para ladrões e animais selvagens do que para habitação humana; em seguida, cita Isaías (35: 7) ao dizer que nos antros onde ficavam os dragões, crescerão relva, junco e papiro (III, 23. BEDE, 1969: 286-7). Embora a tradução para o português do livro de Isaías fale em “chacais” ao invés de dragões, esta não era a versão lida por Beda. Em outras palavras, o dragão mencionado por Beda (citando Isaías) tem uma proximidade de significado com a figura serpentina apresentada em Beowulf: a criatura que mora nos ermos, no espaço do caos, e nos espaços não-sociais e não adequados aos humanos.

O principal texto de Beda para entender o significado do dragão em seu contexto é sua série de comentários sobre o livro do Apocalipse. Na Idade Média era comum que intelectuais fizessem a exegese de livros bíblicos, explicando estes aos seus colegas, e muitas vezes fizessem comentários

diversos sobre o texto. Pelo seu caráter simbólico amplo e também pela curiosidade que despertava, o Apocalipse é um dos livros que conta com maior número de discussões e exegeses deste tipo.

No livro do Gênesis, a serpente (enquanto símbolo) é a grande antagonista da humanidade, e permanece neste papel até o final dos tempos. O peso da imagem serpentina é recuperado por Beda em seu comentário de Apocalipse 9:19. Neste, os cavalos de um exército de 200 mil criaturas atacam a humanidade, destruindo um terço da população ao lançar sobre ela fogo, fumaça e enxofre das suas bocas leoninas; as caudas das criaturas são descritas como serpentinadas. Apesar da cena bíblica ser muito gráfica, Beda interpreta a imagem de forma bem simbólica: para ele, as caudas dos animais representam os perigos dos falsos professores das heresias (WALLIS, 2013: 174). Da mesma forma, Beda também interpreta os gafanhotos e escorpiões como os hereges que compõem o corpo da grande serpente, da mesma forma que os fiéis e os santos compõem o corpo de Cristo (WALLIS, 2013: 168). Contudo, é fundamental dizer que não há qualquer menção a heresia ou professores hereges no texto bíblico. Porém, Beda estava seguindo a tradição patrística (Gregório Magno, mas também Isidoro de Sevilha) que via na ação herética o grande mal do mundo no seu tempo (Introdução WALLIS, 2013).

Outra passagem em que o grande dragão (*draco*) vermelho surge no livro do Apocalipse recebe comentários de Beda. A figura do dragão surge compondo uma trindade profana, juntamente com uma fera a quem o dragão concede poder e um falso profeta. Este dragão persegue uma mulher grávida; esta foge deste em direção à natureza selvagem, indômita (Apocalipse, 12:6). O dragão aguarda a mesma dar à luz, esperando para devorar o seu filho. Beda identifica o dragão com Satã, a mulher com a

Igreja e a criança com Jesus, a quem a Igreja está perpetuamente dando à luz (WALLIS, 2013: 191, 252).

O dragão compartilha de outras características com as demais serpentes bíblicas. A natureza enganosa e traiçoeira da serpente mencionada no gênesis aparece em seus comentários: para Beda, assim como uma serpente espera para dar o bote no momento certo, ficando à espreita aguardando, o dragão aguarda a mulher grávida parir a criança para que possa devorá-la (WALLIS, 2013: 191). Esta natureza ladina, espreitadora e enganosa da serpente ecoa muito com a preocupação de Beda com as heresias no mundo (BALL, 2017: 178). Esta associação ganha força ao comentar as diversas cabeças e chifres do dragão: “Ele exhibe os chifres de um cordeiro, no qual ele secretamente insere o veneno de um dragão. Em sua santidade hipócrita [...] ele finge possuir uma vida e sabedoria únicas.”¹¹(WALLIS, 2013: 202)

As hordas de Satã não são apenas anjos celestes caídos, mas homens que foram enganados por eles e que se mantiveram sob seu comando. Além disso, o ato de devorar a criança da mulher perseguida é diretamente conectado com fogo, corrosão e putrefação, sendo todos estes elementos que indicam a morte do corpo em diferentes processos. O dragão também é entendido como intrinsecamente conectado ao elemento da água: “Portanto o dragão é chamado de rei de tudo o que está nas águas, e suas cabeças, de acordo com David, estão esmagadas no mar.”¹² (WALLIS, 2013: 197) Charlotte Ball qualifica este dragão como uma criatura do mundo terreno, do aspecto físico e da materialidade, em contraposição à figura de Cristo durante o Juízo Final (BALL, 2017: 181). Além disso, sua conexão com fogo, enxofre e os mares ou oceanos também aproximam este dragão

¹¹ *Agni cornua praefert, quo draconis uenena latenter inserat, quia per hypocrisin sanctitatis eam quam in se ueraciter dominus habuit singularem, sibi inesse et sapientiam mentitur et uitam.*

¹² *Vnde et draco rex dicitur omnium quae in aquis sunt, et cuius secundum Daud in mari confringuntur capita.*

das criaturas presentes em Beowulf. Serpentes estão presentes portanto no passado (Comentários sobre o Gênesis), no presente (História Eclesiástica) e no futuro (Comentários sobre o Apocalipse), sendo que o dragão propriamente dito aparecerá no futuro (BALL, 2017: 183). Em todos os casos, é necessário recorrer a esta imagem corrente na sociedade para falar sobre o vindouro Juízo Final, mas também para urgir para o combate à heresia e às formas inadequadas de cristianismo. Neste sentido, é fundamental lembrar de outra fonte, escrita ao final da vida de Beda, e que pode explicar um pouco melhor a preocupação de Beda com formas equivocadas de cristianismo e porque elas parecem ser o grande mal a ser combatido. A fonte em questão é a carta ao bispo Egberto.

Nesta carta, Beda apressa o Bispo para que uma reforma seja feita na Igreja, uma vez que os aristocratas estavam fundando mosteiros, mas vivendo como vivam antes de entrarem na igreja: bebendo, fazendo festas e mesmo fazendo filhos no mosteiro. (*Epistola ad Episcopo Ecgbertum*, 12-14. GROCOCK; WOOD, 2013) Assim como o enterramento de um regicida e suicida como Siga teria consequências terríveis pela violação de um espaço sagrado, o mesmo ocorreria se mosteiros desobedecessem as regras monásticas e se tornassem espaços de atitudes que eram vistas como imorais. Como já mencionamos anteriormente, para Beda o fim do mundo estava próximo, e era necessário agir o mais rápido possível para salvar o maior número de almas até o Juízo Final combatendo o Grande Mal, que talvez fosse o próprio Anticristo.

A figura do dragão e da serpente (que por vezes são alternadas) representam, portanto, este limite entre vida e não-vida, entre este mundo e o próximo, tanto entre as pessoas que eram da Igreja (pelas referências bíblicas) quanto pelas pessoas leigas (através do que hoje chamamos de literatura e cultura material). Por isso os textos da época recorriam à esta imagem em momentos que entediavam como marcantes e de transição,

principalmente se esta transição poderia ser entendida como o Final dos Tempos. E assim como os outros fenômenos descritos neste texto (eclipses, peste, tempestades), dragões e serpentes representavam expressões e preocupações com o tempo e comentários políticos, religiosos e filosóficos.

5) Conclusão

Considerando as discussões apresentadas, é possível chegar a três conclusões.

Em primeiro lugar, havia uma noção de que o mundo estava caminhando para seu fim. Esta noção advinha de um processo complexo de cálculos astronômicos, filosóficos, leituras religiosas, discussão com a patrística (outros intelectuais da Igreja), observação de fenômenos naturais etc. O fim do mundo não era algo inesperado, mas efeito de uma visão de cosmologia e de tempo que fazia com que tudo que existia e existiu caminhasse para o Juízo Final.

A segunda conclusão diz respeito à urgência de reforma da vida eclesiástica e leiga, também relacionadas à escassez de tempo que restava à humanidade. Transformar a vida, adequando esta aos ensinamentos divinos seria um ponto elementar e chave para salvar o maior número de almas possíveis, algo que era visto como o papel fundamental do mundo eclesiástico. Era necessário combater Grande Mal, fosse ele o Anticristo (para tornar possível o retorno de Jesus e o Juízo Final) ou uma forma de treino para quando este chegasse.

Em terceiro lugar, a leitura dos fenômenos naturais e eventos políticos não são feitas em âmbitos separados. No mundo medieval e, mais específico, na Nortúmbria do contexto estudado aqui, estas coisas estão intimamente relacionadas, e mundo natural, sobrenatural, espiritual e sagrado misturam-se, constroem-se, completam-se. Por isso, a invasão

dos povos escandinavos, os eclipses, os surtos de peste, as tempestades e dragões são ao mesmo tempo comentários políticos, interpretações teológicas, visões do tempo e do destino humano e um chamado à intervenção e ação humana. Se o mundo estava para acabar, era necessário intervir para evitar que a humanidade fosse condenada durante a Eternidade.

6) Bibliografia

Fontes Primárias

Bíblia - Volume II: Novo testamento - Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução: Frederico Lourenço. 1ª edição ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

AGOSTINHO. *Sancti Augustini Confessionum libri tredecim*. Tradução: Lucas Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981.

BARNEY, S. A. et al. *The Etymologies of Isidore of Seville*. New York: Cambridge University Press, 2010.

BATELY, J. M. (ED.). *Anglo-Saxon Chronicle 3 MS A*. Cambridge: D.S. Brewer, 1986.

BEDE. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Revised edition ed. Oxford: Clarendon Press, 1969.

_____. *Bede: the reckoning of time*. Tradução: Faith Wallis. Repr. with corr ed. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2004.

_____. *The Abbots of Wearmouth and Jarrow*. Trad e ed. GROCOCK, C.; WOOD, I. N. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CUBBIN, G. P. (ED.). *Anglo-Saxon Chronicle 6 MS D*. A collaborative ed edition ed. Cambridge: D.S. Brewer, 1996.

DÜMMLER, E. *Epistolae Karolini aevi II*. München: Monumenta Germaniae Historica, 1994.

DURHAM, S. OF. *Symeonis monachi opera omnia: Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012a.

DURHAM, S. OF. *Symeonis monachi opera omnia: Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012b.

RAMALHO, E. (TRAD.). *Beowulf - Bilingue*. Belo Horizonte: Tessitura, 2007.

STEPHANUS, E. *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*. Revised ed. edition ed. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 2010.

WALLIS, F. (TRAD.). *Bede: Commentary on Revelation*. 1st edition ed. Liverpool: Liverpool University Press, 2013.

WHITELOCK, D.; DOUGLAS, D. C. (EDS.). *English historical documents. [...] Vol. 1: Antiquity to early medieval c. 500 - 1042*. Reprint ed. London: Routledge, 1998.

Historiografia

BALL, C. E. *'A Creeping Thing': the Motif of the Serpent in Anglo-Saxon England*. Tese de Doutorado—Leicester: University of Leicester, 2017.

BAST, F. et al. European Species of Subaerial Green Alga *Trentepohlia annulata* (Trentepohliales, Ulvophyceae) Caused Blood Rain in Kerala, India. *Journal of Phylogenetics & Evolutionary Biology*, v. 3, n. 1, p. 1-3, 2015.

BATELY, J. *The Anglo-Saxon chronicle: texts and textual relationships*. Reading, England: University of Reading, 1991.

BLAIR, J. *The church in Anglo-Saxon society*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006.

- BREDEHOFT, T. A. *Textual Histories: readings in the Anglo-Saxon chronicle*. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press, 2001.
- BREUKER, R.; KOH, G.; LEWIS, J. B. The Tradition of Historical Writing in Korea. In: FOOT, S.; ROBINSON, C. F. (Eds.). *The Oxford History of Historical Writing: Volume 2: 400-1400*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- BROOKS, N. Why is the Anglo-Saxon Chronicle About Kings? *Anglo-Saxon England*, v. 39, p. 43-70, dez. 2010.
- CLANCHY, M. T. *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*. London: Hodder & Stoughton Ltd, 1987.
- CLANCHY, M. T. *From Memory to Written Record: England 1066 - 1307*. 3ª edição ed. Chichester, West Sussex, UK ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- COLEMAN, J. *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Revised ed. edição ed. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press, 2005.
- DAGENS, C. La fin des temps et l'Eglise selon saint Grégoire le Grand. *Recherches de Science Religieuse*, v. 58, n. 2, p. 273-288, 1970.
- DARBY, P. *Bede and the end of time*. Burlington, VT: Ashgate, 2012.
- DE LORENZI, J. *Guardians of the tradition: historians and historical writing in Ethiopia and Eritrea*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2015.
- DELIYANNIS, D. M. (ED.). *Historiography in the Middle Ages*. Leiden ; Boston: Brill, 2003.
- FEAR, A. T.; WOOD, J.; FOURACRE, P. (EDS.). *Isidore of Seville and his reception in the early Middle Ages: transmitting and transforming knowledge*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.

FENTRESS, J. J.; WICKHAM, L. IN M. H. C. *Social Memory: New Perspectives on the Past*. New York: ACLS History E-Book Project, 2009.

FOOT, S. Reading Anglo-Saxon Charters: Memory, Record, or Story? In: TYLER, E. M.; BALZARETTI, R. (Eds.). *Narrative and History in the Early Medieval West*. Studies in the Early Middle Ages. Turnhout: Brepols Publishers, 2006. v. 16p. 39–65.

FOOT, S. Annals and Chronicles in Western Europe. In: FOOT, S.; ROBINSON, C. F. (Eds.). *The Oxford History of Historical Writing*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 346–367.

GELLING, M. The landscape of “Beowulf”. *Anglo-Saxon England*, v. 31, p. 7–11, 2002.

GUENÉE, B. *Le Métier d'historien au Moyen Age: études sur l'historiographie médiévale*. Paris: Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1977.

GUENÉE, B. *Un roi et son historien: vingt études sur le règne de Charles VI et la Chronique du religieux de Saint-Denis*. Paris: Académie des Inscriptions et belles-lettres, 1999.

GUENÉE, B. *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*. Paris: Editions Aubier, 2011.

GUENÉE, B. *Politique et histoire au Moyen âge : recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale, 1956-1981*. Paris: Publication de la Sorbonne, 1982.

HARTMAN, C.; DEBLASI, A. The Growth of Historical Method in Tang China. In: FOOT, S.; ROBINSON, C. F. (Eds.). *The Oxford History of Historical Writing - Volume 2, 400-1400*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

JORGENSEN, A. (Eds.). *Reading the Anglo-Saxon Chronicle: Language, Literature, History*. Turnhout: Brepols Publishers, 2010. v. 23

KALDELLIS, A.; SINOSSOGLOU, N. (Eds.). *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2017.

- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro (RJ): Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006.
- LAKE, J. Current Approaches to Medieval Historiography. *History Compass*, v. 13, n. 3, p. 89-109, mar. 2015.
- MACCARRON, M. *Bede and time: computus, theology and history in the early medieval world*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2020.
- MARKUS, R. A. *Gregory the Great and his World*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1997.
- MEHL, M. *History and the state in nineteenth-century Japan*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- NEIL, B. Hagiography. In: NEIL, B. (Ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 302-314.
- PRADO, D. P. Uma breve introdução acerca das estruturas mentais no período medieval. *BIBLOS*, v. 12, p. 115-121, 2000.
- SCHOVE, D. J. Sunspots, Aurorae and Blood Rain: The Spectrum of Time. *Isis*, v. 42, n. 2, p. 133-138, jun. 1951.
- SPIEGEL, G. Structures of Time in Medieval Historiography. *The Medieval History Journal*, v. 19, n. 1, p. 21-33, abr. 2016.
- SPIEGEL, G. M. Forging the Past: The Language of Historical Truth in Middle Ages. *The History Teacher*, v. 17, n. 2, p. 267, fev. 1984.
- SPIEGEL, G. M. History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages. *Speculum*, v. 65, n. 1, p. 59-86, jan. 1990.

SPIEGEL, G. M. *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*.

Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

STORY, J. *Carolingian connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c. 750-*

870. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2003.

STORY, J. The Frankish Annals of Lindisfarne and Kent. *Anglo-Saxon England*, v. 34, p.

59-109, 2005.

THACKER, A. Wilfrid [St Wilfrid]. In: MATTHEW, H. C. G.; HARRISON, B. (Eds.). *The*

Oxford Dictionary of National Biography. Oxford: Oxford University Press, 2004. p.

ref:odnb/29409.

Capítulo IV

A fome de amar: o tema do *Coeur Mangé* entre os poetas medievais

Marcella Lopes Guimarães¹

1. Entrada ou prolegômenos:

No breve e interessante livro *Comer* (2011), o historiador Paolo Rossi consagrou algumas palavras ao canibalismo na literatura. O historiador observou que, se o termo *canibais* foi introduzido por Cristóvão Colombo na Europa, a “prática” a que ele se refere está documentada desde a Antiguidade, entre Heródoto, Estrabão, Plínio o Velho... São vários exemplos evocados desde a mitologia grega, em Homero (os ciclopes) até Marco Polo. No meio do inventário, o historiador mencionou rapidamente os exemplos medievais contidos no *Decamerão* de Giovanni Boccaccio (1313-1375) (ROSSI, 2014: 84), capítulos de um fértil tema literário: o *coeur mangé*. Os exemplos estão na Quarta Jornada, “[em que] se fala daqueles cujos amores tiveram fim infeliz” (BOCCACCIO, 1970: 241).

A primeira novela da jornada mencionada por Rossi entroniza o príncipe de Salerno, Tancredi, pai da bela Guismunda, por quem ele nutria imenso ciúme. Depois de muito relutar, deu-a em casamento a um homem de quem ela, entretanto, logo enviuvou. De volta à casa paterna, a jovem percebeu que jamais voltaria a se casar, pois o pai não consentiria em “perdê-la” novamente; então, ela escolhe entre os homens que

¹ Doutora em História pela UFPR. Professora do DEHIS da UFPR e membro do corpo permanente do PPGHIS da UFPR. Pesquisadora do NEMED-UFPR e do LADIH-FURB.

Pesquisadora PQ2 do CNPq.

marcella974@gmail.com

Parte dessa pesquisa foi financiada pelo programa Capes/PRINT.

frequentavam a corte paterna um para amar. Tratou-se de Guiscardo. Amor recíproco e secreto, mas que haveria de ser descoberto pelo pai ciumento... Este prende o amante. Na situação de confronto entre Guismunda e o pai, ela é clara: “Sendo o senhor feito de carne, Tancredi, deveria saber, exatamente, que havia gerado uma filha igualmente de carne, e não de pedra; e muito menos de ferro; mesmo sendo agora velho, deveria lembrar-se, como ainda deve, com quais e com quantas forças se fazem presentes as leis da mocidade” (BOCCACCIO, 1970: 251). Guismunda não busca ludibriar o pai, mas lembra que os desejos amorosos radicados na mocidade, quer de homens quer de mulheres – feitos ambos de carne –, são iguais em intensidade. No caso dela, ainda refere que conheceu a satisfação do desejo, pois fora casada, e que escolheu Guiscardo deliberadamente para amar. Ao final do confronto com o pai, reivindica a mesma sorte do amante. Mas o pai não tencionava ser cruel com a filha..., dirigiu sua vingança contra o Guiscardo:

ordenou, portanto, aos dois homens que vigiavam Guiscardo, que, na noite seguinte, o estrangulassem, sem produzir o menor ruído; mandou mais, que depois do estrangulamento tirassem o coração do corpo morto e o levassem à presença dele, príncipe. (...) no outro dia, o príncipe ordenou que lhe preparassem uma enorme e bela taça de ouro; colocou, na taça, o coração de Guiscardo; por um seu criado, muito secretíssimo, enviou a taça com o coração à filha; e ordenou que o criado, quando lhe entregasse aquilo lhe declarasse: ‘Seu pai envia-lhe isto, para a confortar com a coisa que você mais ama, como você o confortava por aquela coisa que ele mais amava.’(BOCCACCIO, 1970: 253)

Guismunda junta ervas venenosas para ter a morte como opção, para quando fosse revelado o destino do amante que ela acertadamente reconhecia que seria trágico. Só não poderia imaginar o quanto. A taça com o coração de Guiscardo é trazida e ela vê o órgão. Sua reação é beijá-lo. Logo depois, derrama lágrimas sobre o coração, pede a bebida envenenada, junta

o conteúdo na taça onde estava o órgão, bebe o líquido e aguarda a morte, não sem deitar-se no leito e colocar o coração do amante junto ao seu. Tancredi haveria de se arrepender e mandou que o casal fosse sepultado junto em um só túmulo com todas as honras. Guismunda é uma personagem muito ativa no conto, mais que seu par, Guiscardo.

A segunda novela mencionada por Paolo Rossi é a nona da Quarta Jornada. O início da narração radica os acontecimentos na Provença, um dado relevante. Guilherme Rossilhão e Guilherme Guasdestagno são senhores poderosos e nutriam “estima recíproca” (BOCCACCIO, 1970: 295). O primeiro era casado com uma “lindíssima mulher” que despertou, porém, a paixão no outro e teve seu amor correspondido. O narrador afirma que os amantes foram imprudentes e o marido descobriu os amores ilícitos. Vencido pelo ódio, atraiu Guasdestagno para uma emboscada e o assassinou. Não contente, “com um punhal, abriu o peito de Guasdestagno; e, com as suas mãos, dali arrancou o coração” (BOCCACCIO, 1970: 296).

Guilherme Rossilhão levou o coração para seu castelo e instruiu o cozinheiro no preparo da iguaria, dizendo, entretanto, tratar-se de um coração de javali. A novela detalha o esmero do preparo: “o cozinheiro tomou em suas mãos aquele coração; pondo no seu trabalho toda a arte e o máximo de atenção, picou-o; ajuntou-lhe muitas especiarias; e acabou por fazer um petisco muito saboroso” (BOCCACCIO, 1970: 297). No jantar, a iguaria é dada à esposa do castelão que come com prazer, como afirma o narrador: “aquilo lhe soube muito bem; e, por isso, comeu tudo” (BOCCACCIO, 1970: 297). Rossilhão não perde a chance de punir a voracidade da esposa, revelando-lhe a verdade sobre a carne consumida. Depois da revelação, a mulher busca uma janela e se atira dela. O marido foge, o pranto pelos amantes se espalha pela região e esse casal também é

enterrado na mesma sepultura, encimada por uns versos que os identificavam, bem como a causa de suas mortes.

No caso da primeira novela, Guismunda não come o coração de Guiscardo. Ela mistura o veneno ao coração e bebe o líquido. Mantém o coração do amante junto a seu corpo. Só no segundo caso, a esposa do castelão devora com certa glotonaria o coração do seu amado. A segunda novela é a que interessa mais a esse texto. Mas em ambas, sumiu um elemento essencial das fontes e de que Boccaccio tinha conhecimento.

A pesquisadora Mariella Di Maio realizou uma investigação importante sobre o tema do *coeur mangé*, motivada pela obra de Stendhal. Sua intenção foi “descobrir como no século XIX uma história tão antiga, terrível e patética chegara a figurar sobre as páginas de um dos maiores romances do século, *O vermelho e o negro*” (MAIO, 2005: 15²). No longo percurso diacrônico que a pesquisadora trilha, ela reúne, entre outras coisas, diferentes leituras das duas novelas de Boccaccio que já tentaram responder sobre a fonte usada pelo autor: se as *vidas* (biografias) do cancionero occitano do troubadour Guilherme Cabestaing ou se o romance de Jakemés: *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel*. Tomando partido das *vidas*, sem excluir certa assimilação de Jakemés, Di Maio registra mudanças feitas por Boccaccio em relação à biografia do troubadour : nomes modificados, a fuga do marido ciumento e, a principal para mim (e talvez para Di Maio), o desaparecimento da conexão entre o tema e a poesia.

Di Maio menciona outras leituras do tema e nelas sublinha justamente essa desconexão. Parece que o devir apagou a relação entre o poeta-vítima do marido ciumento, sua obra « imprudente » e o tema do *coeur mangé*. A autora não chega ao século XX. Se tivesse avançado e lido

² As traduções da obra de Mariella Di Maio são de minha autoria.

a literatura portuguesa, poderia ter incluído o conto de Herberto Helder « Teorema », em que o rei Pedro I de Portugal come o coração de um dos assassinos da sua amada Inês de Castro. No caso, o assassino vira a vítima de um novo crime e é o amante que se alimenta do órgão do assassino.

Paolo Rossi e Mariella Di Maio não são medievalistas. Evocaram o tema a partir de perspectivas diferentes : no caso de Rossi, exemplos de uma literatura sobre canibalismo, ou que incorpora o tema, e em Di Maio, o tema é percorrido até Stendhal. Mas os medievalistas voltaram seus olhos muitas vezes ao *coeur mangé* e a pesquisadora não se excusa de trazer esses intérpretes também para a sua análise. Quase sempre, o que mobiliza os pesquisadores é o problema das origens e das transferências culturais. Aqui, estou interessada nas relações entre o tema e a poesia, ou seja, em como o tema se associa ao canto.

2. A iguaria principal:

Mariela de Maio observa que, ainda que diferentes hipóteses tenham sido consideradas sobre as origens (celtas, orientais...) do *coeur mangé*, o tema “conserva toda sua especificidade e toda sua coerência na Literatura medieval, quando se torna um *exemplum* absoluto do amor cortês” (MAIO, 2005: 19). O tema associa dois poetas contemporâneos: o trovère Châtelain de Coucy e o troubadour Guilherme Cabestaing. No caso do primeiro, a associação se faz a partir do romance que ele protagoniza, concebido por Jakemés. Há duas sintonias: a sintonia do contexto em que viveram os poetas do norte e do sul da França e a sintonia entre o romance de Jakemés³

³ O Romance do Châtelain de Coucy e da Dama de Fayel está conservado em 2 manuscritos do século XIV. O manuscrito A pertenceu à biblioteca dos duques da Borgonha, como mostram os inventários dos séculos XV e XVI. Tem 2 iluminuras. Manuscrito A (BNF fr. 15098). O segundo, manuscrito B (BNF nouv. Acq. Fr. 7514), provavelmente copiado no Hainaut. É o manuscrito que guia a edição com que trabalho neste capítulo. Houve também duas outras edições do romance, uma de 1826 de Georges-Adrien Crapelet; a segunda é o início do século XX, a cargo de John E. Matzke, pela Société des Anciens Textes Français, fundando-se no manuscrito B. Maurice Delbouille retoma esse trabalho e o publica em 1936 (JAKEMÉS, 2009: 85 e 86).

e a compilação dos cancioneiros do grupo ABIK⁴ em que estão consignadas as duas versões mais antigas da biografia do trovador, com ligeira precedência para as *vidas*.

No quadro, as versões das *vidas* traduzidas para o Português⁵:

Manuscritos IK	Manuscritos AB
<p>Guilherme de Cabestaing foi um cavaleiro da região de Rossillon, vizinha da Catalunha e de Narbona. Muito gracioso e prezado em armas, em servir e na cortesia.</p> <p>Na sua região, havia uma dama de nome Saurimonde, mulher do senhor Raimundo de Castelo-Roussillon, que era muito rico e nobre e mau e bruto e cruel e orgulhoso. E Guilherme de Cabestaing amava a dama por amor e cantava e fazia suas cantigas sobre ela. E a dama, que era jovem, gentil, bela e cativante, queria-lhe bem mais que a qualquer coisa no mundo. E [isto] foi dito a Raimundo de Castelo-Roussillon; e ele, como homem irado e ciumento, inquiriu o fato, soube que era verdadeiro e fez guardar fortemente a mulher.</p> <p>E um dia, Raimundo de Castelo-Roussillon encontrou Guilherme passando sem grande companhia e o assassinou, tirando-lhe o coração do corpo e fazendo um escudeiro portá-lo à sua morada, e o fez assar apimentado, dando-o para a sua mulher comer. E quando a dama comeu o coração do senhor Guilherme de Cabestaing, o senhor Raimundo lhe disse o que fez. E ela, quando ouviu, perdeu a vista e a audição. Quando tomou novo alento, ela disse: “Senhor, vós me haveis dado uma tão boa refeição que jamais</p>	<p>Guilherme de Cabestaing foi um cavaleiro da região de Roussillon, vizinha da Catalunha e de Narbona. Foi homem muito gracioso de sua pessoa, e muito prezado em armas, na cortesia e em servir.</p> <p>Havia, na sua região, uma dama de nome Saurimonde, mulher do senhor Raimundo de Castelo-Roussillon, que era muito nobre, e rico e mau e bruto e cruel e orgulhoso. O senhor Guilherme de Cabestaing amava a dama por amor e cantava e fazia suas cantigas sobre ela. E a dama, que era jovem, e alegre e gentil e bela, queria-lhe bem mais que a qualquer coisa no mundo. E [isto] foi dito ao senhor Raimundo de Castelo-Roussillon; e ele, como homem irado e ciumento, inquiriu todo o fato e soube que era verdadeiro e fez guardar a mulher.</p> <p>E um dia, Raimundo de Castelo-Roussillon encontrou Guilherme de Cabestaing passando sem grande companhia e o assassinou. Fez tirar-lhe o coração do corpo e cortar-lhe a cabeça: o coração fez portar à sua morada, bem como a cabeça. Mandou assar o coração com pimenta, dando-o para a sua mulher comer. E quando a dama o comeu, Raimundo de Castelo-Roussillon lhe disse: “Sabeis vós o que haveis comido?”. E ela disse: “Não, a não ser que a carne estava boa e saborosa”. E ele lhe disse que era o coração do senhor Guilherme de Cabestaing o que ela havia comido e, para que ela lhe acreditasse, fez trazer a cabeça diante dela. E, quando a dama o viu e ouviu, ela perdeu a vista e a audição. Quando ela tomou novo alento, disse: “Senhor, bem me haveis dado uma tão boa refeição que jamais comerei outra”. E quando</p>

⁴ O manuscrito A: Biblioteca do Vaticano, lat. 5232, século XIII, de mão italiana (segundo BSC); manuscrito B: Paris, BNF, fr 1592, século XIII, Provença (segundo BSC); manuscrito I: Paris, BNF, fr. 854, mão italiana, fim do século XIII ou início XIV; manuscrito K: Paris, BNF, fr. 12473, século XIII, mão italiana (segundo BSC).

BSC: BOUTIÈRE, Jean, SCHUTZ, A.-H. *Biographies des troubadours. Textes provençaux des XIII^e et XIV^e siècles*. Édition refondue, augmentée d'une traduction française, d'un appendice, d'un lexique, d'un glossaire et d'un index des termes concernant le 'troubar' par Jean Boutière avec la collaboration de I.-M. CLUZEL. A.-G. Nizet: Paris, 1964. p.XV a XVIII.

⁵ Traduções de minha autoria para meu livro *As vidas dos trovadores medievais: Quem foram esses homens e mulheres que cantaram o amor* [no prelo].

<p>comerei outra”. E quando ele ouviu isso, correu até a sua espada, querendo atingi-la na cabeça, mas ela se foi até a sacada e se deixou cair e morreu.</p>	<p>ele ouviu isso, ele correu até a sua espada, querendo atingi-la na cabeça, mas ela se foi até a sacada, deixou-se cair e assim morreu.</p> <p>E a notícia correu por Roussillon e por toda a Catalunha que o senhor Guilherme de Cabestaing e a dama foram assim mortos cruelmente e que o senhor Raimundo de Castelo-Roussillon havia dado o coração do senhor Guilherme para a dama comer. Foi uma grande tristeza por todas as regiões. E queixas chegaram diante do rei de Aragão, que era senhor de Raimundo de Castelo-Roussillon e de Guilherme de Cabestaing. Vindo-se a Perpignan, em Roussillon, [o rei] fez vir Raimundo de Castelo-Roussillon diante de si. Quando [Raimundo] chegou, [o rei] o fez prender e tomou-lhe os castelos e os fez destruir; e tomou-lhe ainda tudo o que tinha e o meteu em prisão. E depois se apossou de Guilherme de Cabestaing e da dama e fez trazê-los a Perpignan para colocá-los em um monumento diante da entrada de uma igreja e fez representar sobre o monumento como foram mortos. Ordenou por todo o condado de Roussillon que todos os cavaleiros e damas fossem a cada ano visitar [o monumento]. E Raimundo de Castelo-Roussillon morreu na prisão do rei.</p>
---	---

As *vidas* de ambos os grupos de manuscritos vinculam o trovador (e o seu oponente) a um espaço geográfico específico, próximo ao reino de Aragão. Destaque-se que a vinculação espacial é um elemento comum às biografias do cancionero occitano. Depois dessa vinculação, o biógrafo arrola as características “individuais” do poeta. Aron Gourevich afirma que “o indivíduo medieval está inserido em um macrocosmo social por intermédio de micro grupos (...) Cada grupo é regido por valores determinados, em parte próprios ao microcosmo social dado, em parte comuns aos numerosos grupos (...)” (1997: 115), a iniciação a esses valores e sua assimilação faria do indivíduo uma pessoa. No interior do grupo, o indivíduo encontraria a sua originalidade. No caso das características de Guilherme de Cabestaing, podemos falar em identidade do personagem que, por um lado, revela elementos compartilhados pelo grupo – ser gracioso, prezado, bom em armas e cortês são traços que se repetem na biografia de outros trovadores-cavaleiros elogiados pelos biógrafos –; por

outro, a intriga o singulariza. Sua identidade, portanto, aponta para os valores compartilhados e uma vivência singular. A essência da intriga é o *coeur mangé*. Dentro dela, as características do oponente, Raimundo Castelo-Roussillon, bem como as da amada do trovador são arroladas a serviço do tema. As biografias coincidem nos elementos mais importantes: o amor compartilhado entre o cavaleiro que é também poeta e a dama casada com um alto senhor, o marido ciumento, o crime, a refeição e a morte da dama. Ressalto o vínculo entre o amor e o canto, o poeta canta porque ama a dama. Os manuscritos AB estendem a intriga, mudando o desfecho que, em I e K coincide com a morte da dama, e que em AB vai até a justiça do rei de Aragão, incluindo a edificação da memória do casal. Lembrando que a Casa de Aragão foi a mais protetora entre as grandes casas que acolheram e protegeram os trovadores cujas *vidas* foram compiladas nos cancioneiros occitanos.

Ainda não foi resolvido por que o tema do *coeur mangé* encarna na biografia de Guilherme de Cabestaing... É certo que na sua poesia o coração está comprometido. Um exemplo:

<p>Ar vey qu'em vengut als jorns loncs</p> <p>(...)</p> <p>Mas ieu m'esjauzisc e m demor per un joy d'amor q'ai al cor, don m'es dous deziriers techitz; (...)</p> <p>E ja mais no' il serai tan lonh que l'amors que m'aflama e m ponh si parta del cor ni s'esquins;</p> <p>(RIQUER, 2012: 1069-1071)</p>	<p>(...)</p> <p>Mas eu me regozijo e me mantenho por uma alegria de amor que tenho no coração, de que um doce desejo me cresceu; (...)</p> <p>e jamais estarei longe dela que o amor que me inflama e me irrompe se parta do coração ou se lhe arranque; (...)</p>
---	--

Mas o coração é elemento presente também no cancionero de outros trovadores...

Nas *razos* (explicações dos poemas) do cancionero de Cabestaing, o tema do *coeur mangé* ganha novos contornos, ao se aludir: ao gosto da dama pelo coração dos animais de caça; à guerra feita a Castelo-Roussillon pelos parentes de Cabestaing e da dama Saurimonde; à colocação do monumento mandado fazer pelo rei diante da igreja de São Pedro em Perpignan; à “peregrinação” de damas e cavaleiros de diversas partes para rememorar a morte do casal a cada ano e pedir por suas almas e à divisão dos bens de Castelo-Roussillon entre as famílias das vítimas. No caso do manuscrito P, a dama Saurimonde vira Marguerite, é ela quem incita o desejo do trovador, há novos diálogos e personagens, dentre outros detalhes que transformam a narrativa em um pequeno romance. Boutière, Schutz e Cluzel observam que Raimundo de Castelo-Roussillon foi o segundo marido da dama Saurimonde de Peiralada e que não foi o responsável por sua morte, pois ela se casou ainda uma terceira vez com Adhémar de Mosset (1962: 535). Segundo os autores, seria o rei Afonso de Aragão o rei “justiceiro”. Entretanto, ele morreu em 1196, antes mesmo do casamento de Raimundo de Castelo-Roussillon e Saurimonde de Piralada. O cavaleiro Guilherme de Cabestaing teria participado da batalha de Las Navas de Tolosa (1212). Las Navas foi uma das grandes batalhas de Pedro II de Aragão, o maior protetor de troubadours, que haveria de encontrar a morte no ano seguinte, em Muret.

Existem biografias do cancionero occitano de autoria declarada, mas não é o caso das *vidas* de Cabestaing. No caso do romance *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel* que vincula o tema do *coeur mangé* à biografia ficcional do trovère Châtelain de Coucy, a atribuição é conhecida. Porém, pouco se sabe sobre o autor, Jakemés, que aparece como anagrama no epílogo. Seu conhecimento do norte da França e sua consideração pelos senhores da região levam a pensar na possibilidade de sua origem estar ligada a esse espaço. Ambienta a sua obra do fim do

século XII, em espaço real e histórico: “para mostrar o ideal cortês à prova das realidades sociais e familiares, à prova da sociedade aristocrática e cavaleiresca que circunda os amantes”⁶ (GAULLIER-BOUGASSAS in JAKEMÉS, 2009: 45). O romance já foi considerado “realista”, por se reportar a acontecimentos de fato sucedidos, como torneiros e justas, além de descrever com primor emblemas e armas. A intriga do romance se desenvolve em Vermandois, com eventos e pessoas reais.

Segundo Catherine Gaullier-Bougassas, que traduziu, apresentou e se responsabilizou pelas notas da edição francesa com a qual trabalho aqui, “o romance revela o nascimento da inspiração poética sobre o modelo das *vidas e razos* occitanas e também do *Tristão em prosa*” (GAULLIER-BOUGASSAS in JAKEMÉS, 2009: 30). Portanto, o autor não é o criador do romance em que se mistura prosa e poesia; há o modelo de Jean Renart e outros, ele herda um procedimento estabelecido (2009: 27, 28 e 30). Jakemés teria conhecido as *vidas e razos*, tanto que foi buscar o tema do *coeur mangé* da vida de Guillem de Cabestanh, entre outros textos. (2009: 39). O romance é assentado sobre um tripé que encontra amparo na tradição das *vidas* do cancionero occitano: amor – poesia – cavalaria.

Jakemés transfere o destino do troubadour ao trouvère, mas no caso do trouvère, ou seja, do Châtelain de Coucy, ele não é morto pelo marido ciumento, mas ferido mortalmente na cruzada. A dama também não é ferida pelo marido, ela morre de amor. O Châteain é um mártir de Deus e do Amor (2009: 71): “a reunião efetiva dos dois corações no mesmo corpo, além da morte, assegura bem uma imortalização do amor cortês e uma vitória póstuma dos amantes adúlteros. Em efeito, como já nas *vidas e razos* de Guilheme de Cabestanh, a celebração pelo autor de sua exemplaridade é acompanhada de um reconhecimento no interior mesmo

⁶ As traduções realizadas dessa edição são de minha autoria.

da intriga” (2009: 73). Na verdade, a “vingança” arquitetada pelo marido ciumento é justamente atrair o Châtelain para a cruzada, ou seja, a campanha vira pretexto para afastar o cavaleiro da dama e oferecer-lhe risco, eximindo o marido de tomar uma atitude e se comprometer publicamente. O marido da dama de Fayel está longe da personalidade impulsiva de Castelo-Roussillon. No romance, ele age em surdina, usa subterfúgios.

Até pela dimensão do romance, a caracterização do Châtelain de Coucy é mais pormenorizada. O herói não tem grandes riquezas, mas era belo, cortês e bem educado. Essas últimas três características vão ao encontro de elementos elogiosos atribuídos pelos biógrafos das *vidas* do cancionero occitano aos melhores trovadores-cavaleiros, apontam, portanto, para uma identidade do personagem como reunião de traços compartilhados no grupo. No romance de Jakemés, nem Gauvain e Lancelot se igualam ao herói, pois ele ultrapassou os cavaleiros de sua época. Alguns elementos de sua biografia são sua procedência – châtelain de Coucy; seu nome – Renaut; sua fama; a vida cortesã: compunha “jeux partis” e cantos; excelente na cidade e no campo de batalha: “Boins iert a le ville et as cans” (2009: 142).

Ninguém sabe bem como o Châtelain conheceu a dama, teria “ouvido dizer”, como o trovador Jaufre Rudel? Quando a narrativa em versos começa, o Châtelain já ama a sua dama. Logo no início de seu conhecimento mútuo, ele afirma que escondeu seus sentimentos por muito tempo, pois tinha medo, “teme-se o que se ama” (2009: 151). O Châtelain elogia a dama por sua sabedoria, beleza, atitude nobre e virtudes (2009: 150/151), características que também se afiguram no cancionero occitano para as altas senhoras, incluindo as trobairitz. Depois da primeira “entrevista” com a dama, o narrador afirma que ela foi dormir nua; o romance do Châtelain não é um romance pudico... O narrador revela as

preocupações da dama, seus pensamentos, a preocupação com sua virtude; ela hesitou em tomar o cavaleiro para si. Para ser merecedor da dama, o Châtelain acorda cedo e vai atrás de glórias! Isso evoca Ivain, do romance de Chrétien de Troyes. Mas depois de se destacar em armas, ele se entrega à poesia – compõem “nouvius cans” e “cançons”. (p. 2009: 158/159). Essa cantiga chega à dama. Esse aspecto é um dos mais importantes para consagrar a relação entre a biografia do troubadour Guilherme Cabestain e o trovère Châtelain de Coucy no tema do *coeur mangé*. Mas há um outro nível de aproximação, que se celebra na narração: “Amor, que é principalmente a via para viver honestamente” inspira o poeta a relatar uma história digna de ser contada (2009: 140/141). Tanto o autor quanto o protagonista são movidos pelo amor para conceber a literatura.

Repetidas vezes, o narrador nos fala do coração do protagonista: coração banhado em alegrias (2009: 145); coração abalado pelo amor e pelo medo, quando encontra a dama (2009: 148/149); prefere morrer a ter o coração apartado da dama, o amor atou fortemente o coração do cavaleiro à dama (2009: 170/171 e 172/173); a dama resiste, seu coração não pode consentir na vilania de ser infiel (2009: 174/175) e mesmo nas cantigas do Châtelain. Quando um torneio acaba e o Châtelain vai até a dama, alguns dias depois, refere-se sempre ao coração ferido (2009: 258/259). No primeiro encontro íntimo, quando ela o põe à prova, o Châtelain sente o coração oprimido (2009: 274/275). Quando está com a dama, oferece seu coração. O coração só deseja se satisfazer (depois da 1ª noite de amor do casal) (2009: 334/335). Antes de partir para a cruzada, os amantes se encontram e o Châtelain afirma que seu coração está partido, mas que este pertence à dama. Esta afirma que o Châtelain levaria com ele o seu coração.

A viagem para a cruzada parte de Marselha. Lá o rei da Inglaterra Ricardo se junta aos cavaleiros (2009: 538 e 539). Ao chegarem ao Oriente, como bem afirma em nota Catherine Gaullier-Bougassas, Jakemés apresenta uma visão parcial e idealizada da 3ª cruzada, ignorando mesmo a tomada de Jerusalém por Saladino (2009: 541). A pesquisadora também em nota aponta a aproximação feita por Jakemés de Ricardo a Alexandre, via *Romance de Alexandre*. Dois anos passam em dois versos do romance... (2009: 542). Em ação, o Châtelain é ferido com uma flecha envenenada (2009: 542 e 543). O rei Ricardo convoca os melhores médicos do mundo (2009: 542) para tratar o cavaleiro. Este imagina que se voltasse à terra natal poderia obter a cura na companhia da dama de Fayel – ver a nobre dama –, que ela poderia curá-lo, por isso pede para embarcar (2009: 544). Na embarcação, o Châtelain piora, mas mesmo com um estado de saúde tão debilitado, continua a compor. De certa forma, o objetivo do Châtelain evoca a *vida* de Jaufre Rudel e a trama de Tristão.

Percebendo a morte, o protagonista dá instruções precisas do que fazer após o acontecimento: que seu peito fosse aberto depois da sua morte para que seu coração fosse retirado, embalsamado com a ajuda de especiarias e que o órgão fosse colocado dentro de uma pequena arca de prata, com as tranças que a Dama de Fayel lhe dera e uma carta. Tudo é feito conforme esse ordenamento, mas ao chegar às terras de Fayel, o portador do órgão encontra o marido traído e, mesmo revelando que o Châtelain havia morrido, o marido da Dama de Fayel ordena inspeção em que tudo o que ele portava, certamente imaginando a mentira do mensageiro. Este afirma finalmente que portava a prova da morte do cavaleiro. O marido subtrai a pequena arca de prata e se dirige ao castelo. No castelo, o romance envereda por uma trama tecida com requintes de crueldade: o marido traído pede ao cozinheiro do castelo a preparação do coração e recomenda que o prato seja servido apenas à esposa. Esse

requite pode ter movido Boccaccio... Ela come com certa glotonaria, elogia o cozinheiro, até que seu marido não aguenta e revela o ingrediente do prato. A Dama de Fayel não se atira de uma sacada, nem foge da espada de um marido que ameaça...; ela simplesmente se deixa morrer. O narrador encerra o romance elevando o modelo dos amantes exemplares, que foram os seus personagens apaixonados, a virtude da lealdade e entrega o romance à dama secreta que inspirou a narrativa. É preciso destacar que a Dama de Fayel é uma personagem de grande vitalidade narrativa. Conhecemos seus pensamentos e os planos engendrados por ela para encontros com seu amado.

3. O melhor acompanhamento:

No final do século XIII, no mesmo momento em que os cancioneiros que compilaram as *vidas* do trovador Guilherme Cabestaing e que o romance de Jakemés é concebido, Dante Alighieri (1265-1321) compôs na Itália a sua *Vida Nova*, em que reúne autobiografia e “crítica literária” de sua própria poesia. Há um grupo de sete manuscritos que testemunham a penetração da lírica occitana na Toscana, como lembra Gilda Caiti-Russo (2016: 175 e 178). Dante identifica seu texto como “rubrica”, que significava naquele contexto: texto escrito com tinta vermelha, justamente a identidade visual das *vidas* nos cancioneiros que compilam as biografias. O poeta manifesta ainda dois outros paralelismos com a tradição occitana inscrita nos cancioneiros: a reunião e a leitura. Entretanto, a maior convergência na configuração da intriga é mesmo o prosímetro⁷. Segundo Caiti-Russo, “se alguém quiser tomar de empréstimo a terminologia dos cancioneiros dos trovadores, a *Vida Nova* seria na realidade uma *vida* de

⁷ Sobre a *Vida Nova*, “essa obra associa algumas composições poéticas de tal período ao respectivo comentário, inaugurando o formato do prosímetro (isto é, um texto narrativo em que as partes em versos são seguidas de suas glosas em prosa) em poesia de língua italiana, ou melhor, na língua ainda chamada de *volgare fiorentino*” – BRITO, 2019: 18.

trovador amplificada ao ponto de tornar-se uma biografia em primeira pessoa em que os textos poéticos seriam enquadrados na prosa explicativa” (2016: 179). Caiti-Russo avança, afirmando que o primeiro soneto da obra é precedido por uma *razo* que orienta a leitura:

Pensando nela, sobreveio-me suave sono no qual me apareceu uma visão maravilhosa: parecia-me ver no meu quarto uma nuvenzinha cor de fogo, em cujo interior discernia a figura de um homem de temeroso aspecto para todo o que o olhasse; e mostrava-se, todavia, tão exultante, que era coisa maravilhosa. Entre muitas outras palavras que me dirigiu e que não pude entender, percebi esta: *Ego dominus tuus*. Parecia-me ver entre os seus braços uma pessoa adormecida, quase nua, apenas vertida de róseo cendal; olhando com maior atenção, verifiquei que era a dama que no dia anterior se havia dignado saudar-me. E parecia-me que o homem sustentava numa das mãos algo que ardia intensamente, e, ainda, que me dizia essas palavras: *Vide cor tuum*. Ao cabo de alguns momentos pareceu-me que despertava a adormecida; e tanto se esforçava engenhosamente que lhe fazia comer o que lhe ardia na mão, coisa que ela executava com escrúpulo. (ALIGHIERI, 1993: 10)

Depois desse sonho erótico – o narrador-protagonista é já um jovem de 18 anos, a experiência aqui está longe da sublimação do *Convívio* –, ele medita sobre o acontecimento e se propõe a “dá-lo a sentir a muitos dos famosos trovadores daquele tempo. Como já me tivesse exercitado na arte de rimar, decidi fazer um soneto” (ALIGHIERI, 1993: 11):

A toda a alma prisioneira, a todo o coração gentil,
até aos quais correndo vá o meu lamento
(e que diga a cada um aquilo que sente)
saúde em seu Senhor, ou seja o Amor.
Quase se tinha atingido a hora
em que a luz estelar mais viva nos parece,
quando de súbito o Amor se me mostrou,
e de tal forma que lembrá-lo me horroriza.

Alegre me parecia, tendo
numa das mãos meu coração, e nos braços,
envolta num cendal, minha dama, adormecida.
Despertou-a; e desse coração, que ardia,
Ela comia receosa, humildemente.
Vi-o depois afastar-se soluçando. (ALIGHIERI, 1993: 11)

Logo depois, o poeta-narrador-protagonista divide o soneto em partes e compreende o seu poema como guardião de um segredo de que só ele tem a chave do desvendamento. De fato, a relação entre o soneto e a narrativa que o antecede identifica-a como uma *razo*. Entretanto, há aqui um aspecto não desprezível de inovação. Desde o início, a *Vida Nova* de Dante compõe a sua intriga a partir da tradição dos cancioneiros, mas Dante realiza uma transmissão viva ao mudar a sequência dos “episódios”. Os biógrafos dos cancioneiros partem da poesia para conceber as *vidas e razos*, a poesia precede a narrativa, aliás como o próprio Dante havia definido no Tratado *De Vulgari Eloquentia*. Na *Vida Nova*, a experiência do sonho foi configurada primeiro como narrativa e esta irrompeu a poesia. Assim, Dante altera a ordem dos eventos, mas volta à tradição, quando prossegue na divisão do soneto, ou seja, na “lição” do poema.

Mas o que interessa efetivamente aqui é a leitura que Dante realiza do tema. Não há maridos ciumentos, há a oferta do “homem de temeroso aspecto (...) e mostrava-se, todavia, tão exultante”, do coração do poeta. Esse personagem não parece vingativo, parece venerando. Ele também não esconde da dama a natureza da iguaria que oferece a ela. Ela não se alimenta na ignorância e com glotonaria, mas de forma prudente, “com escrúpulo”. Um aspecto essencial: o vínculo entre o tema e a poesia, afinal, depois do sonho o poeta canta!

4. Sobremesa

Nas biografias de Guilherme Cabestaing, no romance de Jakemés e na *Vida Nova*, o tema do *coeur mangé* está associado à poesia. Essa associação se perde no devir. E perde-se logo, como o *Decamerão* comprovou. O tema se redireciona ao canibalismo.

O biógrafo do troubadour transformou o tema na essência da biografia do poeta. Reuniu elementos mais generalizados para constituir a identidade do personagem e fez do *coeur mangé* o que definiu o trovador. Um aspecto importante: o troubadour quase não age na trama, ele participa como sacrifício. O caso de Jakemés oferece mais desdobramentos, pois ao logo de todo o romance o coração do poeta é “incluído” nas mais diversas situações. Essa participação do coração faz com que a decisão do Châtelain, de mandar o próprio órgão à amada depois da sua morte, não figure como uma escolha que causa estranheza... A dama inclusive disse que o cavaleiro havia levado o seu. Portanto, não seria de todo extraordinário que, no momento final, o trouvère quisesse restituir o seu próprio à verdadeira dona.

Algumas *vidas* do cancionero occitano consignam trechos da poesia do trovador em questão. Não é o caso nas biografias de Guilherme Cabestaing. Sua poesia é aludida apenas e o é dentro do enquadramento de que o amor ensinara o poeta a cantar. Seu cancionero refere o coração decerto, mas não é possível relacionar referências que também podem ser encontradas no cancionero pessoal de outros poetas ao tema do *coeur mangé*. No caso do Châtelain de Coucy, são inúmeras as composições trazidas ao romance! Jakemés traz a poesia para a trama e seu romance compreende o vínculo entre o amor, o canto e o tema de forma mais desdobrada que as breves biografias do cancionero occitano.

Leitor atento da poesia medieval, Dante trará o tema para a própria biografia. Biógrafo de si mesmo, narrador e personagem da própria narrativa, na *Vida Nova*, o poeta atualiza as *vidas e razos* no prosím metro. Entrega o coração nas mãos de um sujeito venerando que ofereceria o órgão à Beatriz. Recato do jovem poeta, todavia, transido de desejo? Necessidade de uma autoridade veneranda para o transporte a que aspirava? Talvez. O fato é que Dante percebe que o coração ofertado à mulher – que é razão do canto – é a dádiva do poeta que se pretende amante fiel. É o sacrifício que está disposto a fazer.

A literatura medieval na sua diversidade, expressa pelos jovens vernáculos, enxergou potencial de expressão do *fin'amor* também nesse tema, como oportunidade de realização de uma entrega que desafiava convenções e mesmo a morte. É certo que a poesia foi fuga dos constrangimentos que submetiam cavaleiros que se entregaram também a essa expressão, deu-lhes oportunidade de encampar lutas em outros campos, e o sirventês mostraria até que ponto conseguiriam manter seu caráter belicoso, sem derramamento de sangue... O *coeur mangé*, qualquer que tenha sido a sua origem, foi acolhido pela literatura medieval e a enriqueceu como possibilidade limite dos amantes. Submeteu o homem e entregou à mulher a satisfação do desejo. A narrativa foi essencial para iluminar o destino dos poetas, afinal, no caso de Cabestaing, foi a *vida* do poeta que estabeleceu a relação entre o tema e a sua existência.

Na primeira novela da Quarta Jornada do *Decamerão*, Guismunda argumenta em favor também da igualdade do desejo: os desejos de homens e mulheres são iguais em intensidade. No *Decamerão*, nas biografias do cancionero occitano e no romance, os homens resolvem seus problemas pelo fio da espada e concebem uma vingança que na verdade fere mais o seu orgulho traído, afinal, nos três casos, as damas apreciam a iguaria... As mulheres têm fome e essa fome é saciada.

Na *Vida Nova*, Dante relê o tema, experimenta a sensação de ser objeto dessa satisfação no terreno seguro do sonho. A evocação do tema na sua obra revela recepção da obra dos trovadores e a atenção que ele teve à singularidade da relação do *coeur mangé* com os poetas.

O *coeur mangé* uniu duas poéticas: a do norte e a do sul, como possibilidade que transcendeu limites culturais e políticos. As narrativas foram aliadas da relação entre o canto e esse símbolo limite da lealdade, da vingança e da satisfação do desejo feminino. Eis um traço relevante do tema nos exemplos em que ele foi acolhido pelo fin'amor: quem sacia a fome de amar é a mulher.

5. Referências

- ALIGHIERI, Dante. *Vida Nova*. Tradução dos originais italianos e latino por Carlos Eduardo Soveral. 3ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- BOCCACCIO, G. *Decamerão*. São Paulo: Hemus, 1970.
- BRITO, Emanuel França de. “Introdução” em ALIGHIERI, Dante. *Convívio*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2019.
- CAITI-RUSSO, Gilda, « Des chansonniers occitans au livre de la mémoire : la « *Vida* » *nuova* de Dante », *Revue des langues romanes* [En ligne], Tome CXX N°1 | 2016. p. 175 e 178. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rlr/378>> acesso em 29 de julho de 2020.
- GOUREVITCH, Aron. *La Naissance de l'individu dans l'Europe Médiévale*. Traduit du russe par Jean-Jacques Marie. Préface de Jacques Le Goff. Paris: Seuil, 1997.
- JAKEMÉS. *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel*. Édition bilingüe. Publication, traduction, présentation et notes par Catherine Gaullier-Bougassas. Paris: Champion Classiques, Honoré Champion, 2009.

MAIO, Mariella di. *Le coeur mangé. Histoire d'un thème littéraire du Moyen Âge au XIXe siècle*. Paris: PUPS, 2005.

RIQUER, Martín de. *Los Trovadores*. Historia literaria y textos. Barcelona: Editorial Ariel (Planeta): 2012 (2ª impressão: 2019).

ROSSI, Paolo. *Comer*. São Paulo: ed. da UNESP, 2014.

Capítulo V

Contra as dores do mundo: sensibilidades e devoções nos livros de milagres

*Renata Cristina de Sousa Nascimento*¹

Os Livros de Milagres tornaram-se bastante populares a partir do século XII. Eram uma espécie de coleções de milagres atribuídos a um determinado santo. Estas narrativas eram comuns em locais de afluxo intenso de peregrinos. Os devotos narravam aos clérigos de um determinado santuário as benções recebidas. Os motivos de invocação do santo eram vários, mas destaca-se a necessidade de proteção e cura contra diversas doenças. A divulgação dos favores recebidos era também uma forma de agradecimento, tão próprio da religiosidade popular. Neste período os locais conhecidos como sagrados necessitavam dos milagres para estabelecerem o poder dos santos ou da Virgem e, assim, usavam os prodígios como fatores de propaganda produzindo a veneração continuada no local. Alimentando a religiosidade medieval diversos Livros de Milagres compunham o acervo de mosteiros e igrejas. (Álvarez & Nascimento, 2020)

É preciso interpretar com cuidado a concepção de milagre para o homem medieval, algo muito diferente do que é hoje projetado como prodígios e/ou milagres. Conforme Vauchez (2002: 198), a primeira questão que aparece ao historiador é a do significado que a noção de milagre podia ter na Idade Média. Hoje este é definido como um fato

¹ Doutora em História (UFPR- 2005). Docente na Universidade Federal de Goiás (Regional- Jataí), Universidade Estadual de Goiás e na Pontifícia Universidade Católica (PUC-Go). Participante/ pesquisadora do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). Email renatacristinanasc@gmail.com

sobrenatural, não explicado pela razão e contrário às leis naturais. A taumaturgia tão presente na religiosidade popular cristã medieval estava inserida em um contexto cultural próprio, sendo a ideia de milagre quase institucionalizada no fazer religioso do período.

1- Milagre e Tradição Cristã: Algumas Considerações.

Na Bíblia existem várias passagens em que fatos milagrosos aconteceram, alguns muito presentes na memória cristã, como as maravilhas ocorridas com o povo hebreu, desde a saída do Egito até seu estabelecimento na Terra de Canaã². O modelo crístico é, sem dúvida, o mais recorrente entre os autores dos Livros de Milagres. O Novo Testamento está repleto de prodígios realizados por Cristo e seus apóstolos; Curas, libertação de espíritos demoníacos, multiplicação dos pães, ressurreição dos mortos, etc³. O maior dos milagres é a possibilidade de redenção dada ao homem, e a vitória de Cristo sobre a morte. Entre os primeiros escritores cristãos, os supostos prodígios oriundos das relíquias dos santos mártires foram pouco a pouco incorporados aos rituais e narrativas. Em *As Virtudes de São Martinho* Gregório de Tours⁴ (século VI), relata uma série de ocorrências sobrenaturais intermediadas pela ação dos restos mortais do santo:

Tendo (a rainha Ultragoda) passado uma noite em vigílias, orações e abundantes lágrimas na basílica de São Martinho, de manhã ofereceu muitos dons e pediu que fossem celebradas missas em honra do santo confessor.

² Êxodo 10: 1-2: “Disse Iahweh a Moisés: Vai ter com faraó. Pois Ihe obstinei o coração e o coração dos seus servos, para que eu faça estes meus sinais no meio deles, e para que narres ao teu filho e ao filho de teu filho como zombei dos egípcios, e quantos sinais fiz no meio deles; para que saibam que eu sou Iahweh.”

³ Lucas 19: 37: “Já estava perto da descida do monte das Oliveiras, quando toda a multidão dos discípulos começou alegremente a louvar a Deus com voz forte por todos os milagres que eles tinham visto.”

⁴ Ver SILVA, Marcelo Cândido da. Gregório de Tours. In NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa & SOUZA, Guilherme Queiroz de (Org). *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2020. pgs 93- 98.

Enquanto essas missas estavam a ser celebradas, três cegos, que há bastante tempo estavam sentados aos pés do santo bispo privados da luz, de repente foram envolvidos por um grande fulgor e receberam a luz que há muito tempo tinham perdido⁵.

Como forma de glorificar a ação do santo estes relatos foram divulgados, dando sentido ao sagrado, enquanto santuários taumatúrgicos iam sendo incorporados às rotas de peregrinação. As relíquias que, mesmo reduzidas a minúsculos fragmentos, conservavam todas as prerrogativas dos corpos santos, foram os principais instrumentos desta pastoral elementar. (VAUCHEZ, 2002: 201) O milagre foi trazido ao centro da vida social e espiritual. Vida esta regida pelo sentido do sagrado e do sobrenatural. O cristianismo a tudo envolvia e penetrava, “desde o nascimento, (marcado pelo batismo) à morte (a entrada na verdadeira vida, a da alma). O prolongamento da relação de Deus com a sua criatura cimentava a sociedade medieval”. (ROSA, 2011: 376). A religiosidade fortalecia-se em uma teia de significados, que perpassava as vivências humanas.

No Capítulo de Gênova de 1244 a Ordem Franciscana buscou reunir narrativas dos prodígios realizados por meio de Francisco em vida, e também pela ação de seus despojos corporais localizados na Basílica de Assis⁶. A proliferação de tendências, e os conflitos existentes na Ordem foram o pano de fundo da composição do *Tratado dos Milagres de São Francisco*, redigido por Tomás de Celano. As circunstâncias da composição devem ser consideradas para a seleção do que deveria ser (ou não), incluído na obra. Além da importância que a piedade medieval dava aos

⁵ In CORDEIRO, José de Leão (Org). *Antologia Litúrgica: Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. Fátima (PT), Secretariado Nacional de Liturgia, 2015. p 1443

⁶ Em 1228 Francisco foi canonizado, em tempo recorde, sendo inicialmente sepultado na Igreja de São Jorge. No ano de 1230, mandou Frei Elias, prior da ordem, transportar seus restos mortais para a Basílica de Assis, construída especialmente para este fim.

milagres, estes redundavam em fama para o santo e em prestígio e apologia para a Ordem, por aparecerem como inequívoca aprovação de Deus.⁷ O milagre mais significativo da vida do *pobre de Assis* refere-se aos estigmas que este supostamente teria recebido no Monte Alverne, em 1224. O milagre dos estigmas revela a singularidade de Francisco⁸, sendo este santo o modelo necessário a um momento de mudanças profundas, com o nascimento das cidades e o avanço do comércio. Francisco é a celebração da imitação de Cristo, inclusive em sua essência física.

Neste *Tratado* são reveladas interferências miraculosas atribuídas ao santo pelos fiéis, em muitos lugares. No Capítulo VII, cujo título é; Os mortos ressuscitados pelos méritos de São Francisco, Tomás de Celano apresenta alguns destes relatos; “Vou falar dos mortos ressuscitados pelos méritos do confessor de Cristo, e peço aos leitores o favor de sua atenção...”⁹

- Em Celano, um cavaleiro.
- Em Roma, um menino de sete anos.
- Em Nocera Umbra, um menino
- Em Cápua, um menino afogado.
- Em Sesa Aurunca, um jovem esmagado
- Em Pomarico, uma menina
- Em Sicília, um jovem esmagado num lagar
- Na Alemanha, ressuscitou um morto.

Para além dos relatos sobre curas e ressurreição dos mortos, a estigmatização será amplamente propagada pela Ordem Franciscana, como a união carnal (e não somente espiritual) do *Poverello* com Jesus

⁷ Introdução. CELANO, Tomás de. *Tratado dos Milagres* In Fontes Franciscanas I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p 537- 56

⁸ Entre os novos traços da santidade de Francisco que prenderam a atenção dos hagiógrafos e dos artistas, figuram, evidentemente, os estigmas que, na iconografia ocidental se tornaram, após a sua morte, os seus atributos específicos. (VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget: 2013. p 274.

⁹ CELANO, Tomás de. *Tratado dos Milagres* In Fontes Franciscanas I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p 551- 552

Cristo, daí a importância central dos estigmas nas hagiografias sobre Francisco. É sempre um desafio estudar os Livros de Milagres, pois seu processo de composição é muitas vezes coletivo e híbrido. Esta presença quase que palpável da intervenção dos santos na vida dos fiéis, se ancorava em sua suposta capacidade de realizar prodígios. Fenômeno de massa, a busca constante pela ajuda de um ente sobrenatural, e sua eficácia em situações práticas, perpassava o imaginário popular. Como se os milagres se espalhassem e se multiplicassem, cada vez que um peregrino tomasse conhecimento das façanhas de um santo. Devido a isto foi preciso então um controle mais direto da santidade pela Igreja. A *vox populi* criava santos e projetava milagres. De um modo geral podemos elencar certos padrões neste tipo de texto, cujo objetivo maior é apresentar aos fiéis um modelo a ser seguido, e os benefícios desta proximidade com o sagrado, mediada pelo santo. As narrativas sobrenaturais funcionavam como imagens mentais, não possuindo exatamente uma precisão textual e cronológica. A intenção de Celano seria de exaltação do personagem, acima das demais vidas anteriormente compostas e conhecidas; Assim como Cristo, São Francisco se importava com as mazelas vivenciadas no dia a dia dos mais necessitados, e agia através dos milagres.

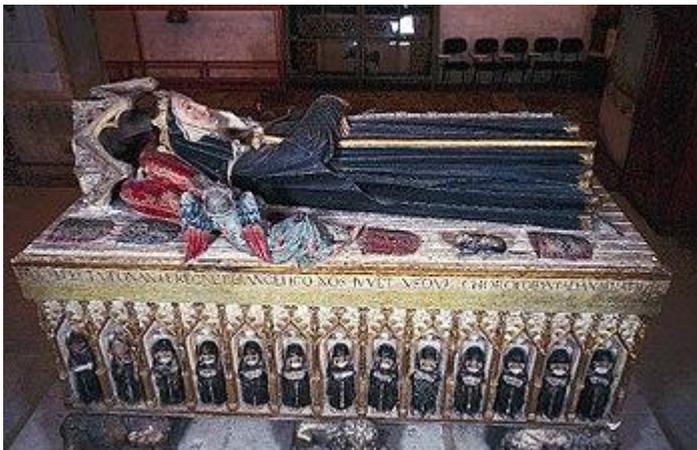
2- Vida e Milagres de Santa Isabel

Por ocasião do 750º aniversário de nascimento da Rainha Santa Isabel de Portugal (1271- 1336), ocorrido em 2020 houve uma renovação de interesses relativos ao estudo desta personagem tanto em seu viés histórico, quanto em relação ao seu perfil de santidade.¹⁰ Na cidade de Coimbra (Portugal) encontra-se seu túmulo, lugar de peregrinação. A esta santa é atribuída uma prática caritativa junto aos pobres e doentes, e

¹⁰ Ver REBELO, Antônio Manuel Ribeiro & URBANO, Carlota Miranda. (Coords) *Isabel, Rainha e Santa. Pervivência de um culto centenário*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020.

diversos milagres ainda em vida. A memória popular a sacralizou, fortalecendo sua trajetória como um modelo de virtudes. O culto à Rainha Santa no Mosteiro de Santa Clara (Coimbra), foi intenso no período medieval e moderno, porém sua canonização somente ocorreu em 1625, autorizada então pelo papa Urbano VIII.¹¹ Suas relíquias estão entre as mais insignes da Península Ibérica. Estar próximo a estes sagrados despojos reforçava a crença em seu poder divino. A veneração aos restos mortais baseia-se na crença de que o santo continuava vivo no céu, ao lado do Pai. Por sua intercessão e ação seria possível alcançar uma graça. Os sepulcros funcionam como verdadeiras imagens- objetos, de grande valor simbólico.¹²

Figura 1- Túmulo da Rainha Santa Isabel de Portugal no Mosteiro de Santa Clara- a- Nova.



Fonte- https://fotos.web.sapo.io/i/ofb130a1c/19350579_tsaRC.png

¹¹ Beatificada pelo papa Leão X em 1516.

¹² O projeto comemorativo de Isabel, concebido e acompanhado na sua execução por si mesma no Mosteiro de Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra, dá conta de uma capacidade de dominar a construção do seu “retrato” e de impactar sobre os destinos da memória coletiva que suplanta quaisquer condicionamentos contingentes conhecidos em vida pela rainha, e os seus efeitos prospectivos. De facto, o modo como a soberana se manifesta capaz de delinear um projeto de comemoração próprio, em muitos aspectos inovador e mais eficaz até nos seus propósitos do que o do rei, mostra bem as potencialidades dessa ação. (MELO, Joana Ramôa. Poder Gravado na Pedra: Túmulos de rainhas e nobres do Portugal Medieval. ARENAL, 25:2; julho- dezembro 2018, pgs. 323-356)

A função taumatúrgica das relíquias de Santa Isabel assumiria então protagonismo entre aqueles que peregrinavam até seu túmulo. A piedade popular já lhe prestava culto desde o século XIV. No “*Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Purtugal, dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depouys da morte*”¹³, provavelmente escrito ainda no século XIV, temos a seguinte narrativa;

Pera se nom perder per tempo de memoria dos omêes a vida que em este mundo fez a muy noble senhora, dona Isabel, per graça de Deus raynha de Purtugall e do Algarve, e o acabamento que ouve e as cousas que Nosso Senhor Ihesu Cristo em ssa vida e depouys sseu saymento deste mundo por ela fez, porem em tanto o ifecto de ssa vida está rrezente e a muytos omees e melhores dignos de creer que virom e passarem as cousas que se adiante seguem e assy como notório a todos os de Purtuguall, screpverom-se os seus ffectos, obras e vida, nom adendo, nem errando de verdade todo que se diz¹⁴

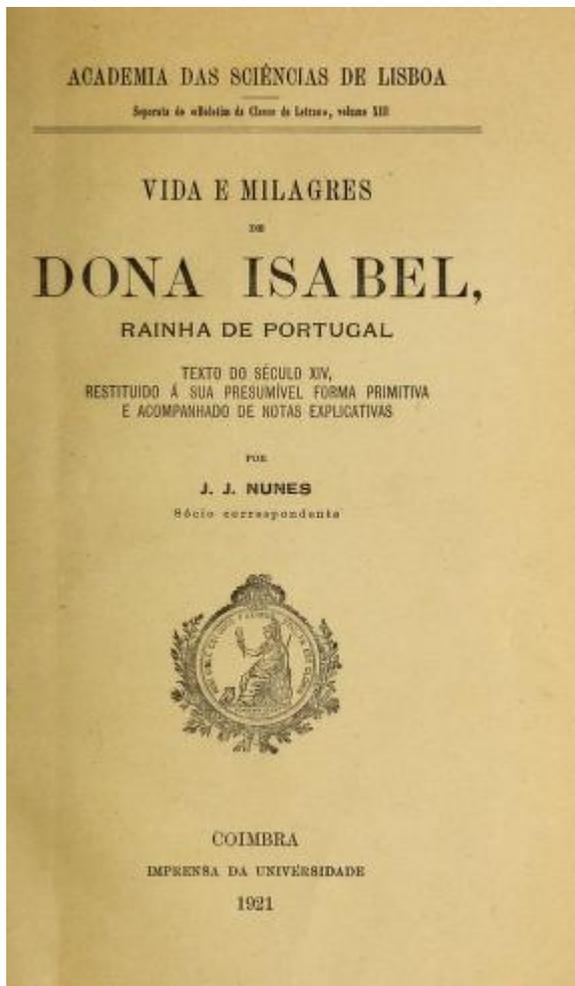
De acordo com Rebelo (2004: 158) dos séculos XIV e XV em diante as hagiografias já seriam redigidas essencialmente com o propósito de fornecerem material adequado para os processos de beatificação, e de canonização. Neste aspecto adequa-se provavelmente o *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Purtugal, dona Isabel*. A rainha é sempre exaltada como modelo de virtudes, destacando sua constante caridade; E pelas esmolas que ela fazia, quando sabiam que viinha de uu lugar pêra outro, asseetavam-se per os caminhos, em nas entradas das vilas e logares, muitos omees e molheres e moços, pêra receber aquela esmola, e, por

¹³ O autor desta biografia ignora-se por completo, mas o que é fora de dúvida — atesta-o a própria narrativa — é que conhecia bem a vida particular e pública da sua biografada. In *VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL*. Texto do século XIV, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. NUNES. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

¹⁴ In *VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL*. Texto do século XIV, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. NUNES. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

muitos que fossem, nom parteria nenhtiu sem esmola...¹⁵ E mais adiante; Fazendo seus feitos sempre com entençom de servir a Deus, em seondo casada, e despendendo o mais do tempo em ouvir o officio da santa Igreja, em rezar e contemplar...¹⁶

Figura 2- Livro de Milagres (Rainha Santa Isabel de Portugal)



Fonte- <https://archive.org/details/vidamilagresdedoonune>

¹⁵ VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL. Op. Cit. p. 42

¹⁶ VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL. Op. Cit. p. 4

Logo após sua morte o relato traz um aspecto recorrente entre narrativas sobre os corpos considerados divinos, que é o odor de santidade; um cheiro bendito que emanava dos restos mortais da rainha, garantia de que estava com Cristo na eternidade. Seu corpo santo foi trasladado a seu jazigo em Coimbra;

E prougue a Nosso Senhor de querer mostrar em [n]o corpo daquela rainha que conhecia o bõo serviço que d' ela em este mundo recebera de guisa que cuidavam que aquelo fosse fedor e que saísse daquele ataúde que fosse o melhor cheiro e odor que omees veer podessem , de guisa que diziam aqueles que se ao ataúde chegavam que tam noble odor de cousa nom virom. E esto tiinham prelados e muitos outros omêes e boas donas que ali viinhm por gram milagre que Deus pur ela mostrava de veerem o corpo de nua molher morta por tantos dias (e) nom chei- rar senom bem, e davam a Deus graças e louvor por [I] o que se mostrava em e'sta rainha, que sempre fora sa serva, de nom feder o corpo dela, que era de razom e de natureza, e [de] cheirar assi bem...¹⁷

Os restos mortais da Rainha Santa responderiam bem a esta demanda pelo sagrado, e diversos milagres foram a ela atribuídos por meio de suas relíquias, como a cura de uma cega; “Em aquel tempo que o corpo trouxerem da rainha a Coimbra avia em Coimbra em [n]a ireiguesia de S. Christovam úa molher, a que diziam Maria Martiinz e era de gram tempo cega que nom vii...”¹⁸ A narrativa prossegue; “cega apar do moimento em que a dita rainha jazia e pedindo a Deus merceo , que lhe desse lume por aquela rainha, que tanto serviço a el fezera, adormeceo e acordou daquel sono e abrio úu dos olhos e que vio...” Maravilhas atribuídas aos vestígios sagrados e ditadas ao autor anônimo, ou (estes

¹⁷ VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL. Op. Cit. p 75

¹⁸ VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL. Op. Cit. p 82

mesmos) poderiam ser oriundos de uma fonte mais antiga. Conforme Mário Martins (1957), os milagres devem ter sido copiados de alguma coleção do Mosteiro de Santa Clara, escritos pouco a pouco, até o tempo em que o autor da *Legenda* os inseriu na *Vita* da Rainha Santa. Seriam cerca de 21 milagres compilados, em que sobressaem curas a aleijados, cegos e libertação de possessos.

3- O Maravilhoso e a Religiosidade Popular.

O extraordinário e o maravilhoso são elementos recorrentes associados à questão da santidade. Os crentes atribuem ao santo uma capacidade curativa, taumatúrgica. Que lhe pedem? Apenas coisas extremamente concretas que podem resumir-se a alguns pedidos fundamentais; que os liberte dos males de que são afligidos (a doença, a miséria, a guerra), mas também que apazigue as tensões existentes (ROMANO, 1987). Para os devotos é uma forma de aproximação concreta com o sagrado, por intermédio de um intercessor que tenha credibilidade junto a Deus. Estes homens especiais teriam poder de manifestar-se por intermédio de suas relíquias, garantindo alívio e salvação em tempos de crise. Sua ação eficaz garantia a vitória do bem sobre o mal.

Este maravilhoso cristão se faz também presente por razões pastorais; vemos nos primeiros mártires a exemplaridade eficiente na construção de personagens sublimes, necessários para suplantar nas mentes e corações dos homens simples, os elementos mágicos do paganismo. É uma resposta a uma demanda da religiosidade popular. A religião é um sistema simbólico de comunicação e pensamento, construindo experiências e produzindo sentido.¹⁹ A espiritualidade

¹⁹ Enquanto sistema simbólico, a religião é estruturada na medida em que seus elementos internos relacionam -se entre si formando uma totalidade coerente, capaz de construir uma experiência. As categorias de sagrado e profano, material e espiritual, eterno e temporal, o que é do céu e o que da terra, funcionam como alicerces sobre os quais se

presente entre o povo expressava-se de forma diversa, havendo em geral uma espécie de sincretismo mítico- religioso, necessitando sempre de um controle da Igreja. As formas espontâneas de devoção contribuíram para o aumento do número de santos e mártires que povoavam o universo cristão. As diferentes formas de compreensão da religiosidade estabelecida nem sempre foram consideradas perniciosas, pois seus protagonistas também se submetiam ao culto oficial, fazendo interpretações da doutrina recebida. “A coerência pode existir para eles ao nível de sua cultura própria e do seu modo de vida específico, sobretudo da necessidade de respeitarem a ordem do universo tal como a concebem” (MATTOSO, 1984: 12).

Neste processo de evangelização das massas, o clero comportou-se como intermediário privilegiado entre os homens e a divindade. A ele cabia estabelecer os parâmetros da espiritualidade desejada, e a contenção do que era considerado exagero ou desvio. Na pedagogia adotada havia lugar especial para a devoção aos santos e seus despojos, considerados representações palpáveis de sua existência terrena. Para tanto vários cultos alcançaram status privilegiado e foram conquistando adeptos, incentivados e promovidos por bispos, monges e pelo próprio papado. (NASCIMENTO, 2017).

Nas relações humano/ divino há um grande envolvimento sentimental, emocional. Para tanto é preciso levar em consideração o campo de estudos da história das sensibilidades: “Dans ce monde ou à la hiérarchie compte autant que les liens du sang et l'alliance, l'émotion devient la matière même de la relation sociale, voire son moyen d'expression.” (BOQUET, D. 2015: 77). A fé popular no milagre é essencialmente emotiva, um refúgio contra o mal e a morte. De acordo

com São Tomás de Aquino, Deus não inventa e cria punições para os homens que pecam. Deus não cria o pecado e o sofrimento. Não é necessário que Ele delibere sobre a sansão que merecem os infiéis, pois esta se desencadeia normalmente como simples consequência da desordem acarretada pelo pecador na sua própria natureza.²⁰ Em resumo, o mal moral, acarreta, na natureza humana, o mal metafísico, que se manifesta no mal físico, ou seja: na dor, no sofrimento, e, inclusive, na morte.²¹ A ação sobrenatural seria necessária para remediar o mal do mundo e libertar o pecador. Heróis da fé, e amigos de Deus os homens santos poderiam restituir a ordem natural, agindo em seu nome. Em *Sobre a Penitência*, Ambrósio de Milão afirma:

O Senhor quer que seus discípulos tenham mais poder; quer que seus servos possam fazer em seu nome tudo aquilo que Ele próprio fazia, quando estava na terra. Ele diz, enfim. E fareis coisas maiores do que estas (Jo 14,12). Concedeu-lhes ressuscitar os mortos (cf. Mt 10,8), e embora ele mesmo pudesse devolver a Saulo o uso da vista, não obstante enviou-o a seu discípulo Ananias, para que através da benção deste homem Saulo recuperasse os olhos que perdera (cf. At 9, 6-18). Também a Pedro ordenou que caminhasse consigo sobre o mar, e, como ele hesitasse, repreendeu-lhe ali mesmo por ter enfraquecido a graça do dom com a exiguidade da fé (Mt 14, 29-31).²²

A crença na ação cotidiana do sobrenatural é resultado da ambivalência da díade sagrado/ profano. O aspecto religioso sobrevive no mistério, pois a morte do corpo físico não impede o homem santo de realizar prodígios. Em uma tentativa de se afastar do medo e da insegurança, o povo tem no maravilhoso consolo e esperança. As

²⁰ AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. (Tomo I). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p 30

²¹ AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. Op. Cit, p. 13

²² AMBRÓSIO DE MILÃO. Sobre a Penitência. In *Patrística. Ambrósio de Milão. Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. SP: Paulus, 1996. p 116

perturbações físicas e espirituais poderiam cessar; Deus age através de seus mortos especiais, tudo se encontra na transcendência divina. O estudo dos *Livros de Milagres* oferece pistas e informações preciosas do significado do sagrado, da forma de pensar e de sentir o mundo, das expressões e emoções do homem medieval. Em convivência com as forças naturais os homens encontraram a dualidade da existência, a transformação enquanto princípio, a síntese como criação e como etapa de entendimento, a experimentação enquanto expressão.²³

Conclusão

Em períodos de crise a busca pelo maravilhoso se intensifica, pois existe a necessidade imediata da manifestação divina. Mistério fascinante, o sagrado está ligado ao esforço do ser humano em construir um tempo de significados, de bênçãos e superação da dor; daí as preces intensas, penitências, ritos e peregrinações. Estes exprimem o sentir espiritual, os pormenores do viver religioso da sociedade medieval.

Tendo inicialmente na literatura martirológica sua inspiração, os Livros de Milagres medievais são fontes fundamentais no estudo das emoções e das sensibilidades. Conforme a tradição cristã São Estevão foi o primeiro mártir da Igreja, por realizar milagres em Jerusalém; De acordo com o livro de Atos dos Apóstolos, Capítulo 6: 8; “Estevão, cheio de graça e de poder, operava prodígios e grandes sinais entre o povo.” Acusado de blasfêmia contra Moisés e a lei judaica S. Estevão foi martirizado; “E, arrastando-o para fora da cidade, começaram a apedrejá-lo.” (Atos 7: 58). Santo Agostinho foi um dos célebres fomentadores de seu culto, divulgando em sermões seus milagres:

²³ O ritual confere uma dimensão sacra a seres, objetos, fracções do tempo, espaços e homens. O homem descobre o sagrado porque este se manifesta e com esta descoberta o homem alcança a certeza da existência de uma realidade que transcende o mundo. (PEREIRA, Lígia. Sagrado e Profano. IN AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p 149)

Uma mulher perdeu no colo um filho catecúmeno doente, uma criança de leite. Como o tivesse visto morto e irreparavelmente perdido, começou a chorá-lo mais como fiel do que como mãe. Não desejava na verdade a vida do seu filho senão no mundo que há-de vir, e chorava-a como tendo-lhe sido roubada e estando já perdida. Cheia de um sentimento de confiança, tomou o morto e acorreu à memória do bem-aventurado mártir Estêvão, e começou a exigir-lhe o filho e a dizer: “Santo mártir, bem vês que não me restou qualquer consolo. Não posso na verdade dizer que me precedeu o filho que sabes que perdi. Tu bem vês na verdade porque choro. Devolve-me o meu filho, para o ter comigo diante do teu Coroador.” Como estas coisas e semelhantes tivesse implorado com lágrimas que de certa forma não suplicava mas, como disse, exigiam, reviveu o seu filho²⁴

Figura 3- A Lapidação de Santo Estêvão (1826-1832) - Gravura de Augusto Guglielmi



²⁴ . Documento publicado em *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal- Textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média*. São Estevão. Lisboa: FCT/ André Simões, 2015. Volume 9. pgs 67- 68

As narrativas prodigiosas fomentavam o culto da santidade, e por intermédio de suas relíquias operavam-se maravilhas. Tesouros espirituais, a função simbólica dos fragmentos aproximava o homem comum de seu Deus. A crença na função taumatúrgica das relíquias revela como o homem se posiciona frente ao universo sobrenatural. Os poderes atribuídos a esses símbolos solidificam a ação do transcendente; “Se trata de um fenômeno extraordinário, contrário a las leyes de la naturaleza, atribuído a la intervención divina y cuya veracidade no es discutida por ele fiel devoto” (BORBOLLA, 2006, p. 676). Manifestações sensíveis do sobrenatural a piedade popular buscava neste fenômeno uma neutralização contra as dores do mundo.²⁵

Bibliografia

AQUINO, São Tomás de. *Sobre o Mal*. (Tomo I). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005

AMBRÓSIO DE MILÃO. Sobre a Penitência. In *Patrística. Ambrósio de Milão. Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. SP: Paulus, 1996.

ÁLVAREZ, Maria Raquel A. & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

BASCHET, Jérôme. *Corpos e almas. Uma história da pessoa na Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019.

Bíblia de Jerusalém. Sp: Editora Paulus, 2013 (9ª impressão)

²⁵ A verdadeira novidade durante os últimos séculos da Idade Média reside sobretudo na diversificação das formas do miraculoso. Com o aparecimento e a multiplicação dos milagres sacramentais, espirituais e místicos, os esforços manifestados pela Igreja no Ocidente durante cerca de um milênio para cristianizar as manifestações sensíveis do sobrenatural parecem ter atingido seu objetivo. (VAUCHEZ, André. Milagre. In LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Orgs). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2 vols. São Paulo: EDUSC, 2002. p 210-211)

BOQUET, Damien & NAGY, Piroška. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris: Éditions Du Seuil, 2015.

BORBOLLA, Angeles García de la. La Función del Santo en el Occidente Medieval. In: MERISALO.O (Ed.). *Frontiers in the Middle Ages: Proceedings of the Third European Congress of the Medieval Studies* (Jyväskylä, 10-14 June 2003). Turnhout: Brepols Publishers, 2006. p. 675- 691.

CELANO, Tomás de. *Tratado dos Milagres*. In Fontes Franciscanas I. S. Francisco de Assis: Escritos, Biografias e Documentos. Braga: Editorial Franciscana, 2005. p 537- 56

CORDEIRO, José de Leão (Org). *Antologia Litúrgica: Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. Fátima (PT), Secretariado Nacional de Liturgia, 2015

Iona-Prat, D. *La Maison Dieu, Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800- v. 1200)*, Paris, Éditions du Seuil, 2006

GUIANCE, Ariel. MILAGROS Y PRODIGIOS EN LA HAGIOGRAFIA ALTOMEDIEVAL CASTELLANA. *História Revista*, 11(1). Goiânia: (2006). p. 17-44

MATTOSO, José. *Liturgia Monástica e Religiosidade Popular na Idade Média*. In Religiosidade Popular- Estudos Contemporâneos. Porto. Nº 6, 1984: 11-2

MARTINS, Mário. *Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957.

MELO, Joana Ramôa. Poder Gravado na Pedra: Túmulos de rainhas e nobres do Portugal Medieval. *ARENAL*, 25:2; julho- dezembro 2018, pgs. 323-356

NASCIMENTO, Renata Cristina & COSTA, Paula P. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Prismas, 2017.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Santidades Ibéricas: Entre o sagrado e o profano. *História Revista*, 24 (1). UFG, 2019.p 134-154.

- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *As Relíquias Cristãs e a Apropriação Simbólica do Território*. In OPSIS (On-line): Catalão- GO, v. 18, n. 1, 2º Semestre de 2018. p. 143-153.
- PEREIRA, Lígia. Sagrado e Profano. IN AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. pgs 143- 150
- REBELO, António Manuel Ribeiro & URBANO, Carlota Miranda. (Coords) *Isabel, Rainha e Santa. Pervivência de um culto centenário*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020.
- REBELO. António Manuel Ribeiro. A estratégia política através da hagiografia. In JIMENEZ et FIALHO, Maria do Céu. *O Retrato e a Biografia como Estratégia de Teorização Política*. Coimbra/Málaga, Uc: 2004. p 131-158
- ROMANO, R. (Dir) Santidade In *Enciclopedia Einaudi*. Volume 12. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987. pgs 287- 300
- ROSA, Maria de Lurdes. *Sagrado, Devoções e Religiosidades* In MATTOSO, J. (Direção). *História da Vida Privada em Portugal- A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. pgs 376- 401
- São Estevão. Santos e Milagres na Idade Média em Portugal- Textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média*. Lisboa: FCT/ André Simões, 2015. Volume 9.
- SILVA, Marcelo Cândido da. Gregório de Tours. In NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa & SOUZA, Guilherme Queiroz de (Org). *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2020.
- TEIXEIRA, Faustino. (org.) *Sociologia da Religião no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2003,
- VIDA E MILAGRES DONA ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL*. Texto do século XIV, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J. J. NUNES. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

VAUCHEZ, André. Milagre. In LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Orgs).

Dicionário Temático do Ocidente Medieval. 2 vols. São Paulo: EDUSC, 2002.

VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget:

2013.

Capítulo VI

Crise de valores na Península Ibérica do Século XV: a imagem de um anticristo revigorado

*Leandro Alves Teodoro*¹

No século XV, período em que se expandia a produção de obras em vernáculo na Península Ibérica, foi traduzido para o castelhano o livro *Especulo de los legos* (*Speculum laicorum*). Tendo sua primeira versão datada do final do século XIII, e com grande repercussão nos dois séculos seguintes como fonte para pregadores elaborarem suas prédicas, esse conjunto de *exempla* compõe-se de um catálogo de variadas lições sobre os comportamentos esperados de um fiel e os riscos decorrentes dos pecados. No capítulo XXVIII, ao avançar pela descrição do fim do mundo, a recolha aponta quatro razões para “sempre temer o dia do juízo”: a primeira se trata do fato de essa data estar próxima, ainda que não se saiba exatamente quando será. A segunda razão é “a grandeza do poderio do Juiz”, ou seja, de Deus. A terceira razão para temer o dia do Juízo se refere “à multidão de nossos pecados,” que serão avaliados nessa ocasião. Já a quarta e última razão diz respeito à “contrariedade das criaturas que se movem contra nós no dia do Juízo para nos julgar e condenar”, como “os anjos, o sol e a lua”.² A função moralizadora desse discurso apocalíptico

¹ Professor colaborador do Departamento de História do IFCH/Unicamp, professor do Programa de Pós-Graduação em História dessa mesma instituição e da Unesp. Coordenador do projeto Jovem Pesquisador “O ensino da fé cristã na Península Ibérica (sécs. XIV, XV e XVI)”, financiado pela FAPESP (Processo 2017/11111-9). O autor agradece à profa. Maria Jesús Lacarra Ducay por ceder-lhe a digitalização do *Libro del Anticristo*, de Martín Martínez de Ampíes, editado em 1496. As gravuras reproduzidas no presente estudo foram retiradas desse incunábulo.

² Quatro son las razones porque deuemos temer syenpre el día dei juyzio: La primera porque la su venida es açerca e non sabemos quando será. (...) E la segunda razón porque deuemos temer sienpre el día dei juyzio es la grandeza dei poderio dei Juez, segund aquello que dize el santo Job a los nueue capítulos. (...) E la terçera razón porque deuemos syenpre temer el día dei juyzio es la muchedunbre de los nuestros peccados que serán todos alli traydos a ser

que ecoou por sermões e tratados merece aqui atenção não apenas por seu papel estratégico na conversão cristã, mas também por despir uma crise na prática dos costumes que letrados da Igreja diziam existir no seio da sociedade cristã daquela época.³

Ao dissertar sobre o final dos tempos, o *Especulo de los legos* segue o pressuposto comum a outras produções do período por abordar o destino de uma coletividade de fiéis em detrimento da correção ou condenação de um único indivíduo. Enquanto sumas de casos de consciência ensinavam confessores a avaliarem o perfil de vida do penitente e ensiná-lo a ser responsável por suas ações e a corrigir os próprios pecados, capítulos como esse do *Especulo de los legos*, bem como sermões e tratados empenhados em descrever a figura do Anticristo enfatizam a existência de um julgamento coletivo das almas no fim dos dias (Cf. BASCHET, 2019: 195-201). Trilhando o mesmo caminho do autor anônimo desse livro, o dominicano Vicente Ferrer (1350-1419) aborda em sua missão evangelizadora empreendida na Coroa de Castela entre 1411 e 1412 tanto os cuidados que cada pessoa deveria manter para purificar a própria alma, quanto riscos da prática de pecados mortais que condenariam a totalidade de um grupo de fiéis no Juízo Final (BALOUP, 2003: 105-125). Tratava-se de ensinar homens e mulheres daquela plaga não apenas a se importarem com a avaliação de suas condutas no fim da vida, mas, igualmente, com o Juízo coletivo depois da vinda do Anticristo (TORO PASCUA, 1999: 27-63). Das *reportationes* dos sermões conferidos em Castela por esse pregador valenciano, chegaram aos nossos dias três prédicas específicas sobre o fim

esaminados, segun aquellq que dize el Eclesiastés en el postrimero capítulo. (...) E la quarta razón porque deuenos temer sienpre el día dei juyzio es la contrariedad de las criaturas que se moueran contra nos el día dei juyzio a nos judgar e condenar, segund aquello que es escryto en el quinto capítulo dei libro de la Sabiduría (...). (MOHEDANO HERNÁNDEZ, 1951:131-132).

³ Para um panorama acerca da figura do Anticristo na Península Ibérica do período em questão, conferir: GUADALAJARA MEDINA, José. *El anticristo en la España medieval*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2004.

do mundo e a chegada do Anticristo em que ele detalha um panorama dos pecados que considerava corromper a sociedade cristã do século XV. Uma das principais singularidades dos sermões de Vicente Ferrer sobre o Anticristo é diagnosticar as causas de uma crise social relacionada tanto aos impasses decorrentes da experiência de dois papados, em Roma e Avinhão, quanto aos excessos de pecados cometidos por fiéis (CÁTEDRA GARCIAa, 1994: 16). Ao cruzar em uma mesma abordagem três temas: o Anticristo, o fim do mundo e o Juízo Final, o pregador propõe um roteiro de lições a fim de sensibilizar seu auditório e fazê-lo refletir sobre os efeitos de suas ações cotidianas (GUADALAJARA MEDINA, 1998: 326). Em outras palavras, a discussão sobre o destino do mundo abriu caminho para o dominicano abordar o próprio cotidiano daquelas pessoas, isto é, as causas de seus pecados, na medida em que articulava o fim dos tempos e a reforma dos costumes em um mesmo plano argumentativo. Dada essa proposta moralizadora, ao abordar o fim do mundo, os seus sermões também visavam denunciar uma degradação da sociedade daqueles tempos, inventariando práticas corruptivas e responsabilizando os fiéis pelos seus destinos (DAILEADER, 2019, Kindle, posição 5347).

As *reportationes* de Vicente Ferrer foram produzidas, desse modo, em um período em que a descrição do fim do mundo se tornara peça estratégica para atrair a atenção de fiéis, de modo a convencê-los a se importarem com suas vidas a partir daquele momento (GUADALAJARA MEDINA, 2007: 4-5). Especialmente depois do sucesso da incursão de Vicente Ferrer em Castela, o discurso apocalíptico ganhou força e se tornou matéria de reflexão sobre os pecados cotidianos que condenariam o fiel no Juízo Final (FERNÁNDEZ CONDE, 2011: 296-297). Embora o tema da vinda do Anticristo não fosse uma novidade em produções teológicas e pastorais do mundo ibérico, já que era abordado por pensadores como o médico aragonês Arnau de Vilanova (1240-1311) (TORO PASCUA, 1999:

31), o dominicano ficou conhecido por ser bastante incisivo sobre a necessidade de tornar a matéria do fim dos tempos familiar a toda sorte de gente.⁴

Com ênfase em sermões desse religioso sobre o tema da vinda do Anticristo e do fim do mundo que foram pregados na cidade de Toledo em julho de 1411 e constam na *reportatio* da RAE⁵, este estudo analisará em que medida esse discurso apocalíptico reforçava a promoção do exame da consciência. Mais precisamente, o alvo consistirá em destacar como a sensação de crise pintada por Vicente Ferrer corroborou para reforçar um plano catequético em curso nas diferentes dioceses daquela plaga.

A vinda do Anticristo como crise moral

No ano de 1496 saía pela oficina tipografia de Paulo Hurus, em Zaragoza, a primeira versão impressa do *Libro del Anticristo*, composto pelo letrado aragonês Martín Martínez de Ampíés.⁶ Ecoando o objetivo da obra *De Antichristo* do monge cluniacense Adso de Montier (c.920-992) de propor uma descrição do nascimento e dos comportamentos do Anticristo, esse livro ajudou a naturalizar em língua castelhana opiniões partilhadas em outras plagas da Cristandade sobre os efeitos da tentação demoníaca no fim dos tempos (LACARRA DUCAÏ, 2016: 180). Acerca da concepção dessa figura, assevera Martín de Ampíés:

Contra as leis e o que veda a Santa Madre Igreja, o Anticristo será concebido e feito pelo pai em sua mesma filha. Serão seus pais da tribo de Dã,⁷ do povo de Israel, e como foi o Espírito Santo na concepção de Jesus Cristo, na qual Sua

⁴ Apenas em 1513, no V Concílio de Latrão, que se proíbe pregar diretamente sobre a vinda iminente do Anticristo (CLARK, 2006: 438).

⁵ Real Academia Española. Trata-se de um manuscrito produzido em 1448 em que se encontra 34 sermões.

⁶ Não foram encontradas informações precisas sobre nascimento e morte do autor. Sabe-se que faleceu em Uncastillo, mas não se tem uma data exata desse acontecimento. Ver: (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 11-12).

⁷ Fundada por um dos filios de Jacó. Essa tribo está dentre as 12 de Israel apresentada ainda no Gênesis.

Mãe bendita foi iluminada pelo sol divino. Assim, pelo contrário, na concepção desta besta maligna será a infusão diabólica e a sua mãe será enchida das trevas pelos maus espíritos.⁸

Esse autor ecoa a opinião corrente no período de que o Anticristo se originaria de uma relação incestuosa (LACARRA DUCAY, 2016: 187). Além de reportar a concepção e nascimento dessa figura, Martín de Ampíes enfatiza um conjunto de tentações que ela lançará com a ajuda da alquimia e das artes diabólicas, ludibriando fiéis. Por isso, diz ele que “este maligno e perverso Anticristo será muito cheio de concupiscência e extremo vicioso no pecado da luxúria com as mulheres [...]”.⁹ Judeu que nasceria na Babilônia, o Anticristo dessa história seria criado próximo de magos, com os quais se iniciaria nas artes dos falsos milagres e seria seguido por reis, como os da Líbia, Etiópia e Egito (LACARRA DUCAY, 2016: 72).

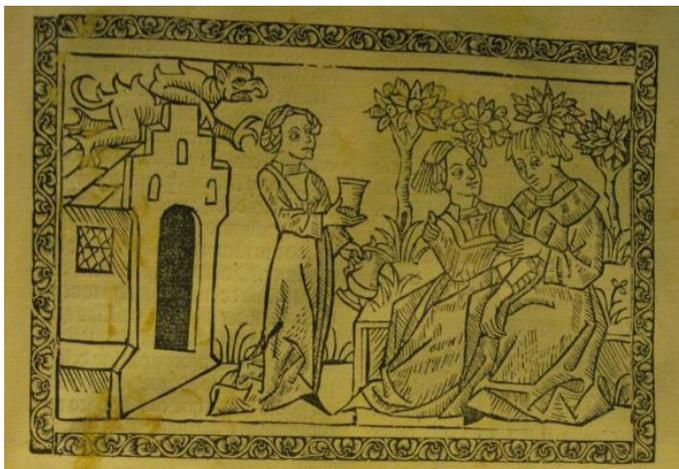
Outra característica importante do Anticristo descrito na referida obra é a sua intenção de emular a vida de Cristo, procurando, inclusive, se ressuscitar no monte dos Olivais. Para tanto, considera Martín Martínez de Ampíes: “No terceiro dia que será posto o Anticristo na sepultura se fingirá que ressuscita por dar a entender a todos que ele é verdadeiro Messias prometido na lei.”¹⁰ No capítulo seguinte, esse autor acrescenta: “depois de ressuscitado, o Anticristo “fará descer fogo da parte do Céu por querer demonstrar que traz o espírito de lume, como fez Nosso Jesus sobre

⁸ Contra las leys y lo que vieda la sancta madre yglesia/el Antictisto será concebido y hecho por el padre en su misma fija: serán sus padres del tribu de Dan, del pueblo de Israel. Y como fue el spiritu sancto en la concepción de Jhesu Cristo, en la qual su madre bendita fue alumbrada del sol divino: assí por el contrario en la concepción de esta bestia maligna será la infusión diabólica: y la madre suya será enchida de las teniebras de malos spíritos (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 70-71).

⁹ Este maligno y perverso de Anticristo será muy lleno de concupiscência, y extremo vicioso em el peccado de la luxuria con las mugeres, segund se escribe em el undécimo capitulo de Daniel (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 83).

¹⁰ Al tercero día que será puesto el Antichristo en la sepultura, se fingirá que resuscita por dar a entender a todos que él es verdadero Messias prometido en la Ley (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 168).

Seus Apóstolos para que falem diversas línguas [...].”¹¹ O Anticristo construído nessa obra resulta, desse modo, de um influxo demoníaco, porém com fisionomia humana e ações que se passariam por santas, semelhantes às de Cristo, com o único propósito de atrair mais pecadores e disseminar o mal. Essa imagem humana também possuía uma finalidade retórica bem particular, a de mostrar que a tentação é enganosa, de modo a evidenciar os perigos inerentes aos prazeres do mundo. Ao mesmo tempo em que o Anticristo aterrorizaria, não deixaria de possuir uma dimensão humana hábil para cativar seus seguidores, por exemplo, ao dar dinheiro com uso de certos recursos da alquimia (LACARRA DUCAY, 2016: 72). Tal caráter demoníaco com feições humanas é acentuado nas imagens que acompanham o texto, como nestas duas:



(MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1496: f.VIir)

¹¹ Después de resucitado el anticristo hará descender fuego de parte del cielo por querer demostrar que trahe el espíritu de lumbre como lo hizo nuestro Jesú sobre sus apóstoles para que hablen diversas lenguas. (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 170).



(MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1496: f.XIir)

Nessa espécie de *Vita* aos moldes das vidas de santos em que se menciona o nascimento, morte e principais ações no mundo, a obra de Martín Martínez de Ampíes descortina o cerne demoníaco do Anticristo com a ajuda também de gravuras. As cenas acima demarcam o contraste entre um Anticristo gerado pela mácula demoníaca e a sua figura humana, que se assemelhava a qualquer outro homem luxurioso daqueles tempos.¹² Ao evidenciar o plano de ação do Anticristo, as versões impressas dessa coleção, datadas do século XV e também da primeira metade do XVI,¹³ ajudaram, desse modo, a naturalizar na Península Ibérica a crença no Juízo Final por meio de imagens e narrativas.

No mesmo impresso, o *Libro del Anticristo* divide espaço com outros títulos, como *El sermón Ecce positus est hic in ruinam*, atribuído a Vicente Ferrer, sendo considerado um texto apócrifo (CÁTEDRA GARCÍAa,

¹² A primeira imagem pertence ao capítulo VI (Cómo el Anticristo atentarà de mudar las leyes y cuenta de los tempos; y será muy embuelto en el peccado de la carne con ypocrisia.). Já a segunda imagem encontra-se no capítulo XIII (Cómo el Anticristo mandará queimar los libros de la ley por ensalçar su mala secta.)

¹³ O *Libro del Anticristo* ainda foi impresso em Burgos, no ano de 1497, pelo impressor Fadrique de Basileia, e outras duas vezes no século XVI: em 1520, em Valencia, e em 1532, em Burgos. (CÁTEDRA GARCÍAa, 1994: 80-81).

1994:79-80).¹⁴ Logo no início do texto de apresentação do sermão, é asseverado: Vicente Ferrer teria sido enviado por Deus, “antes que venha o Anticristo”, para servir de mensageiro da fé, como Enoque e Elias, os profetas do Apocalipse.¹⁵ Na sequência, depois de introduzir o dominicano na obra, o texto fornece um resumo do sermão publicado no incunábulo e adita que o pseudo Vicente Ferrer contempla três características fundamentais do fim dos tempos: a destruição da vida espiritual; a “caída da dignidade da Igreja”; e “a perdição da fé católica.”¹⁶ Segundo a prédica, a decadência da sociedade explicava-se em razão da negligência de clérigos e leigos que menosprezavam suas tarefas como cristãos. Havia “preguiça na Igreja de Deus e na congregação cristã”, já que os fiéis não sabiam como orar, confessar, acompanhar a missa ou pregações e também não sabiam de memória os artigos da fé.¹⁷ Os membros do clero são diretamente criticados, como prelados e sacerdotes: aqueles “são vãos, pomposos, simoníacos e luxuriosos, os quais colocaram toda sua fé na medida e coisas

¹⁴ Outros textos contidos no incunábulo são: Libro del juicio postrimero si quier final, com los quince señales que han de venir ante el día del juicio; Declaración [...] del sermón de San Vicente, y la Epístola de Rabi Samuel. GILBERT, Françoise. Introducción In: MARTÍNEZ DE AMPIÉS, Martín. **Libro del Anticristo. Declaración del sermón de San Vicente (1496)**. Ed. de Françoise Gilbert. Pamplona: EUNSA, 1999, p. 10-11. No que diz respeito aos textos atribuídos ao pseudo Vicente Ferrer, conferir: TORO PASCUAL, María Isabel. Las versiones castellanas del sermón ecce positus est hic in ruinam, atribuido a San Vicente Ferrer In: **Actas del VI Congreso internacional de la asociación Hispánica de Literatura Medieval** (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995). Edición a cargo de José Manuel Lucía Megías. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones, Universidad de Alcalá, 1997, Tomo II, p. 1501-1511. DAILEADER, Philip. **San Vicente Ferrer. Su mundo y su vida**. Valencia. Tradução de Vicent Baydal Sala: Publicacions de la Universitat de València, 2019. Kindle, posição 8147.

¹⁵ Es opinión de doctores algunos modernos, que ha stado un señor Sant vicente de los ángeles, que Dios nuestro Señor ha de imviar ante que venga el Anticristo para que confirme en la fe al mundo, como harán Enoch y Elyas. Y y segun las grandes cosas que dixó, y su vida sancta, por la qual tiene corona (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 185).

¹⁶ hay en él tres cosas más principales. La primera trata de la destrucción y perdimiento de la vida spiritual. La segunda, de la perdición o cayda de la dignidad de la Yglesia. Lo terceiro, trata de la perdición de la fe cathólica. En este mismo sermón, como partes adherentes a estas tres dichas, trata de muchas calamidades y miserias q han de venir y son passadas (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 184).

¹⁷ As críticas foram bem mais amplas, como podemos ver neste trecho: O, ¡Quanta dureza!: o cuánta obscuración, si quier pereza, es en la yglesia de Dios en la congregacion Cristiana! Por que agora apenas se saben ahun santiguar, y si lo hazen, no como deven y mal; y menos saben fazer oración y confessar, muy poco, y tarde y mal; y muy peor oyen las missas y predicaciones: del comulgar no hay memoria; los artículos de la fe muy pocos los saben, y aquellos mal; y mucho peor los mandamientos de nuestra Ley; dan muy mal sus oblaciones y sacrificios al templo, peor las décimas; y muy poco se inclinan a dar perdón de sus injurias ni restitución de lo mal ganado (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 190).

terrenas;”¹⁸ ao passo que estes são “muito ignorantes, presunçosos, escarneedores, idiotas [...] cheios de simonia, muito avarentos, cheios de inveja e luxuriosos [...]”.¹⁹ Em razão desses excessos, o sermão defende que essa crise instalada na sociedade aceleraria o fim dos tempos, abrindo as portas do mundo para o Anticristo.²⁰

Foi no dia 5 de julho de 1411 que Vicente Ferrer articulou, na cidade de Toledo, o primeiro sermão a respeito do tema do Anticristo em terras da Coroa de Castela, ajudando a ampliar as discussões acerca da referida crise dos costumes que assolava a sociedade cristã. No início da prédica, explicou que abordaria o tema em três partes, que seriam os eixos condutoras de outras de suas prédicas: a primeira parte discorre sobre as formas que o Anticristo terá; a segunda explica o motivo de Deus consentir que ele faça tanto mal; por fim, o último assunto diz respeito ao tempo em que virá à Terra. Anuncia o dominicano que esses três assuntos originariam três sermões diferentes, proferidos em dias distintos.²¹ Justificando os motivos que permitiriam a vinda do Anticristo, os sermões do dominicano visam exortar os fiéis à prática de ações virtuosas, de modo a corrigirem suas faltas e aprenderem a reconhecer a tentação instilada por aquela figura.

¹⁸ Los prelados son vanos, pomposos, simoníacos, auvarientos y luxuriosos; los cuales han puesto ya toda su fe en la medida y cosas terrenas (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 190).

¹⁹ Pues los sacerdotes agora que fazen prestar los honores y no las costumbres, porque son fechos muy ignorantes, presumptuosos, escarnidores, ydiotas, cubiertos, y pocritas, despreciadores de los que sabē son llenos de simonia, muy avarentos, llenos de imbidia y luxuriosos, y muy dissolutos; son endurecidos, tardios a la oracion (...) (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 190).

²⁰ É importante destacar que essa atribuição ocorria em outros documentos do século XV, uma vez que o sermão *Ecce positus* já circulava ao menos desde 1416 em latim (TOTO PASCUA, 1997: 1501).

²¹ E por esto, buena gente, porque las tribulaciones del Antechristo non vos fallen descuydados, mas apercebidos, yo vos quiero agora dezir e declarar tres conclusiones o qüestiones que fallo que ay de aquesta manera. E son éstas següentes: la primera es que tantas maneras traerá. Desta materia será nuestra predicación. La segunda es por que nuestro Señor Dios le consentirá que faça tanto mal. E desto predicaré mañana. La terçera qüestión es en que tiempo verná e si ha de venir o de aquí a cuándo. E esto será para otro día (CÁTEDRA GARCÍAAb, 1994: 535).

As tentações do Anticristo

No mesmo sermão em que explica como abordaria o tema do Anticristo, Vicente Ferrer apresenta aos fiéis de Toledo a maneira como cada grupo de pessoas será atormentado pela presença demoníaca na terra:

E as maneiras que ele terá serão quatro, porque são quatro condições de cristãos; primeiramente, há algumas pessoas vãs, e contra estas terá maneira de pescador. A segunda maneira de pessoas, que são simples e espirituais, e contra estas terá maneira de enganador. A terceira maneira é a de pessoas que são letrados, e contra estas terá a maneira de encantador. A quarta maneira de pessoas são pessoas que são perfeitas e santas, e contra estas terá maneira de senhor tirano.²²

Apontando formas de tentação específicas para cada um desses quatros grupos de pessoas – vãs, simples, letradas e santas – Vicente Ferrer ensina os seus ouvintes a não hesitar na hora de professar a fé católica. No caso das pessoas vãs, ele assevera que elas serão pescadas como peixes e o Anticristo usará riquezas como anzol.²³ Por isso, aconselha o dominicano: “Eu vos quero dar bom conselho” para que não “sejais tomados com o anzol. E o conselho é este: que antes que o Anticristo venha, tirais vossos corações do mundo e dos bens temporais e tomais o amor de Deus em vossos corações.”²⁴ Essas orientações admoestam os fiéis

²² E las maneras que él traerá serán quatro, porque son quatro condiciones de christianos: Primeramente, ay algunas personas vanas, e contra éstos trae manera de pescador; la segunda manera de personas, que son synples e spirituales, e contra éstos trae manera de trasechador; la tercera manera es de personas que son letrados, e contra éstos trae manera de encantador; la quarta manera de personas es personas que son perfectas e santas, e contra éstos trae manera de tiránico señor (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 536-537).

²³ (...) digo que el Antichristo terná maera contra personas vanas e mudanales de pescador. Ca el pescador primeramente toma el anzuelo e mete en él cevo e assí toma los peçes (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 537).

²⁴ Mas yo vos quiero dar buen consejo que, si lo quisierdes tomar, non seredes tomados con el anzuelo. E el consejo es éste: que ante que el Antichristo venga, tirad vuestros coraçones del mundo e de los bienes tenporales e tomad el amor de Dios en vuestros coraçones (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 539-540).

a observarem o tempo presente, a sua própria rotina, e a armarem-se para enfrentar os mensageiros do Anticristo.

Dando sequência, Vicente Ferrer apregoa que o Anticristo fará uso de falsos milagres para ludibriar os simples. Se as pessoas vãs seriam fisgadas pelas riquezas, os simples se corromperiam por acreditarem que forças ocultas dessa entidade poderiam curar males corporais e ressuscitar os mortos, de maneira a proporcionar um mundo melhor e repleto de benefícios não oferecidos por Deus.²⁵ Os mensageiros do Anticristo utilizariam, portanto, de magia para atrair a atenção dos mais simples a fim de enganá-los e macularem as almas. Nessa mesma altura, explica o religioso que, segundo o Apocalipse de São João, os mensageiros do Anticristo destacarão a promessa de que ele fará descer fogo do céu para queimar uma montanha e, assim, provar o seu poder.²⁶ Ao buscar a proteção desse grupo de cristãos, o pregador recomenda-lhes: “O conselho é que ponhais o vosso coração no nome de Jesus Cristo.”²⁷ A melhor maneira de colocar em prática esse conselho seria, como complementa o mendicante, a partir desta orientação: “E, assim, quando voz disserem alguma coisa, dizei: Eu em meu Senhor Jesus Cristo creio”.²⁸ Aos simples, Vicente Ferrer recomenda que sempre mantenham viva a crença na força miraculosa de Cristo, sabendo usar o verbo “crer” como meio de

²⁵ La segunda manera será que quando a la parte del Anticristo serán las personas vanas convertidas, a él quedarán personas simples espirituales. E contra éstos terná manera de trasechador, faziendo miraglos. Los traydores farán grandes maravillas contra las personas simples espirituales; farán miraglos resuçitando los muertos e sanando los enfermos a paresçencia (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 540).

²⁶ Sant Johán evangelista lo dize en el *Apocalipsí* en el XIII.º c.º. Dize que fará desçender fuego del çielo delante todas las personas del mundo, diziendo que querrán quemar una montaña. E dirán los mensajeros de Anticristo.: - "Pues non queredes tomar riquezas e non queredes creer - dirán -, yo faré agora desçender fuego del çielo". E dirán: "Yo ruego a Dios que faga desçender fuego del çielo que queme aquella montaña", por mostrar su poderío. (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 540).

²⁷ (...) el consejo es que pongades el vuestro corazón en el nonbre de Ihesú Christo (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 541).

²⁸ E, assí, quando vos dixieren alguna cosa, dezd: - "Yo en mi Señor Ihesú Christo creio." E tened todavía firme en el nonbre de Ihesús. E este consejo non es mío, mas es del Espíritu Santo (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 542).

manifestação de sua fé, isto é, para se convencerem do potencial salvífico de Deus.

No final do sermão, ele apregoa: “E agora o conselho que vos dou é este: que aprendais o *Credo In Deum*, pois aqui está toda a fé católica, não o Credo que se canta na missa, mas o Credo que fizeram os apóstolos.”²⁹ Esta última lição, dirigida a todos os quatro grupos de fiéis, coincide com a prédica dirigida aos simples, demarcando que a salvação estava condicionada a um gesto sincero de entrega, confiança e amor a Deus. No universo cristão, especialmente a partir do século XIII, começou-se a naturalizar o pressuposto de que o Credo possuía uma *virtus* que ampararia o fiel contra as tentações demoníacas (SCHMITT, 2018: 106), a ponto de servir como a principal arma contra o Anticristo e seus mensageiros. Nos séculos XIV e XV, pulularam prescrições em que autoridades da Igreja, sobretudo bispos, orientavam clérigos seculares a ensinar aos leigos essa oração, além do Pai Nosso e da Ave Maria, como instrumentos de profissão da fé católica.³⁰

Manuais de confessores e constituições de sínodos guardavam um objetivo bastante similar às *reportaciones* dos sermões de Vicente Ferrer, já que também procuravam naturalizar lições elementares sobre a fé.³¹ Embora não se centrassem no combate ao Anticristo, esses gêneros moralizadores reverberavam lições como esta em que *O Libro Sinodal* de

²⁹ Buena gente, si queredes foýr a estos males, cada mañana e cada noche dezit este *Credo in Deum*; e quando fuéredes a la gloria de paraýso, seredes alegres. E por esto dize el thema propuesto: "*Creatura liberabitur a servitute corruptionis*". Dize: "La criatura será librada de la servidunbre de las corrupçiones del Antichristo" si esto fiziere (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 545).

³⁰ Para uma visão geral da produção catequética do período, consultar: RESINES, Luis Resines. **La catequesis en España: historia y textos**. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1997, pp. 3-173 e INFANTES, Víctor. **De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI**. Preliminar y edición facsímil de 34 obras. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998.

³¹ O eixo desse emaranhado de prescrições sobre a iniciação na fé católica trata-se da reforma das práticas de clérigos e de leigos, ver: FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. **La religiosidad medieval en España**. Baja Edad Media (siglos XIV-XV). Gijón: Ediciones Trea, S.L., 2011, p. 314-319.

Gonzalo de Alba (1408-1412)³² – bispo de Salamanca – orienta o confessor a admoestar o penitente: “Pergunta-lhe se sabe [o] Pater Noster, [a] Ave Maria e [o] Credo in Deum, e se não sabem, admoesta-lhe para que o aprenda.”³³ Contemporâneo a Vicente Ferrer, esse prelado legou uma obra repleta de orientações a respeito dos sacramentos e outros elementos da fé católica com o intuito de estimular a formação de clérigos taxados de ignorantes.³⁴ Comparando o sermão do referido pregador com outras obras notáveis por esse caráter instrutivo, encontra-se um objetivo comum: fazer da oração um mecanismo de redenção válido para todo tipo de fiel, clérigo ou leigo, simples ou letrado. No caso dos simples, Vicente Ferrer é mais cauteloso e destaca a importância de se investir na formação deles e de ensiná-los que um gesto de profissão da fé bastaria para torná-los pertencentes ao grupo de eleitos. O tom escatológico do discurso de Vicente Ferrer reforça, desse modo, o cuidado também partilhado por muitas autoridades do seu tempo em inspirar diferentes tipos de fiéis a reconhecerem seus erros, a disciplinarem-se, tornando-se merecedores da salvação no fim dos tempos (GUADALAJARA MEDINA, 1996: 233).

No segundo sermão sobre o tema do Anticristo – pregado em Toledo no dia 7 de julho de 1411 – ao tratar dos motivos de Deus permitir a vinda dessa figura, Vicente Ferrer diferencia a ignorância do erro. Nessa prédica, apesar de não identificar os ignorantes aos simples iletrados e propor uma reflexão mais ampla sem se ater a um grupo específico, ele ressalta o papel da iniciação na fé católica e a importância de cada fiel aprender a

³² Esse prelado legou uma obra intitulada *Liber synodalis*, em sua versão em latim e em castelhano, encontrado em Libro Sinodal de Gonzalo de Alba de 1410 In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum - IV: Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*. Madrid: BAC - Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 176-293.

³³ Preguntele si sabe Pater noster e Ave Maria e Credo in Deum e si lo non sabe, amonestele que lo deprenda (GARCÍA Y GARCÍA, 1987: 209).

³⁴ Cf. GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana. Enseñar y disciplinar. La misión pastoral de los canónigos en la Castilla medieval (siglos XI al XIV). In: DE LAS HERAS, Amélie; GALLON, Florian; PLUCHOT, Nicolas (Eds.). *Oeuvrer pour le salut, moines, chanoines et frères dans la Péninsule Ibérique au Moyen Âge: études réunies*. Madrid: Casa de Velázquez, 2019, p.190.

identificar a presença divina no mundo. Sobre esse assunto, assevera o dominicano: “[...] saberdes, boa gente, que muita grande diferença há entre ignorância e erro, porque a ignorância é assim como uma palha que está no olho da pessoa e não vê até que a tiram. Ignorância é não saber até que o fazem entender.” Na sequência, completa: “Erro é pecado muito grande”, cometido pelo primeiro homem que esteve no mundo, Adão, por querer possuir “maior ciência. E por isto perdeu a ciência que tinha.”³⁵ Em outra altura, acrescenta Vicente Ferrer que erro é culpa e pecado, pois erro quer dizer falsa opinião sobre a fé católica.” Por isso, segundo ele, “quando a pessoa está em erro da fé católica, está em erro de falsa opinião.”³⁶ Com vistas à salvação daquelas pessoas que o assistiam, a pregação do dominicano serviria tanto para retirar essa “palha” dos olhos dos ignorantes quanto para corrigir pessoas conscientes do seu erro e avessas à prática da virtude. Esses trechos evidenciam, portanto, o esforço do ciclo de sermões sobre o Anticristo de combater o mal a partir da correção de uma crise que assolava homens e mulheres. O combate à ignorância estava, portanto, longe de se associar à iniciação à escrita, pois se tratava de um processo de naturalização de valores e mudança de comportamentos cotidianos (SOTO RÁBANOS, 1995: 44).

Voltando ao primeiro sermão do ciclo sobre o Anticristo, os mestres em teologia também foram contemplados por Vicente Ferrer. Como explica o dominicano, embora os letrados não fossem fígados pelas riquezas mundanas como as pessoas vãs, ou enganados por falsos milagres da mesma forma como os simples, eles sofreriam com os encantamentos

³⁵ E por esto sepades, buena gent, que muy grand diferencia ha entre ygnorancia e error, porque la ignorancia es así como una paja que está en el ojo de la persona e non vee fasta que ge la sacan. Ignorancia es non saber hasta que ge lo hacen entender. Error es peccado muy grande, pesado como viga raygada (...) que fue el primero omne que fue en el mundo quando quiso aver mayor sciencia e non convenia. E por esto perdió la sciencia que avia (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 547).

³⁶ Mas error es culpa e peccado, ca error quiere dezir falsa opinión de la fe cathólica. Quando está la persona en error de la fe cathólica, está en error de la falsa opinión (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 548).

dos discípulos do Anticristo. Dirão os representantes dessa figura demoníaca aos mestres em teologia: “– Venhais aqui. Pois, não quizerdes crer por riquezas nem por milagres, vamos à disputa.” Nesse momento, o religioso afirma que os ministros do Anticristo “farão dois tronos em que estejam de uma parte os mestres em teologia e, de outra parte,” eles próprios. Na opinião de Vicente Ferrer, estes servos do Anticristo “começarão a falar por maneira de encantadores e dirão muitas sutilezas com autoridade falsa.” Dado o encantamento, os mestres em teologia não conseguirão responder e os cristãos que acompanham a disputa passarão a acreditar no potencial dessas criaturas.³⁷ Em decorrência da derrota dos letrados cristãos, os fiéis teriam de estar preparados para não se deixarem convencer por qualquer tipo de argumento. É por isso que o mendicante apregoa: “Agora, queredes bom conselho? Ainda que os mestres calem, vós estiverdes firmes na fé católica, não queredes por vossa fé em argumentos (...)” Caso interrogados sobre a Trindade, teriam de responder: “[...] Creio [em Deus], no que meu Senhor Jesus Cristo disse sobre Ele [Deus] e os Apóstolos sobre Ele pregaram.”³⁸ Nessa passagem, o dominicano retoma outra vez a importância da profissão da fé, não apenas como súplica por intervenção divina, mas também como gesto de confiança em Deus, isto é, significaria uma prova de amor voluntário e sincero. Complementando seu raciocínio, explana:

³⁷ "Venid acá. Pues non queredes creer por riquezas nin por miraglos, vayamos a la disputaçión." E farán dos tronos en que estén de una parte los maestros en theología e de la outra parte los ministros del Antichristo. E los siervos del Antichristo començarán a fablar por manera de encantadores e dirán muchas sotilezas con actoridat falsa e farán muy muchos argumentos. E desde que ayán dicho los del Antichristo, querrán fablar los maestros e non podrán, e dirán: - "Me, me." E dirán entonce los del Antichristo a los maestros e letrados: - ¿Quéñ fazedes que non respondedes?" E ellos non podrán responder e estarán assí como mudos, que non podrán fablar. (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 542).

³⁸ Agora ¿queredes buen consejo? Que aunque los maestros callen, que vós estedes firmes en la fe cathólica; non querades poner vuestra fe en argumentos nin en razón alguna, assí como si te fuesse fecha cuestión cómo que Padre e Fijo e Spíritu Santo non es sinon un Dios, tú dirás: - "Yo lo creo; que mi Señor Ihesú Christo lo ha dicho e los apóstoles lo han predicado." E, así, dirás: - "Non tengo yo mi fe en argumentos, ca yo lo creo, pues mi Señor lo dizo, pues Él non puede mentir nin ser engañado nin engañar. E, assí, dirás, yd en ora mala con vuestros argumentos. (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 543).

E, por isto, boa gente, as razões para fundar nossa crença são boas, mas neste caso não; por isso, crede na santa fé católica em obediência; e ainda que faça seus argumentos [os do Anticristo], vós direis: “Haverá dito. Eu não creio por argumentos, senão na santa fé de Jesus [...]” E diz a Escritura na autoridade: *“Fydes vestra non sit in sapientia hominum, sed in vertytate Dei et in humilytate, etc.”* Diz: “a vossa fé não seja fundada em sabedoria de homens, mas em verdade e humildade,”

A arma contra o Anticristo não estaria, segundo Vicente Ferrer, no uso do debate teológico ou no ensino sistemático de autoridades do pensamento cristão. Desse modo, a estratégia do dominicano consistiria em sensibilizar os fiéis de Toledo para que fossem obedientes a Deus por meio da crença na Santa Trindade. O fato de letrados e mestres em teologia ficarem mudos no debate travado com os representantes do Anticristo servia para reforçar o argumento de que apenas a confissão sincera de seus pecados salvaria os fiéis no Juízo Final e os prepararia para suportar as tentações demoníacas na véspera do fim dos tempos. Em seu conjunto de sermões sobre o Anticristo, Vicente Ferrer articula confissão da fé e renúncia aos prazeres do mundo. Contudo, mesmo aqueles vistos como “perfeitos e celestiais” seriam tentados e provariam seu amor resistindo ao tormento e aos castigos físicos aplicados antes do Juízo Final. Segundo o religioso, os tormentos seriam maiores que os dos mártires, pois o sofrimento destes não se compararia com aqueles impostos pelo Anticristo.³⁹ Um dos exemplos descritos pelo dominicano é o das mulheres que verão seus filhos capturados e ameaçados pelos mensageiros do Anticristo. Nesse momento, elas serão questionadas: “– Quem vive? Se dizem: – ‘Este Senhor [Anticristo],’ recebem riquezas, contudo, se a resposta for “Jesus vive, aos olhos das mães”, os filhos são esquarterados.

³⁹ ¿E qué tormentos? Pensad que serán mayores que los de los mártires que resçibieron, ca non serán ninguna cosa en comparación de los que dará el Antichristo (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 544).

As mães se salvarão e as crianças se tornarão mártires.⁴⁰ Esse exemplo ajudava os ouvintes do sermão a entenderem que os cristãos, mesmo os mais virtuosos, teriam de se sacrificar diante dos ministros do Anticristo como forma de manifestar suas crenças e reconhecer a soberania de Deus.

Ao dissertar sobre a tentação que quatro grupos sofreriam – as pessoas vãs, os simples, os mestres em teologia e os mais virtuosos – Vicente Ferrer procura deixar claro que ninguém estaria isento de provar a sua fé, confessando o seu amor a Deus. Como ficou evidente em diferentes passagens do primeiro sermão pregado em Toledo sobre o Anticristo, a principal estratégia que os fiéis possuíam se tratava do uso do Credo como ferramenta de contrição, apelo e adoração. Além disso, na perspectiva do dominicano, a principal crise que afligia a sociedade cristã do século XV era de valores, ocasionada pela falta de conhecimento dos fiéis em professar a fé católica. Mais precisamente, em sua leitura escatológica, essa crise teria como consequência uma batalha de princípios em que a moral cristã seria a única luz capaz de direcionar os olhos dos pecadores para a salvação.

Em seu percurso por Toledo, Vicente Ferrer explicou que a vinda do Anticristo se dava em razão do excesso de pecados de homens e mulheres. A crise experimentada na sociedade do século XV era, portanto, o principal argumento apresentado pelo dominicano como causa do processo de aceleração do fim dos tempos.

Causa da vinda do Anticristo

É no segundo sermão sobre o tema do Anticristo que Vicente Ferrer apresenta um resumo de sete pecados, descritos como traições realizadas

⁴⁰ E, otrosí, serán algunas mugieres que podrían sufrir sus tormentos e ternán fijos pequeños e tomarán a los niños por las piernas e ternán una espada en la mano e dyrán: - “¿Quién biva?” Si dize -“Este señor”, darle han muchas riquezas; e si dize: - “Ihesús biva”, a su ojo de las madres desquartizarán a los niños, mas tú serás salvo e el niño será mártir (CÁTEDRA GARCÍAb, 1994: 544).

contra Deus.⁴¹ O sermão mapeia, desse modo, um conjunto de pecados que são analisados de maneira breve, de modo a fixar lições bastante pontuais acerca dos males vistos como inerentes a cada uma das ações ali denunciadas. A primeira traição de um fiel listada na prédica se trata da busca por conselhos de adivinhos, como a pessoa que perde uma joia ou possui um bem furtado; ou o labrador na procura de sinais para encontrar sua besta perdida no monte ou a mulher para conseguir engravidar. Em todos esses casos, os cristãos traem Cristo por procurarem o conforto na palavra do adivinho, inimigo de Deus.⁴²

Nessa passagem e em outras do mesmo sermão, o mendicante ecoa lições que já vinham sendo apresentadas no âmbito de sínodos e concílios, porém não deixa de construir uma rede de argumentos com características próprias ao revestir sua obra de um tom escatológico. Eram comuns prescrições como esta do bispo de Cuenca, Juan Cabeza de Vaca (1396-1403): “Outra constituição é [no título] *De Sortilegiis*, que começa *Cum sortilegorum*, em que diz e defende⁴³ que ninguém vá a encantadores, sortilégios, feiticeiros e adivinhos para demandar conselhos sobre seus feitos.” Segundo o prelado, quem menosprezasse essa regra deveria ser excomungado.⁴⁴ Presente no sínodo de 1399, tal orientação – recompilada

⁴¹ Mas agora veamos si estas siete trayçiones si las fazemos nosotros. Yo digo que sí, mas algunos se maravillarán por la su ignorancia. E por esto dize el thema: "*Frater, signe eiciam festucam, etc*". Diz: "Dêxame, hermano, que yo te sacaré la paja del ojo". (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 550).

⁴² Si algunas joyas avemos perdido, vía a tomar consejo con el enemigo, que es el diablo, e con adevinos e con adevinas. ¡O, traidor! ¿Non te mienbras el pleito omenage que feziste a nuestro Señor Ihesú Christo a la puerta de la igeia? E quando te han furtado alguna cosa, ¿por qué vas al sortero contra el juramento e omenage que feziste? E tú, omne labrador, quando tu bestia queda en el monte ¿a quién vas a encantar tu bestia? Al diablo. E vosotras, mis fijas, quando non podedes aver fijos de vuestro matrimonio ¿adónde ydes? Al adevino o adevina o escantador. ¡O, traidoras personas! ¿Por qué ydes a los enemigos de nuestro Señor Ihesú Christo? Ve a Ihesú Christo a demándale lo que has mester (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 551).

⁴³ O verbo “defender” foi utilizado no sentido de “proibir”. “Prohibir”. “Defender”. In: (CEJADOR Y FRAUCA, 1990: 127).

⁴⁴ Outra constitucion es [en el titulo] De sortilegiis, que comiença “Cum sortilegorum,” en que dize e defiende que ninguno non vaya a encantadores, sortilegos, fechizeros, adevinos a demandar consejo sobre seus fechos. En otra manera, anssi, ellos commo los que fueren a demandar los consejos por si o por otros, que sean descomulgados (GARCÍA Y GARCIA, 2011: 91).

do Concílio de Valladolid de 1322, celebrado pelo legado Guillaume Pierre Godin (1260-1336) era para ser divulgada nos domingos e festas para que os fiéis aprendessem a evitar o pecado mortal, bem como os ricos desses deslizes para a saúde dos corpos e das almas.⁴⁵ Concebendo, assim como Juan Cabeza de Vaca, a procura por magias e adivinhos como um pecado a ser combatido, Vicente Ferrer ainda atribui a esse erro uma das causas que teria provocado a vinda do Anticristo.

Na lista do dominicano, a segunda grande traição dos fiéis era o pecado da blasfêmia. Para introduzir o assunto no sermão, apregoa: “A segunda traição que nós fazemos; digo que com lanças, bestas e facas o ferimos [a Cristo]. Mas dirá alguém: - ‘E como com bestas?’ E ainda está a palha no olho da ignorância. Mas, irmão, espera um pouco e deixa-me falar e eu a tirarei [...]”⁴⁶ Em sua incursão moralizadora, os lábios são vistos metaforicamente como bestas, instrumento bélico, cujas flechas são as palavras disparadas contra Cristo.⁴⁷ Essa parte do sermão serve para Vicente Ferrer ensinar os fiéis a serem vigilantes sobre suas palavras a fim de evitar a blasfêmia.⁴⁸ Em outros momentos de sua estadia em Castela, a blasfêmia também foi alvo de críticas por parte de Vicente Ferrer, como no terceiro sermão da *reportatio* da RAE, em que cataloga nove tipos de vidas más e a nona da lista é a “*blasfemia in Deum*”; isto é, tomar aborrecimento contra

⁴⁵ A respeito das normas promulgadas pelo referido legado papal, conferir: Concilio de Valladolid (1322) In: TEJADA y RAMIRO: Juan (ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española*. Parte II. Tomo III. Madrid: Impresiones del Ministerio de Comercio, Instrucción y Obras públicas, 1851, p. 481.

⁴⁶ La segunda traição que nós fazemos digo que con lanças e ballestas e cochillos lo ferimos. Mas dirá alguno: - “¿E cómo con ballestas?” E aún está la paja en el ojo de la ignorancia. Mas, hermano, espera un poco e déxame hablar e yo te la sacaré e te lo declararé (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 552).

⁴⁷ Buena gente, parad mientes. Bien sabedes que lengua de persona es espada que taja de anbas partes. O, qué espada quando dize: “¡Para el cuerpo de tal!” o “¡Para la cabeça de tal!”. (...) Aúñ los jodíos quando lo crucificaron a Ihesú Christo non lo cortaron por medio nin por otras partes, mas posieronle en la cruz e metieronle los clavos. E nosotros cortámosle todo con las espadas de la lengua. E tirámosle esso mismo viratones con la ballesta. ¿Quál es aquesta ballesta? Digo que los beços de toda persona, ca la los beços son ballesta de dos maderos e la lengua es la curueña e las palabras es el viratón quando renegamos de Dios o quando blasfemamos (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 552).

⁴⁸ A respeito da blasfêmia, ver: CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana Vecchio. *Les péchés de la langue*. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale. Paris: Cerf, 1991, p.173-180

Deus, blasfemar D'Ele [...].⁴⁹ Nesse sermão pregado em Ayllón em setembro de 1411, fica mais evidente o compromisso desse religioso de operar uma mudança nos costumes cotidianos dos castelhanos, na medida em que diagnosticava os principais males cometidos pelos cristãos daquela época. A lição consistia em orientar, desse modo, os fiéis a sempre repensarem o uso de suas palavras para não menosprezarem Deus, renegando-o como se não fosse o seu Criador.

Já a terceira traição cometida dizia respeito à falta de compromisso dos fiéis em darem sua renda a Deus, sendo ela dividida em dois tipos: a terrena, constituída de bens, e a de tempo. Argumenta Vicente Ferrer:

Bem sabeis que todo o tempo corre por sete dias e houveste dado em renda os seis dias e tomou para si um [deles]. Este é o domingo; pois segunda, terça-feira e todos os outros seis dias nossos são, e o domingo é nosso e de Nosso Senhor. E este devemos folgar, ouvindo a missa completa. Então se paga a renda.⁵⁰

Diferentes guias moralizantes do período visaram implementar uma rotina hebdomadária em que o domingo se destinava ao repouso e à oração. Na opinião de Vicente Ferrer, muitos fiéis prefeririam doar sua renda, o seu tempo, aos demônios, que possuíam sete capitães. O primeiro deles era Leviatã, capitão da soberba, e as mulheres se entregavam a ele ao se enfeitarem para ir à igreja, deixando a entender que se preocupavam mais com o corpo do que com a alma.⁵¹ O segundo capitão se trata de

⁴⁹ La novena manera de mala vida es *blasfemia in Deum*; esto es, tomar aborrimiento contra Dios e blasfemar d'Él, así como quando los omes han perdido alguna cosa, que dicen: "-";Pese a tal!"; e escupen contra el cielo e rreniegan de Dios e de sus santos. Mayor pecado es éste que otro ninguno que se pudiesse fazer (CÁTEDRA GARCÍAAd, 1994: 296).

⁵⁰ Ca bien sabedes que todo el tienpo corre por siete días e havos dado en rreta los seys días e ha tomado para sí el uno. Éste es el domingo; quel lunes e el martes e todos os otros seys días nuestros son, e el domingo es de nuestro Señor. E éste devemos folgar, oyendo la missa complida. Estonçes se paga la renta (CÁTEDRA GARCÍAAd, 1994: 553).

⁵¹ (...) el primero es Leviatán, e éste es capitán de la soberbia, e a éste le dan las mugieres la rrenta quando son afeitadas, e van a la igleia quando alçan a Dios, e dicen que van al tienpo que se dize el evangelio (CÁTEDRA GARCÍAAd, 1994: 553-554).

Mamon, ligado à avareza, ataçando as pessoas a se dedicarem ao comércio no domingo.⁵² Dando sequência, afirma que “o terceiro capitão chamam [de] Asmodeus.” Provocador da luxúria, este ganha terreno graças aos lavradores que “toda a semana estão laborando e fazendo seus labores por não estarem ociosos, e o domingo folgam”, estando no bordel.⁵³ O quarto capitão chamam [de] Belzebu”, considerado a porta para a inveja. É por isso que Vicente Ferrer assevera: “os homens no dia de domingo estão na praça, fazendo escárnios [...]. Se alguém passa bem vestido, dizem: – “oh, que roupa leva aquele!”⁵⁴ Quanto ao quinto “capitão chamam [de] Belfegor”, responsável por estimular o pecado da gula em tavernas.⁵⁵ O sexto capitão é o Baalberith, ataçador da ira. Explica o dominicano que alguns homens e mulheres não criam confusões durante a semana, mas se deixam conduzir pela ira no domingo por já estarem embriagados.⁵⁶ Por último, menciona Astaroth, que traz a preguiça e a ociosidade.⁵⁷ Em linhas gerais, Vicente Ferrer procura associar cada demônio a um pecado, evidenciando a ação demoníaca na Terra e denunciando a raiz dos principais males que serão julgados no fim do mundo.

Na sequência da prédica, logo após explicar como os fiéis empregam mal o seu tempo, o religioso comenta sobre o segundo tipo de renda que

⁵² El segundo capitán dicen Mamona. E éste tienta de avariçia; que da temptación que el día del domingo merquen e vendan e fagan almoneda e contratos los notarios (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 554).

⁵³ El terçero capitán llaman Asmodeus. Éste tienta de luxuria; que los labradores toda la semana están labrando e fazendo sus labores por non estar ociosos, e el domingo que fuelgan están en el burdel, e dicen: -"Señor, non averás renta, que a tus enemigos la damos." (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 554).

⁵⁴ El quarto capitán llaman Belzebut. Éste tienta de inbidia; que los omes el día del domingo están en la plaça fazendo escarnios e aviendo invidias. Ca si alguno pasa bien vestido, dicen: -"¡O, qué rropa lieva aquél! Pues aquéllas [a] alguno las ha ganado." (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 554).

⁵⁵ El quinto capitán llaman Beelfegor. Éste tienta de gula, ca toda la semana come simplemente, e el domingo tragonean en las tavernas e enbriáganse bien, como se tomassen talegas toda la semana (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 554).

⁵⁶ El sexto capitán llaman Baherebit, que tienta de yra. Ca ay hombres e mugieres que todo el día entre semana nunca han rebuleta nin roído, e el domingo, desque están embriagos, están yrosos e reñen unos con otros (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 554).

⁵⁷ El séptimo llaman Astarot, que tienta de pereza e faze que estén ociosos. Ca son muchos omes e mugieres que dicen que non yrán a missa, porque alguno de sus escuderos non están ay (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 554).

deveria ser entregue a Deus, as dízimas e primícias. Ele afirma que: (...) “da terra digo que Deus quer renda, assim como as dízimas e primícias, pois sabeis que antigamente se acostumava fazer assim.” Segundo ele, era o costume entregar um décimo da melhor parte dos bens, alimento e animais para Deus, que retribuía aos homens.⁵⁸ O dominicano acusa os fiéis de seu tempo de não se comprometerem com o pagamento da décima parte de sua arrecadação, alegando que os bens serviriam aos clérigos. Contudo, ele recorda que os fiéis não poderiam se esquecer do fato de que “os clérigos são servidores de Deus”; por isso, ao darem a eles, estariam entregando às próprias mãos desse Senhor.⁵⁹ Dadas essas acusações, o sermão deixa claro, portanto, que o motivo da vinda do Anticristo também se explicava pela falta de empenho de homens e mulheres em doarem parte de suas riquezas para a manutenção da Igreja.

Se Vicente Ferrer foi breve ao comentar as três primeiras traições de sua lista – procurar adivinhos, praticar a blasfêmia e não compartilhar sua renda –, e tornou-se mais conciso quanto aos tópicos seguintes. A quarta traição dizia respeito ao ato de não respeitar a excomunhão aplicada pela Igreja, já que certos fiéis não se importavam em comungar estando excomungados. Embora o religioso não desdobre o tópico da excomunhão, como fez em relação ao da renda, essa parte também corrobora para ele acusar cristãos de não respeitarem as decisões tomadas por seus prelados diocesanos, indo à missa comungar mesmo depois de terem sido

⁵⁸ Otróssi, de la tierra digo que Dios quiere renta, así como las décimas e primicias; que sabed que antiguamente se solía fazer así. (...) E ansí de los corderos e cabras e del vino e de las otras cosas. E por esto en aquel tiempo dava Dios tanta de bienandanza de pan e de vino e não avía langosta, e agora vien piedras e niebla (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 555).

⁵⁹ E dezides vosotros: - "A Dios la damos." Yo digo que non, porque non dades sinon lo peor que tenedes, e dezides: -"¿Avía yo de dar aquesto, que es bueno, al clérigo?" Esto quando lo dades a los clérigos, que son servidores de Dios, a Dios lo dades. E di, quando das al rrey la renta, non la das a él, mas a los servidores, pero por esso al rrey se da (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 555).

excomungados.⁶⁰ A desculpa dada por eles também inflamava esse quadro, pois diziam que, mesmo nesse estado, não eram reprimidos ao entrarem na igreja, por falta de controle. A crítica mira, desse modo, o excesso de indisciplina dessa gente, bem como a falta de conhecimento dos riscos causados à alma por não sentirem medo da excomunhão.

A quinta traição também se trata de um ato de desobediência. Encerrado o tema da excomunhão, Vicente Ferrer denuncia: “Muitos são [os] que não cuidam ser casados e têm mulheres e têm mancebas, assim como são [o] homem ou [a] mulher que são parentes até o quarto grau.”⁶¹ Numa época em que se consolidava um processo de condenação do contrato de barregania como pecado mortal e de regulação do matrimônio cristão na Coroa de Castela,⁶² prédicas como essa reforçam a obrigação do fiel em respeitar os sacramentos da Igreja, a ponto de não menosprezar a monogamia e o casamento entre parentes. Quanto às obras pastorais em castelhano, o tema do casamento, que ocupa o quinto item da lista de Vicente Ferrer, foi recorrente em guias destinados aos confessores, como no *Libro de los confesiones* (1316) de Martín Pérez que reservou a terceira parte para dissertar sobre os sacramentos, com ênfase no matrimônio.⁶³ Sintetizando uma crítica direcionada aos homens envolvidos com mancebas e parentes, crítica que também se destaca em outras produções moralizantes, o dominicano procura sensibilizá-los para que se

⁶⁰ Quando la Ygleia vos da sentençia de escomunió, que la menospreçiaades, dizendo: -"Tan bien me sabe el pan quando está descomulgado como quando non; e tanto me da estar assí como assí" (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 556).

⁶¹ Mas muchos son que non cuidan ser casados e tienen mugieres e tienen mancebas, assí como sson hombre o mugier que sean parientes dentro en el quarto grado (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 556).

⁶² A historiadora Adeline Rucquoi explica que a barregã tinha de ser uma mulher livre. Embora fosse condenada pelas *Siete Partidas* de Afonso X, ela possuía um estatuto superior ao da concubina, tendo certos direitos garantidos, como o fato de seus filhos poderem herdar bens (RUCQUOI, 2008: 52-53).

⁶³ Consultar a edição crítica do manuscrito espanhol: PÉREZ, Martín. *Libro de las confesiones*. Una radiografía de la sociedad medieval española (ed. crítica, introducción y notas: A. García y García, B. Alonso Rodríguez, F. Cantelar Rodríguez), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

importassem com a vinda do Anticristo e, conseqüentemente, refletissem sobre as regras desse sacramento.

Terminada a crítica aos casais não obedientes a esses pilares morais do matrimônio, o mendicante passa à terceira traição: a divisão da Igreja em dois papados.⁶⁴ Nessa parte da prédica, considera Vicente Ferrer: “[...] já está partido no meio, porque temos dois papas. Deus queira que não sejam partidos por três e por quatro lugares! [...] Agora vão uns reis contra outros; irmãos contra irmãos; pais contra filhos e filhos contra pais [...]”.⁶⁵ Nesse sentido, a situação em que a Igreja se encontrava era outra explicação para a vinda do Anticristo e o surgimento de novos tormentos no mundo na véspera do Juízo Final.

Comentado as conseqüências do Cisma, o religioso encerra com a última traição que consistia nos equívocos relacionados à celebração do batismo. A última denúncia do religioso refere-se aos casos em que clérigos não sabem batizar as crianças e aos pais que não obedecem ao rito ordenado pela Igreja, evidenciado a ignorância como uma das principais causas para a crise instalada na sociedade daqueles tempos. Por isso, o papel assumido por Vicente Ferrer era o de instruir os seus ouvintes, utilizando o terror da vinda do Anticristo como elemento de persuasão. No caso do batismo, o esperado era que clérigos comessem a batizar as crianças da maneira correta e as mães soubessem da importância de levá-las para a igreja, e não as benzerem na cama logo que nasciam. O resultado esperado pelo dominicano com esse conselho era que esse sacramento se tornasse o primeiro passo para a iniciação na fé.

⁶⁴ De 1318 a 1417, a Igreja era conduzida por dois papas, um em Roma e outro em Avinhão. Para um panorama geral do assunto, ver: SÁNCHEZ HERRERO, 2005: 471-473.

⁶⁵ Mas ya es partido por medio, porque tenemos dos papas. ¡Dios quiera que non sean partidos por tres e por quatro lugares! Ca ya non tan solamente es partido por una parte, mas es ya todo partido. E agora van unos reys contra otros, hermanos contra hermanos, padres contra hijos e fijos contra padres, ca todo es partido el Fijo herd[e]dero del reyno de Dios (CÁTEDRA GARCÍA, 1994: 557).

No total, foram sete traições mapeadas por Vicente Ferrer como responsáveis pela chegada do Anticristo e a instauração de um período de tentações mais constantes na vida dos leigos. Comparando esses sermões com a obra *o Libro del Anticristo*, de Martín Martínez de Ampién, destacam-se algumas diferenças, já que enquanto as prédicas de Vicente Ferrer possuíam um caráter de orientação catequética, com o propósito de ensinar um conjunto de comportamentos, esse impresso visava, sobretudo, narrar a história dessa personagem. De qualquer maneira, foi graças ao protagonismo alcançado pela obra do dominicano que a temática sobre o fim do mundo e sobre o Anticristo ganhou espaço no cenário das produções em vernáculo na Península Ibérica nos séculos XV e XVI.

O nome de Vicente Ferrer configurou-se como autoridade em assuntos relacionados à vinda do Anticristo como sinal do fim do mundo. Além disso, a *reportatio* dos sermões desse religioso expõe um quadro de impressões a respeito de uma crise de valores que se acreditava existir nas sociedades urbanas e campesinas do século XV. Visando persuadir os castelhanos a se tornarem mais responsáveis por suas ações e contornar esse estado de instabilidade, ele catalogou uma série de pecados que bispos e outras autoridades já vinham denunciando em suas obras. Aos olhos do valenciano, o remédio era combater a ignorância de homens e mulheres, fazendo-os conscientes dessa gama de deslizes e ensinando-os a naturalizar uma disciplina de vida apropriada para corrigir todos os excessos listados nas prédicas.

Referências

- BALOUP, Daniel. L'enseignement et les pratiques du salut. In: BALOUP, Daniel. *L'enseignement et les pratiques du salut. L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe-XVe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2003

BASCHET, Jérôme. *Corpos e almas. Uma história da pessoa na Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019.

CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana Vecchio. *Les péchés de la langue*. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale. Paris: Cerf, 1991

CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M. (a). *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412) – estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 7-273.

_____ (b). Sermón del avènement del Antecristo e de las otras cosas que deben venir en la fin del mundo. In: *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412) – estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 535-545.

_____ (c). Sermón Segundo del Antecristo. In: *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412) – estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 547-559.

_____ (d). [Sermón III]. In: *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412) – estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León/Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 285-297.

CEJADOR Y FRAUCA, D. Julio. *Vocabulario medieval castellano*. Madrid: Visor Libros, D.L. 1990.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Ed. USP, 2006.

Concilio de Valladolid (1322) In: TEJADA y RAMIRO: Juan (ed.). *Coleccion de cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española*. Parte II. Tomo III. Madrid: Impresiones del Ministerio de Comercio, Instrucción y Obras públicas, 1851, p. 478-504.

DAILEADER, Philip. *San Vicente Ferrer. Su mundo y su vida*. Valencia. Tradução de Vicent Baydal Sala: Publicacions de la Universitat de València, 2019, Kindle.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Gijón: Ediciones Trea, S.L., 2011.

GILBERT, Françoise. Introducción In: MARTÍNEZ DE AMPIÉS, Martín. *Libro del Anticristo. Declaración del sermón de San Vicente (1496)*. Ed. de Françoise Gilbert. Pamplona: EUNSA, 1999, p. 9-59.

GUADALAJARA MEDINA, José. La venida del Anticristo: terror y moralidad en la Edad Media Hispánica. *Culturas Populares. Revista Electrónica*, n. 4, 2007.

_____. La edad del Anticristo y el año del fin del mundo, según fray Vicente Ferrer. In: SOTO RÁBANOS, J. M. (coord.). *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*. V. 1. Madrid: Editorial CSIC, 1998.

_____. *Las profecías del anticristo en la edad media*. Barcelona: Gredos, 1996.

LACARRA DUCAY, María Jesús. El ciclo de imágenes del *Libro del Anticristo* [Zaragoza: Pablo Hurus, 1496]. *Revista de Poética Medieval*. n.30, 2016.

Libro Sinodal de Gonzalo de Alba de 1410 In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum - IV: Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*. Madrid: BAC - Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 176-293.

MARTÍNEZ DE AMPIÉS, Martín. *Libro del Anticristo. Declaración del sermón de San Vicente (1496)*. Ed. de Françoise Gilbert. Pamplona: EUNSA, 1999.

_____. *Libro del Anticristo*. Ed. de Pablo Hurus. Zaragoza, 1496. Biblioteca Pública de Nova York.

MOHEDANO HERNÁNDEZ, José María (ed.). *El Especulo de los Legos*. Texto inédito del siglo XV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas/ Instituto Miguel de Cervantes, 1951.

PÉREZ, Martín. *Libro de las confesiones*. Una radiografía de la sociedad medieval española (ed. crítica, introducción y notas: A. García y García, B. Alonso Rodríguez, F. Cantelar Rodríguez), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

RUCQUOI, Adeline. *Aimer dans l'Espagne médiévale. Plaisirs licites et illicites*. Paris: Les Belles-Lettres, 2008.

SÁNCHEZ HERRERO, José. *Historia de la Iglesia*. II: Edad Media. (Colección *Sapientia Fidei*. Série de Manuais de Teologia, 30). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaio de antropologia medieval*. São Paulo: Editora Vozes, 2018.

Sínodos de Juan Cabeza de Vaca, 7-8 abril 1399 In: GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.). *Synodicon Hispanum – X*: Cuenca y Toledo. Madrid: BAC - Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, p. 39-99.

SOTO RÁBANOS, J. M. Pedagogía medieval hispana: transmisión de saberes en el bajo clero. *Revista española de filosofía medieval*. n. 2, 1995.

TORO PASCUA, Maria Isabel. Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. n. 6, 1999.

_____. Las versiones castellanas del sermón *ecce positus est hic in ruinam*, atribuido a San Vicente Ferrer In: *Actas del VI Congreso internacional de la asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995). Edición a cargo de José Manuel Lucía Megías. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones, Universidad de Alcalá, 1997, Tomo II.

Capítulo VII

Reflexões sobre a vida na hora da morte: a dança macabra dos Santos Inocentes

Juliana Schmitt¹

O impacto das crises dos séculos XIV e XV repercute nas danças macabras, obras iconográficas e textuais que enfatizam a universalidade da morte e caracterizam-se, entre outros aspectos, por seu variado elenco de personagens. Intercalando cadáveres em decomposição com tipos diversos da sociabilidade medieval, seu conteúdo sugere o modo de vida dessas figuras e a maneira como percebiam o fim iminente, oferecendo elementos para uma reflexão acerca do viver e do morrer em diversos estratos sociais na Baixa Idade Média. Esse artigo indica possibilidades para essa análise, apoiando-se em uma aproximação com a obra que deu origem às danças macabras: o afresco pintado no cemitério dos Santos Inocentes, em Paris, entre 1424 e 1425.

Introdução

“Há momentos históricos ao longo dos quais se exacerba o sentimento ou simplesmente o medo da morte”, afirma Michel Vovelle, “de tempos em tempos, uma onda brutal se dilata. É [por exemplo] o surgimento do macabro no declínio da Idade Média depois da peste negra (...)” (1996, p. 14-17). O macabro medieval, isto é, o conjunto das manifestações imagéticas e textuais que enfatizam os aspectos físicos do corpo morto e seus processos de decomposição *post-mortem*, é

¹ Historiadora com pós-doutorado em Artes, Cultura e Linguagens pela UFJF.

considerado resultante das crises dos séculos XIV e XV. Elas deram origem às danças macabras, o gênero literário e iconográfico que coloca vivos e mortos intercalados e em fila, e trata da universalidade, da inevitabilidade e da imprevisibilidade da morte.

Na França, mais especificamente, o período é marcado por uma contundente baixa demográfica causada pela guerra dos Cem Anos e pela guerra civil, os surtos de Peste Negra e outras enfermidades, e a fome.² É nesse contexto que surgem as danças macabras, ainda que o cadinho cultural que as tenham forjado seja anterior. Sua genealogia remonta aos textos e às imagens que tratam da morte pelo viés da podridão do corpo e sua susceptibilidade à corrupção. Fazem parte dessa lista *Os versos da morte*, de Hélinand de Froidmont, os versos do *Vado mori*, o *De contemptu mundi*, de Inocência III, o tema do *Encontro dos três vivos com os três mortos*, os *Ofícios dos Mortos dos Livros de Horas* e os *Ars Moriendi*, entre outros. Tivemos a oportunidade de explorar detalhadamente essas influências e o florescer das danças macabras em outra publicação.³

No âmbito deste artigo, o dado a ser destacado é que as condições de sobrevivência na capital francesa na primeira metade do século XV deram à luz o primeiro exemplar das danças macabras: um afresco contendo o elenco da dança e um poema, pintado no cemitério dos Santos Inocentes, no coração de Paris, entre 1424 e 1425. Ele é mencionado em documentos importantes, que registram sua existência à época, como o *Journal d'un*

² Segundo Boris Bove, os anos 1420 foram os mais tenebrosos de toda a Guerra dos Cem Anos, que resultara na Guerra Civil entre Armagnacs e Borguinhões, de 1408 a 1435. A marca coincidia com a queda demográfica acentuada entre 1420 e 1440 em todas as regiões do reino, causadas pelas ondas diversas da Peste Negra desde sua entrada em 1347, que dizimou de 35% a 60% da população. Acompanhavam-na surtos de febre, gripe, varíola, além de três fomes entre 1405 e 1449. “*La situation politique, économique et sanitaire déplorable de la première moitié du XVe siècle favorise le développement de maladies qui surimposent leur létalité à celle de la peste bubonique. (...) le bouillonnement microbien résulte moins du développement accidentel d'une pathologie nouvelle que de l'affaiblissement physique d'une population épuisée par la sous-production agricole, l'impôt, les pillages et la guerre civile.*” (BOVE, 2009, p. 264-306)

³ Ver em SCHMITT, Juliana. *O imaginário macabro: Idade Média – Romantismo*. São Paulo: Alameda, 2017.

*bourgeois de Paris*⁴, o *Description de la ville de Paris au XVe siècle* de Guillebert de Metz,⁵ na versão em inglês da obra, feita por John Lydgate⁶ e o manuscrito *Recueil d'épitaphes, formé par Pierre Clairambault*.⁷

O cemitério dos Santos Inocentes ficava em uma região central e movimentada da capital francesa, ao lado do mercado Les Halles, “uma das partes mais frequentadas de Paris”, segundo Vaillant (1975, p. 83). Ocupava um terreno retangular de cerca de 100 por 60 metros, cujo perímetro era delimitado por galerias contendo, na parte de cima, os *charniers*, os ossários, onde eram depositadas as ossadas exumadas. O quadrilátero localizava-se entre a Rue de la Feronnerie, a Rue de la Lingerie, a Rue aux Fers e a Rue Saint Denis, onde ficava a Igreja dos Inocentes, da qual o campo-santo era contíguo. Era o maior cemitério na época, atendendo não apenas aos mortos da paróquia da Igreja dos Inocentes, mas também do Hôtel-Dieu e de cerca de 20 outras igrejas que não possuíam cemitério (MÂLE, 1961, p. 139).

É preciso ter em mente o momento particular em que vivia Paris, ocupada pelos ingleses há quatro anos (desde o Tratado de Troyes, assinado em 21 de maio de 1420), com apoio dos Borguinhões, em conflito contra os Armagnacs. Como se a tensão política não bastasse, a cidade ainda lidava com as consequências dos contínuos surtos de Peste (só naqueles anos, ocorreram entre 1416 e 1418, esse “especialmente ruim”, segundo Joseph Byrne [2012, p. 259], e outro em 1421) e da fome de 1417.

⁴ *Journal d'un bourgeois de Paris, 1405-1449*. Publié d'après les manuscrits de Rome et de Paris par Alexandre Tuetey. Paris: H. Champion, 1881. Disponível no Project Gutenberg, em: http://www.gutenberg.org/files/54182/54182-h/54182-h.htm#Page_203.

⁵ METZ, Guillebert de. *Description de la ville de Paris au XVe siècle*. Publiée pour la première fois d'après le manuscrit unique, par M. le Roux de Lincy. Paris: Auguste Aubry Libraire, 1855.

⁶ A tradução do poema é encontrada em manuscritos diversos, como no Trinity College Cambridge MS R.3.21, no MS Ellesmere 26/A.13 da Huntingdon Library, ou no BL MS Landsowne 699, entre outros - cerca de 12, segundo Oosterwijk, que afirma que “The number of extant manuscript copies suggests that the poem was well known.” (2009, p. 103).

⁷ *Recueil d'épitaphes, formé par Pierre Clairambault, en partie avec des débris du cabinet de Gaignières. I-V*. Épitaphes qui sont dans plusieurs églises de Paris. Ms Fr 8220, BNF, s/d.

A maior parte dos mortos de todas essas contingências terminava nos Santos Inocentes.⁸

Destruída em 1669 (e o cemitério como um todo em 1785), o que se sabe sobre essa dança macabra provém do cruzamento das fontes: era uma grande pintura mural, acompanhada de versos escritos sob as imagens, ocupando um trecho no lado de dentro do muro que delimitava o cemitério na Rue de la Ferronnerie, abaixo das galerias com os ossários. Parece ter sido uma obra impactante, pelo tamanho e pelo tema, tanto que teria servido de modelo para outros afrescos, em lugares diversos, especialmente pelo interior da França. Um deles, confeccionado em uma das paredes internas da igreja da abadia de Saint-Robert, em La Chaise-Dieu, provavelmente por volta de 1470, é exemplar importante para nossa análise, pois sobreviveu até os dias de hoje, podendo ser visitado e fotografado e sendo, por isso, uma fonte essencial de dados sobre a obra original.

Os versos da dança macabra de Paris aparecem em alguns manuscritos da época, mas há um consenso na historiografia das danças macabras de que uma versão publicada em 1485 seja das mais fiéis ao modelo dos Santos Inocentes. Trata-se de um impresso do editor borguinhão Guyot Marchant, estabelecido em Paris. Esse volume seria uma translação fidedigna dos personagens do afresco do cemitério parisiense e também do poema que os acompanhava.

A Biblioteca de Grenoble possui o único exemplar sobrevivente dessa edição (cota I. 327 Rés). Infelizmente, como é possível testemunhar pelo

⁸Há levantamentos que mostram que o elo entre a passagem da Peste e a encomenda de uma dança macabra não era exclusividade da capital francesa. Delumeau relembra o caso das danças de Lubeck (Marienkirche, em 1463), Füssen (capela Santa Ana, 1600) e Basiléia (em 1439). (DELUMEAU, 2009, p. 191). André Corvisier menciona o livro de Hellmut Rosenfeld, *Der Mittelalterliche Totentanz*, no qual o autor demonstra como os afrescos são pintados em diferentes lugares após a passagem da peste, de maneira que a cronologia de suas execuções permite evocar a trajetória da peste na Europa central (CORVISIER, 1969, p. 490-1; ver nota de rodapé 1).

arquivo digital disponibilizado online⁹, ele está danificado em sua primeira folha, da qual sobrou apenas o pedaço superior do fólio, próximo à encadernação. O restante está em bom estado, sendo possível ver nitidamente as gravuras e ler o texto.

Para reconstituir os primeiros personagens e versos da dança macabra impressa – que, por conseguinte, referem-se aos personagens e versos da dança do cemitério –, é preciso apelar a uma terceira fonte. Em 1486, Guyot Marchant publicou uma nova versão da dança, que já não se tratava de uma réplica do conjunto dos Santos-Inocentes e possuía outros personagens e novas estrofes, assim como outros temas populares à época, engrossando o volume. Entretanto, a parte que falta no documento da Biblioteca de Grenoble consta no exemplar dessa edição. Ele faz parte do acervo da Biblioteca Nacional da França (cota Res-Ye-189) e pode ser consultado online, pelo portal Gallica.¹⁰ Os fólios que replicam aquele danificado da edição anterior estão íntegros e os versos são os mesmos dos manuscritos. Logo, tudo indica que sejam os do cemitério, sem alteração notável.

Esse cuidado em relação às fontes justifica-se: buscamos ler e ver a dança macabra dos Santos-Inocentes nesses outros documentos, tendo em vista que nada sobreviveu da obra primeira. A hipótese que pretendemos demonstrar nesse artigo é a de que seria possível, pela análise das imagens e dos versos dos documentos que evocam a dança macabra do cemitério dos Santos Inocentes, apreender formas de percepção da vida e da morte dos personagens e grupos aí registrados. Entendendo que tinha por objetivo representar alegoricamente o momento do trespasse, reafirmar a universalidade da morte (insistindo no fato de que ela nivela todas as

⁹ *La Danse Macabre*. Guy Marchant, Paris, 28 de setembro de 1485. Bibliothèque Municipale de Grenoble. Disponível em: <http://pagella.bm-grenoble.fr/BMG.html?id=Bmg-0002414>

¹⁰ Disponível em: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb33488627r>

condições sociais), a brevidade da existência, a transitoriedade dos bens e das glórias terrestres, elas também revelam a expressão de uma sensibilidade e de uma mentalidade em relação ao viver e ao morrer, além de constituírem uma sátira aos comportamentos sociais. Se é possível colher alguma pista sobre as atitudes em relação à vida dos homens que formam seu elenco, é nesse lugar onde os surpreendemos “na reação diante de uma travessia que não permite trapaça” (VOVELLE, 1996, p. 12).

Reconstituindo a dança macabra de Paris

Apesar de não sabermos exatamente como era a pintura do cemitério dos Santos Inocentes, ela serviu de inspiração para obras feitas nos anos seguintes, que oferecem pistas importantes. Uma delas foi realizada na igreja abacial de Saint-Robert em La Chaise-Dieu, no Haute-Loire, por volta de 1470. Obra de artista anônimo, cujas motivações desconhecemos, ela é considerada o modelo imagético mais próximo da configuração do afresco parisiense. Ocupa 26 metros de comprimento do muro que separa o coro da nave lateral esquerda, o local onde eram realizados os ritos funerários da abadia.

Seus vinte e três personagens, em tamanho quase natural (cerca de 1,50m) são dispostos na parede, divididos em três grupos por quatro colunas que também possuem pinturas, provavelmente feitas depois do afresco principal.¹¹ As figuras foram desenhadas em carvão preto sobre a massa colorida aplicada diretamente na parede, em tons de vermelho ocre, vermelho, amarelo e bege. É uma obra inacabada, não apenas pela falta de detalhes e maiores precisões, mas também pela ausência do poema, vide o espaço reservado e não preenchido para os versos sob os personagens.

¹¹ Nossa afirmação se baseia não apenas na observação direta e *in loco* da pintura, mas também nas observações de MÂLE (1961), BRUNEREAU (1925), ROSSI (2006), entre outros.

Infelizmente, por ter permanecido exposta todos esses séculos, a pintura encontra-se bastante apagada. Ainda assim, podemos inferir algumas características da obra que lhe serviu de inspiração: tratava-se de uma fileira de personagens, intercalando mortos e vivos, estes últimos arranjados hierarquicamente e interpondo figuras religiosas e laicas. Os defuntos são representados como cadáveres em decomposição, que ainda não chegaram ao estágio de esqueleto, vestidos de mortalhas ou nus, e expressando movimentos corporais efusivos.

Em relação aos vivos, não há um consenso na historiografia sobre seu elenco. Os do primeiro painel são os mais facilmente reconhecíveis, tanto pelo vestuário quanto por aparecerem em outras danças, nas mesmas posições: são os grandes da sociedade, membros do alto clero e da nobreza. Abre o desfile o Papa, máxima autoridade eclesiástica, seguido pelo Imperador, a mais alta hierarquia temporal. O Cardeal e o Rei são os próximos. A partir daí, a ausência do poema se torna crucial. Não é possível precisar a identidade de boa parte das figuras, ainda que os elementos indumentários ajudem, como os trajes longos em alguns e curtos e ajustados em outros, as mangas largas em evasê ou bufantes e fechadas no punho, o tipo de chapéu e os sapatos pontudos à *poulaine*. Também estão lá os objetos próprios de certos ofícios e ocupações, como a mitra, a espada, o livro, o instrumento musical. Analisamos o vestuário e os acessórios usados pelas personagens dessa obra em outro momento.¹²

Apesar dessa impossibilidade de definição dos personagens, a dança macabra de La Chaise-Dieu nos é importante no sentido da percepção da visualidade do afresco do cemitério parisiense. Pela quantidade de duplas, extensão e altura da pintura, elas provavelmente eram semelhantes. É

¹² SCHMITT, Juliana. A história da moda como instrumento de análise iconográfica: o caso da dança macabra de La Chaise-Dieu. *Anais do 8º Colóquio de Moda*. 2012.

possível tentar imaginar o impacto visual da dança de Paris, mais bem acabada e completa e, por isso, ainda mais impressionante. Paralelamente, uma outra fonte é necessária para compreendermos a configuração da dança dos Santos Inocentes - e a popularização do gênero em geral: a versão impressa feita pelo editor francês Guyot Marchant.

Nascido na Borgonha, Marchant foi padre, *maître d'arts* pela Sorbonne, livreiro e impressor. Atuou em Paris entre 1483 e 1506, onde estabeleceu-se no Champ-Gaillard, atrás do Collège de Navarre. É considerado um dos mais importantes impressores do último quartel do século XV, notadamente no ramo de impressos ilustrados (CLAUDIN, 1900, p. 335). Trabalhou em sociedade com Jean Petit, famoso investidor e capitalista do ramo livreiro no final do século XV e nos primeiros anos do século XVI. A partir de 1504, seu sobrinho, Jean Marchant, trabalha com ele na oficina, assumindo sozinho em 1506. Não há informações precisas sobre sua atuação após dessa data.

Passados sessenta anos da confecção do afresco do cemitério dos Santos Inocentes - que Marchant provavelmente viu ao vivo -, e por algum motivo que ainda não se esclareceu totalmente, mas pode-se suspeitar que tenha sido a percepção de um produto mercadologicamente interessante, o editor resolve, em 1485, elaborar o que parece ter sido a primeira versão impressa das danças macabras, contendo as imagens e os versos da original.¹³ Ela seria a primeira obra ilustrada de seu catálogo e fica pronta em 28 de setembro daquele ano.

¹³ Maja Dujokovic considera o atrativo comercial do tema da morte, interesse universal, assimilado ao potencial para uma “dupla leitura” (*Double reading*) da dança macabra: *on the one hand, it was possible for the viewer to understand the Danse as a moralizing instructional lesson on the importance of piety and repentance and on the other (...) it was also likely that some viewers reached an alternate conclusion and decided to live to its fullest* - o que seriam algumas das razões para a atração dos primeiros impressos pelo assunto, pois, assim, o tema se aplicava a qualquer um. Dujakovic argumenta ainda que Marchant sabia que havia um mercado para livros que tratassem da morte e do morrer, tendo em vista que seu primeiro empreendimento foi justamente um *ars moriendi*, em 1483. (2015, p. 110-1).

Mesmo sem indicação de autoria, sabemos que o poema da dança macabra aparece em manuscritos do século XV, hoje no acervo da Biblioteca Nacional da França, e foi atribuído ao famoso poeta e chanceler da Sorbonne, Jean Gerson, falecido em 1429.¹⁴ Ele foi reproduzido por Marchant em sua versão impressa da dança, e consiste, em sua maior parte, em um diálogo entre os personagens vivos e os mortos, no qual os cadáveres, como emissários da Morte, intimam os membros das diferentes ordens e tipos sociais a dançar (metáfora que indica que estão indo a óbito). Eles lamentam o “convite”, mas percebem que não podem recusá-lo e, enfim, se rendem. O tom empregado varia de acordo com a vítima, sua posição hierárquica, idade ou ocupação, podendo ser mais cruel, irônico ou condescendente. No geral, as estrofes sempre reafirmam os ensinamentos das danças macabras: a inevitabilidade da morte e a necessidade de se estar preparado para sua chegada.

No caso das imagens, a questão era mais complexa. Com a mudança de suporte, do afresco para a folha de papel, a aparência da obra muda. Se na parede do cemitério muito provavelmente as personagens eram apresentadas em fileira, uma após a outra, como no afresco de La Chaise-Dieu, esse formato é impossível de ser replicado em livro. Era necessária uma adaptação. A hipótese mais aceita é a de que Marchant teria encomendado as pranchas ao ilustre Pierre Le Rouge, calígrafo, gravurista, iluminador e impressor oficial de Charles VIII, responsável por inúmeras obras à época (RENOUARD, 1965, p. 271).

Não sabemos se por decisão do editor ou do gravurista, mas o elenco de personagens da dança macabra agora passava a ser apresentado em

¹⁴ Por exemplo, os manuscritos Ms. Lat. 14904 e Fr. 2550, chamados manuscritos de Saint-Victor, com a indicação da transcrição dos versos do afresco do cemitério dos Santos Inocentes (“*Prout habetur apud Sanctum Innocentem*” no primeiro e “*Dictamina Choreae macabre prout sunt apud inocente Parisii*” no segundo). De acordo com André Corvisier, são conhecidos 16 manuscritos contendo o poema. (1998, p. 20, nota 2).

pares. Apenas esse aspecto já seria suficiente para evidenciar que a versão impressa não se tratava de uma réplica do afresco (ou, como afirma Émile Mâle, “*la Danse macabre de Guyot Marchant est une imitation de la danse des Innocents, mais ce n’est pas une copie servile.*”[1961, p. 142]). Mas há outros elementos. Por exemplo, Marchant provavelmente promoveu a atualização das vestimentas (afinal, seis décadas haviam se passado). O indício mais forte dessa decisão são os sapatos de formato arredondado que as figuras usam na versão impressa, ao contrário dos modelos pontudos, à *poulaine*, que vemos em La Chaise-Dieu, que estavam em voga na primeira metade do século XV na França.

Essa edição é conhecida na contemporaneidade graças à descoberta de um exemplar, infelizmente danificado, na Biblioteca de Grenoble, por Jacques Champollion-Figeac.¹⁵ Ele é formado por um caderno em formato in-fólio com 9 folhas de 16cm x 10,5 cm, das quais 17 páginas são impressas com as gravuras e os versos do poema, distribuídos em estrofes de 8, escritos em caracteres góticos. Não possui página de rosto, começando com a dança propriamente dita, com 30 personagens vivos e sua contraparte de defuntos. Além dessas figuras que constituem a ação principal do tema, a dança de Marchant possui um tipo de “narrador”, identificado como “*Acteur*”, espécie de pregador ou autoridade que inicia e conclui a dança, com dizeres edificantes e sublinhando suas lições. No último fólio, ele vem acompanhado de uma enigmática personagem chamada de “rei morto”, um cadáver tombado ao chão com sua coroa ao lado. É difícil precisar que estivessem também na dança do cemitério de Paris.

¹⁵ CHAMPOLLION-FIGEAC, Jacques Joseph. *Notice d'une édition de la danse macabres antérieure à celle de 1486 et inconnue aux Bibliographes*. Paris: L' Imprimerie de J. B. Sajou, 1811.

Muito embora não tenhamos quaisquer informações a respeito de sua tiragem ou de sua distribuição,¹⁶ o fato é que, apenas oito meses após a edição de 1485, Marchant imprime uma nova versão de sua dança macabra. Os autores concordam em presumir que a rapidez deve-se ao seu sucesso comercial.¹⁷ O que sabemos, graças a um exemplar conservado na Biblioteca Nacional da França,¹⁸ é que nessa leva de 1486, seu conteúdo aumenta consideravelmente, o que comprova que Marchant ultrapassava definitivamente o modelo original dos Santos Inocentes e criava uma obra inédita.

A nova edição possuía dois cadernos de 16 folhas cada, com 29 centímetros de altura. Nos concentraremos no primeiro caderno, publicado em junho de 1486. A maior quantidade de fólhos e de espaço se justificava pela adição de uma página de rosto com a apresentação de seu conteúdo, dos versos em latim do poema *Vado mori* sobre as gravuras, de uma inédita prancha com “cadáveres-músicos”, segurando e tocando instrumentos, de mais dez duplas acrescentadas ao elenco da dança, com suas respectivas estrofes e de duas pranchas com o tema do *Encontro dos três vivos com os três mortos*.

Apesar do impressionante aumento de seu conteúdo, o que nos interessa dessa edição de 1486 são os dados faltantes no exemplar da edição anterior, de 1485: a imagem e os versos do *Acteur* e das primeiras duas duplas de personagens: o Papa e o Imperador com seus respectivos acompanhantes defuntos. É de acordo com essas fontes que reconstituiremos o conteúdo do afresco do cemitério.

¹⁶ Febvre e Martin indicam que, por essa época, o número médio das tiragens de uma edição comum fosse quatrocentos ou quinhentos exemplares. (FEBVRE e MARTIN, 2017, p. 311.)

¹⁷ Por exemplo: SAUGNIEUX, 1972, p. 22; UTZINGER, Hélène et Bertrand. *Itinéraires des Danses macabres*. Chartres: Éditions J.M. Garnier, 1996, p. 140; CLAUDIN, 1900 p. VI, entre outros.

¹⁸ *Miroir salutaire La Danse macabre historiée. Les Trois morts et les trois vifs. La Danse macabre des femmes. Le Débat du corps et de l'âme. La Complainte de l'âme damnée*. Paris, 1486. RES-YE-189 BNF.

A morte niveladora

Levando-se em consideração as três fontes primárias apresentadas, temos a possível configuração da dança macabra do cemitério dos Santos Inocentes: um longo afresco pintado na parede interna do muro que dava para a Rue de la Ferronnerie, composto por trinta duplas de personagens vivos com seus acompanhantes cadáveres, que os guiam da direita para a esquerda, formando uma fila. A cada um, é atribuída uma estrofe de oito versos, que indica sua participação. A oitava dos mortos começa por uma apresentação da sua vítima e das características profissionais ou sociais que a identificam. Termina por uma sentença de tom irônico ou intimidando sua entrada à dança. A resposta do vivo revela sua surpresa pela chegada da morte, mas também informações sobre como viveu, seus arrependimentos e lamentos e, por fim, sua resignação.

O elenco de personagens da dança macabra de Paris pretendia abarcar a sociedade cristã e seus membros mais representativos dispostos hierarquicamente.¹⁹ É encabeçado por seu chefe maior, o Papa, seguido pelo o Imperador, o chefe temporal. Depois pelo Cardeal, pelo Rei, pelo Patriarca, pelo Condestável²⁰, pelo Arcebispo, pelo Cavaleiro, pelo Bispo, pelo Escudeiro, pelo Abade, “Oficial de Justiça” (*Bailli*), “Astrólogo” (*Astrologien*), Burguês, Cânone, Mercador, Cartuxo, “Sargento” (*Sergent*), Monge, Usurário, Médico, “Jovem Apaixonado” (*L’Amoureux*), Advogado,

¹⁹ Esse é o padrão das danças do século XV, com exceção do afresco pintado na Basílica, em Klingenthal (que tinha os personagens do judeu e do pagão), e do poema em castelhano *Danza general de la muerte* (com o rabino e o alfaqui).

²⁰As danças macabras geralmente se adaptavam às realidades locais dos lugares em que eram feitas. Segundo André Corvisier, nas danças francesas, isso é evidenciado pela presença do Patriarca e do Condestável: *C'est le cas dans les Danses macabres françaises, du patriarche dont probablement les clerics seuls savaient ce qu'il était exactement. En Europe occidentale, sous l'inspiration de la Danse macabre française on trouve partout le connétable. Or ce personnage popularisé en France par la figure de du Guesclin, n'éveille pas grand intérêt en Espagne, en Angleterre et à Lubeck.* (1969, p. 494)

Menestrel, Cura, Lavrador, Franciscano, Criança, Clérigo e, por fim, pelo Ermitão.²¹

Assim, a primeira afirmação implícita que exprime a dança macabra concerne a uma suposta unidade e organização da cristandade. Mas, com exceção dos cargos mais altos (o Papa, o Imperador, o Rei), não parece haver critérios claros para a divisão que estabelece do restante. Provavelmente, a percepção do(s) artista(s) que as elaborava(m) baseava-se no senso comum da época, ajustada à necessidade, pela configuração da obra, de intercalar leigos e religiosos e de separar, no primeiro grupo, nobres e plebeus²²e, entre os nobres, instituir uma hierarquia feudal e militar.

Ainda assim, é difícil estabelecer algum tipo de equivalência entre eclesiásticos e civis apenas pelo requisito da alternância. Não parece haver termos de valoração social simétricos entre o Monge e o Usurário, que figuram em sequência, ou entre um Cavaleiro à frente de um Bispo. É como se víssemos dois desfiles emaranhados em um, nos quais a hierarquia é mais ou menos respeitada separadamente entre os homens da Igreja (Papa, Cardeal, Patriarca, Arcebispo, Bispo, Abade e assim por diante - incorporando nesse grupo os que seguiam formação universitária, como o Médico, o Astrólogo, o Advogado²³) e leigos (Imperador, Rei, Condestável, Cavaleiro, Escudeiro, etc).

Mesmo entre laicos, custa justificar certas escolhas de posição na fila. Um jovem apaixonado seria de fato mais importante na escala social que um menestrel, um lavrador ou uma criança? Quando representantes de

²¹ O prólogo e o epílogo declamados pelos *Acteur*, assim como as estrofes do “Rei morto” não serão considerados em nossa análise por excederem o escopo desse artigo.

²² O *Bailli*, o Oficial de Justiça, é a personagem que marca essa divisão, o que parece indicar que era uma figura tida em alta conta, pois é sucedido por tipos poderosos, como o burguês rico e o mercador.

²³ A esse respeito, diz Corvisier: (...) *pour que les clerics soient aussi nombreux que les laïcs, Il a fallu adjoindre aux ecclésiastiques des hommes de robe longue: astrologue, médecin, avocat qui passent avant le cure. L'astrologue precede même le chanoine.* (1969, p. 506)

ofícios, estados mentais e faixas etárias distintas se misturam, a sua ordem de aparição pode depender da escolha do pintor do afresco ou do autor do poema. A esse respeito, diz Corvisier: *“les Danses macabres ont, je pense, contribué à former l’opinion, non seulement sur le sens qu’il convenait de donner à la vie chrétienne, mais aussi sur l’organisation et le but de la société.”* (1969, p. 493)

O mais importante é perceber que, para além de toda tentativa de explicar a escolha do elenco e sua posição na fila – e no caso da dança em La Chaise-Dieu, o afresco é literalmente separado em três painéis, o que poderia evocar as três ordens medievais e auxiliar o reconhecimento das personagens – a ênfase das obras se dá no poder nivelador da morte. A despeito da divisão em níveis sociais, e de ser conduzida pelos estados maiores, os mesmos mortos em decomposição surgem para todos – e mortos em decomposição serão todos. Essa lição é evidente nos versos finais de cada estrofe do poema, que concluem as falas dos personagens com uma mensagem generalista de ensinamento ou de conselho, que se aplica a todos. *“Peu vault honneur que si tost passe”* diz o Papa, *“Les grans ne lont pas davantage”*, o Imperador, *“Toute ioye fine en tristesse”*, o Cardeal, *“Contre la mort na nul respit”*, o Condestável, *“Dessoubz le ciel na rien estable”*, o Cavaleiro, *“Tous fault mourir on ne scet quand”*, o Escudeiro, *“Se vous voulez bien trespasser / On savisse tard en mourant”*, o Abade, *“Qui vouldra bien morir bien vivre”*, o Astrólogo, *“En petite heure dieu labeure / Sage est le pecheur qui samende”*, diz o Franciscano.²⁴

De maneira geral, o amor às coisas do mundo é a falha humana mais apontada na dança. O apego à materialidade da vida é representado pela

²⁴ Em tradução livre: “Pouco vale honra que passa tão rápido”; “Os grandes não estão em vantagem”; “Toda alegria termina em tristeza”; “Contra a morte não há trégua”; “Abaixo do céu não há nada estável”; “Todos devem morrer não se sabe quando”; “Se você quer morrer bem / É tarde demais saber disso ao morrer”; “Quem quer morrer bem, viva bem”; “Deus trabalha em curto tempo / Sábio é o pecador que se emenda.”

menção aos símbolos do poder alcançado ou estabelecido, às honrarias, à comida, aos amores carnavais, aos bens e ao dinheiro. Mesmo nas imagens, há uma ênfase no aspecto material do que rodeia o personagem, como suas roupas, joias, objetos de ofício e de status. As insígnias das posições hierárquicas são mencionadas como caracterização da função social do personagem, mas também com intuito satírico. O morto ordena ao Imperador que deixe seu orbe, as armas, o cetro, o selo e o estandarte, pois são inúteis na morte. O Rei, “famoso por sua força e proeza”, que vivia “rodeado de pompa e nobreza”, ao morrer não terá mais “que uma mortalha”. O Cardeal se queixa de que não poderá mais vestir seu chapéu vermelho, acessório que o identifica. Ao Patriarca, o morto lembra que sua cruz dupla, que ele tanto aprecia, será herdada por seu sucessor.

É interessante notar o tom sarcástico dos mortos para com os “grandes”, um tratamento que não seria adequado à gente comum, mas que parece permitido aos personagens cadáveres. É a licença poética de uma situação inverossímil como a que encena a dança, de defuntos interpelando figuras de poder ou autoridade. Para André Corvisier:

dans ses railleries la mort s'en prend d'une manière très violente aux puissants et aux riches. Elle milite contre tout ce qui apparaît subversif par rapport divin d'organisation de la société. Ce faisant elle reflète tout un courant d'idées sur le rôle respectif de la souveraineté et de l'argent, des facteurs politiques et économiques. (1969, p. 514).

A sátira é particularmente mordaz com os membros do clero. Bértrand e Hélène Utzinger afirmam que:

le clergé est véritablement étrille par la mort; celle-ci reproche avant tout, de façon aiguë, la recherche des honneurs et des richesses; elle reproche l'envie et la simonie, le désir forcené et constant d'accéder toujours aux charges les plus élevées. (1996, p. 243).

O início da dança com o Papa é revelador da mensagem da morte niveladora. No contexto medieval cristão, ele é o líder de toda a sociedade, guia moral e espiritual dos poderes temporais e, por isso, acima deles. O reestabelecimento do papado único em Roma em 1417, poucos anos antes da confecção do afresco, mostra a força da figura do representante de Deus na terra (como ele se autodenomina no poema). Ao se dirigir a ele, o cadáver ironicamente o reverencia, destacando a “honra” de ser o primeiro a entrar na dança - ou seja, de morrer:

Dam pape: vous commenceres
 Comme le plus digne seigneur:
 En ce point honores seres
 Aux grans maistre est deu lonneur²⁵

A reação do Papa é eloquente de sua percepção de superioridade: ele que é “*Dieu en terre*”, tratado como herdeiro de São Pedro, emite um muxoxo e pergunta se precisa mesmo conduzir a dança (“*Hee: fault Il que la dance mainne*”). Ora, se os mais poderosos membros da Igreja são os primeiros a serem chamados, a mensagem é clara: ninguém escapa da morte. A seguir, o defunto que aborda o Imperador diz que, como ele, não há outro no mundo (“*Et vous le non pareil du monde*”), mas que isso não o exime de morrer como todos os filhos de Adão (“*Les filz adam fault tout mourir.*”).

Há um elemento inegável da dança, perceptível tanto no poema quanto nas imagens (especialmente nas gravuras da versão de Marchant, mas também presente no afresco de La Chaise-Dieu) que é o medo da morte. Mais uma vez, a ironia se impõe: dançar, ato de júbilo e de

²⁵ Tradução livre: “Senhor papa, você começará / como o mais digno senhor:/ Desta maneira será honrado / Aos grandes mestres é devida esta honra.”

movimento do corpo, antecede o *rigor mortis* e sua destruição irreversível. “Entrar na dança” é equivalente a morrer e os únicos que bailam animadamente são os cadáveres em putrefação. Ao constatar a chegada do momento da morte, os personagens se esquivam, revelam-se surpresos pela sua imprevisibilidade ou aterrorizados pelo fim da vida. Mesmo os religiosos, aqueles que supostamente certificam e espalham a mensagem cristão da morte-passagem e da continuidade da existência, se apavoram ao serem confrontados com sua própria finitude. É o “amor pela vida manifesto pelos temas macabros”, segundo Philippe Ariès (2003, p. 58), e isso se verifica em diversas passagens do poema.

As atitudes diante da vida

Os ensinamentos morais da dança macabra reforçam certos lugares-comuns. Ter vivido vida confortável, entre banquetes e luxos, é falta grave, especialmente se a vítima for da Igreja. Um dos que mais sofrem nesse sentido é o Abade: fazendo jus ao estereótipo do clérigo glutão, o poema veladamente o acusa de gula, pecado capital, ameaçando-o com uma apressada decomposição física:

Commandez a dieu labaye:
 Que gros et gras vous a nourry
 Tost pourrirez a peu de aye.
 Le plus gras est premier pourry.²⁶

O acúmulo material, o apego aos bens e o amor às coisas mundanas são alvo de críticas impiedosas e aparecem nas figuras do Burguês,²⁷ do

²⁶ Tradução livre: “Encomende a Deus a abadia / que com volume e gordura vos alimentou / Rápido apodrecereis, sem precisar de ajuda / O mais gordo é o primeiro a apodrecer.”

²⁷ Seguindo a interpretação de Corvisier, que diz: “*Quel type de bourgeois nous présentent les Danses macabres? (...) Le personnage peut offrir un test, le mot bourgeois ayant entre autres sens un sens intuitionnel et un sens économique. (...) Le bourgeois français (...) est entendu dans le sens économique. C'est un homme riche et rien que cela, ou plutôt c'est un homme qui s'est enrichi (...).*” (1969, p. 525-6).

Mercador e do Usurário. O primeiro é sempre representado nas imagens com sua bolsa de moedas presa à cintura. Ele lamenta deixar suas rendas, suas casas, seu dinheiro e ser “rebaixado” ao ter que falecer como os pobres. A interação entre o cadáver e o Burguês é emblemática da ironia da dança, advertindo que não há motivo de tanto acumular se não há posses nem fortuna que possam livrar do óbito – mas que o Burguês terá sido sábio se fez bom uso de seu excesso de bens, se preparando para o fim com boas obras (o que fica claro que não foi o caso).

O Mercador lamenta que passou a vida viajando por países para negociar, “a pé, a cavalo, por muito tempo” e, agora que tem “suficiente”, é surpreendido pela morte. Antes de fenecer, ele deixa o aviso: quem muito abraça, pouco retém (“*qui trop embrasse peu estraint*”). Nenhum deles, entretanto, sofre um ataque tão direto por sua atividade econômica quanto o Usurário. Nos versos, o cadáver o acusa de estar cego “de tanta usura”, de arder de desejo de ganhar dinheiro (“*Dusure estes tan aveugles: / Que dargent gaingner tout ardez*”). Na hora da morte, o Usurário reconhece que todo seu ouro e riqueza não podem salvá-lo. E se arrepende de seu mau hábito, admitindo seu desconforto ao avaliar como agiu.

A dança macabra de Paris parece figurá-lo ao lado de um curioso personagem secundário, denominado “Homem Pobre”, cuja única função é reforçar o entendimento de que a usura é atividade maléfica e de que o Usurário é um pecador, cometendo o que todos sabem ser um “*malvaiz pechie*”. É a única vez que o termo é usado diretamente a um personagem em todo o poema. Na gravura da dança de Marchant, o Usurário retira moedas de sua bolsa e coloca na mão do Homem Pobre, cuja constituição física é diminuta, como que evidenciando sua inferioridade material (suas roupas são puídas, seu chapéu é simples e velho). Isso acontece *enquanto* ele é levado pelo morto! E, a despeito dos queixumes do Usurário, os

versos do Homem Pobre lembram que ele já era muito rico e continuava a emprestar com juros, denunciando sua péssima conduta.

As tentações carnavais e o afeto às damas são também condenáveis na dança macabra e as provocações nesse sentido são direcionadas a três figuras: o Cavaleiro, o Escudeiro e o Menestrel. O Cavaleiro, apesar de obter reconhecimento e renome entre os “grandes barões”, como propõe o poema, sendo o quarto laico na fila, é caracterizado como um galanteador. O morto lhe diz:

(...)

Les dames folies reveillier:

En faisant danser longue piece.

A autre danse fault veillier

Ce que lun fait lautre depiece.²⁸

Em sua réplica, o Cavaleiro confirma a fama de ser amado por todos e todas (“*Des grans. et des petis prise. Avec ce des dames ame.*”). Mas ela não se compara a do personagem criado para falar do amor na dança macabra: o *Amoureux*, que traduziremos como “Jovem Apaixonado”. Isso porque, tanto no poema quanto nas imagens, essa figura é representada com características que possibilitam reconhecê-lo como um homem de pouca idade: o primeiro verso do defunto que o interpela o chama de “gentil apaixonado, jovem e gracioso” que, a despeito de imaturo, “muito amou”.

É também o personagem que representa a vaidade. Suas únicas preocupações na vida parecem ter sido as mulheres com quem se relacionou e sua beleza e frescor, que deixarão de existir. Em sua fala, lastima que sua juventude expire tão rápido e despede-se de suas amantes: “*Contre mort, adieu amourettes (...) Adieu amans et pucelletes.*” Despede-

²⁸ Tradução livre: “As damas entretia / fazendo dançar por muito tempo / A outra dança deve atentar / O que um faz, outro desfaz.”

se de seus chapéus, buquês e florzinhas, com as quais costumava presentear suas escolhidas. O cadáver o atazana dizendo que beleza é só imagem, lembrando que logo mudará de semblante devido aos processos post-mortem. Cabe apontar que, em *La Chaise-Dieu*, o Jovem Apaixonado é o que poderíamos chamar anacronicamente de um “dândi”. Ele se veste à moda (gibão curto, meias longas e justas, mangas muito amplas tocando o chão e sapatos pontudos à *poulaine*), tem os cabelos longos e ondulados, decorados com flores miúdas, e segura um ramalhetezinho.

A percepção de que um jovem apaixonado está destinado a morrer cedo parece se repetir com o Escudeiro, um ofício geralmente ocupado por um homem mais moço. O morto que o convida à fileira macabra deduz que ele conhece os passos das danças da época (“[vous] *qui saves de danser les tours*”). A vítima então pede a palavra e se despede dos divertimentos (“não posso mais rir”) e das damas. Esses são indícios de que o Escudeiro, ainda que sua atividade o mantivesse próximo dos grandes, era percebido como rapaz de vida desregrada, cuja prioridade era aproveitar a vida. A crítica direcionada ao excesso de prazeres reaparece com o Menestrel, cujas belas maneiras e habilidades são usadas para entreter os tolos. Tratado como um “mestre” do bailar, agora, deve seguir outra “dança”:

Menestrel qui dances et notes
 Savez: et avez beau maintien
 Pour faire esioir sos et sotes:
 Quen dicte vous. alons-nous bien
 Montrer vous fault puis quon vous tien
 Aux autres cy: ung tour de danse
 Le contradire ny vault rien
 Maistre doit monstrar sa science.²⁹

²⁹ Tradução livre: “Menestrel, que danças e notas musicais / Sabeis e haveis belas maneiras / para entreter tolos e tolas: / O que dizeis? Estamos indo bem? / Deveis mostrar, pois nós vos temos, / aos outros, um movimento de dança / Contradizer não vale nada / O mestre deve mostrar suas habilidades.”

O tom mais condescendente para com os humildes ou ingênuos é perceptível na relação entre os mortos e o Lavrador, a Criança e o Ermitão. Curiosamente, o Lavrador é a única figura que remete ao meio agrícola, mesmo sendo a maioria esmagadora da população do reino. Não se trata, na dança macabra, de problematizar sua posição subalterna ou condições de existência e a rudeza de seu trabalho. Ao contrário dos exemplos anteriores, a morte para ele é anunciada como uma libertação dos sofrimentos terrenos e, por isso, o camponês deveria estar feliz com a sua chegada: *“De mort debes estre contens / Car de grant soussy vous delivre”*.

O entendimento da vida como um fardo é confirmada pela vítima, cujo primeiro verso revela ter frequentemente desejado a morte: *“La mort ay souhaite souvent”*. Já a Criança recém-nascida, teve poucos prazeres no mundo devido a curta idade; em compensação, também sofreu menos (*“Petit enfent na guere ne: / Au monde auras peu de plaisance. / A la danse seras mene (...) Qui plus vit plus a asouffrir.”*). O Ermitão, personagem que encerra a dança, teve vida dura e solitária e, por isso a morte não estenderá seu tempo. Para Saugnieux:

Il est indubitable que la Danse macabre exprime le mécontentement des humbles, leurs critiques à l'égard de la société, des abus et des privilèges. Il y souffle un vent de justice qui porte les petits à se réjouir du malheur des grands et à trouver dans la mort une dernière et amère revanche. (1972, p. 20-1)

Nos versos, a ciência e o conhecimento laico em geral são ridicularizados em detrimento do discurso cristão da morte. Apesar de serem membros da Igreja, o Astrólogo, o Médico e o Advogado são criticados pelo excesso de confiança em seu acúmulo de saberes universitários. O Astrólogo é lembrado que, a despeito de seus estudos e títulos, não pode adiar a vinda da morte e que a teologia é soberana: toda

a genealogia de Adão deve morrer “por causa da maçã”. No instante do trespassse, o Astrólogo se arrepende de ter se dedicado tanto à ciência e não ter tido tempo de se preparar para a passagem.

O Médico é tratado com escárnio pelo defunto, que manda que verifique sua própria urina e decida o que pretende fazer diante da morte. Na dança de Marchant, sua imagem corrobora com o sarcasmo do poema: representado segurando uma mátula com líquido dentro, ele prefere observar atentamente seu conteúdo do que olhar para o morto, que puxa seu traje na altura dos genitais. Em sua resposta, o Médico lamenta ter se ocupado apenas com a “arte da medicina”, suas teorias e práticas, e sequer conhecer remédios que pudesse usar nesse momento.

O poema sugere que o Advogado era um tipo que enganava seus clientes, e, por isso, será julgado e punido (“*Bien aves sceu les gens actraire / De pieca: non pas duy ne dier (...) Au grant iuge vous fault venir*”). Vários termos que remetem ao seu ofício são empregados nos versos, possivelmente parodiando o vocabulário do Advogado, repleto de palavras técnicas e empoladas, que poucos compreendiam:

Cest bien droit que raison se face
 Ne ie ny scay mectre deffence:
 Contre mort na respit ne grace:
 Nul napelle de sa sentence.
 Iay eu de lautruy quant ie y pense
 De quoy ie doubte estre repris.
 A craindre est le iour de vengeance
 Dieu rendra tout a iuste pris.³⁰

³⁰ Tradução livre: É bem direito que razão se faça / Não sei fazer defesa: / Contra a morte não há intervalo ou perdão / Ninguém apela de sua sentença. / Eu obtive muito (à custa) dos outros, quando penso nisso / Disso duvidei ser pego / O dia da vingança é temido / Deus dará a todos o que é justo.

De maneira geral, os poderes e ofícios temporais e religiosos não são colocados em xeque pelo texto da dança. A crítica é direcionada ao modo como eram praticados. Os mortos não questionam a posição social de suas vítimas, mas denunciam quando não foram justos ou faltaram com suas responsabilidades, deixando claro que, por esses erros, pagarão com a morte.

Conclusão

Se a dança macabra é uma sátira social, ela está longe de ser uma revolta, afirmam Bertrand e Hélène Utzinger, “*c’est un sermon, c’est une leçon de morale*” (1996, p. 245). Era um sermão no sentido de considerar o morrer o ônus dos pecados individuais e não apenas do pecado original. (CORVISIER, 1969, p. 494). Tanto é assim que, em momento algum, seja no poema, seja em imagem, os personagens se recusam a participar ou fogem da dança. Ainda que sua primeira reação seja de surpresa, de negociação ou de tristeza, ao fim, consentem com seu destino, lamentam a perda de suas conquistas terrestres e arrependem-se de seus erros.

Mesmo evidenciando que as condições de vida são bastante diversas entre os participantes da dança, não há uma problematização das bases da sociedade cristã, mas uma defesa das boas obras e a confirmação de que, mesmo que não haja igualdade na terra, ela acontece na morte. Ou ainda: a ordem que falta ao mundo *está* na morte. Diria Mâle:

Cette vieille société est pourtant solide; elle semble bâtie pour l'éternité. Les vivants s'avancent suivant le lois d'une hierarchie parfaite: en tetê marche le pape, puis viennent l'empereur, le cardinal, le roi, le patriarche, le connétable, l'archevêque, le chevalier, l'évêque, l'écuyer, l'abbé, le bailli, etc. Une si belle ordonnance paraît alors immuable comme la pensée de Dieu. On remarquera qu'un laïque alterne toujours avec un clerc; ce sont là les harmonies que l'on admire dans une société bien réglée: aux hommes de pensée répondent les hommes d'action. (p. 145)

As crises do final da Idade Média, forças geradoras das danças macabras, convocam os homens que as testemunhavam à reflexão profunda sobre o viver e o morrer. São eventos que evidenciam que a morte a todos atinge, sem distinção de condição social, ainda que em proporções distintas. O enorme afresco pintado dentro do cemitério em Paris, naqueles anos de guerras e pestes, ensina didaticamente essa lição. A fileira de personagens sendo conduzidos a óbito enquanto dialogam com os mortos – cadáveres em decomposição, imagem futura do que eles virão a ser – servia de aviso e de consolo. Na segunda estrofe do poema que acompanhava as imagens, um verso oferecia a chave de leitura de toda a obra: “Sábio é quem aí se vê”.³¹

Referências

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BOVE, Boris. *Le temps de la guerre de cent ans. 1328-1453*. Éditions Belin, 2009.

BRUNEREAU, Aimé. *La danse macabre de La Chaise-Dieu*. Trois gravures hors texte représentant les trois fresques. Brioude: Imprimerie Watel, 1925.

BYRNE, Joseph P. *Encyclopedia of the Black Death*. ABC-CLIO, 2012.

CLAUDIN, A. *Histoire de l'imprimerie en France aux XVe et XVIe siècles*. Vol. 1. Paris: Imprimerie Nationale, 1900.

CORVISIER, André. La représentation de la société dans les danses des morts du XVe au XVIIIe siècle. In: *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. Tome XVI, octobre-décembre 1969, p. 489-539.

³¹ Livre tradução do verso *Saige est celui qui bien si mire*.

- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente. 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUJAKOVIC, Maja. *Death and the illustrated book: printers, experimentation and the reinvention of the Danse Macabre, 1485-c.1530s*. Tese de Doutorado em Filosofia, University of British Columbia, Vancouver, 2015.
- FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *O Aparecimento do Livro*. São Paulo: Edusp, 2017.
- MÂLE, Émile. *L'art religieux du XIIe au XVIIIe siècle*. Paris: Armand Colin, 1961.
- OOSTERWIJK, Sophie. *'Fro Paris to Ingland'? The danse macabre in text and image in late-medieval England*. Tese de doutorado em Filosofia, Faculdade de Humanidades, Universidade de Leiden, 2009.
- RENOUARD, Philippe. *Répertoire des imprimeurs parisiens: libraires, founders de caracteres et correcteurs d'imprimerie*. Paris: M. J. Minard Lettres Modernes, 1965.
- ROSSI, Patrick. *La danse macabre de l'Abbaye de La Chaise-Dieu*. Études d'une fresque du XV^e siècle. Le Puy-en-Velay: Éditions Jeanne D'Arc, 2006.
- SAUGNIEUX, Joël. *Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1972.
- UTZINGER, Hélène et Bertrand. *Itinéraires des Danses macabres*. Chartres: Éditions J.M. Garnier, 1996.
- VAILANT, Pierre. La Danse Macabre de 1485 et les fresques du charnier des Innocents. In: *La Mort au Moyen Âge: Actes du Colloque de la Société des Historiens médiévistes français*, Strasbourg, 1975, p. 81 - 86.
- VOVELLE, Michel. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (orgs.). *A morte na Idade Média*. São Paulo: Ed.USP, 1996.

Sobre os autores

Fabiano Fernandes

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996), Mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (1999), Estágio de Doutorado na Universidade do Porto (2004), doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005) e Pós-Doutorado pela USP (2016). Atualmente é Professor de História Medieval da Unifesp, Campus Guarulhos, atuando principalmente nos seguintes temas: Ordens Militares; Reino de França na Idade Média; a circulação de cristianismos no mundo mediterrânico na Alta Idade Média; o reino Lombardo e suas relações com Roma dos séculos VI a VIII e Poder e cultura em Bizâncio.

Juliana Schmitt

Historiadora com especialização em História da Arte pela UEL. Doutora em Letras pela USP, com pós-doutorado em Artes, Cultura e Linguagens pela UFJF. Autora de *O imaginário macabro: Idade Média – Romantismo* (2017) e *Mortes Vitorianas: corpos, luto e vestuário* (2010), ambos publicados pela Editora Alameda com apoio da Fapesp. Contato: juschmittju@gmail.com Instagram @ajulianaschmitt

Leandro Alves Teodoro

Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (Unesp) e docente do Programa de Pós-Graduação em História da mesma universidade. É professor colaborador do departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas e professor do Programa de Pós-Graduação em História dessa instituição. Elaborou, entre outros trabalhos, *Lições para o homem casado* (São Paulo: Editora Unifesp, 2016), *Guias dos costumes cristãos* (São Paulo: Editora Unifesp, 2019) e o *Constituições de Braga de D. Diogo de Sousa* (Paris: Sorbonne/E-Spania, 2019). lleandroateodoro@gmail.com

Marcella Lopes Guimarães

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) e do LADIH (FURB-Blumenau). Professora da Universidade Federal do Paraná. Em 2019, cumpriu missão de trabalho em Cabo Verde,

sob os auspícios da Embaixada do Brasil no país. Em 2020, desenvolveu o projeto "Quando a narrativa encontra a poesia: a escrita biográfica no cancionero occitano", beneficiado pela CAPES com bolsa de estudos em edital para Professor Visitante Sênior (Capes-Print). É bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

Paulo Duarte Silva

Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ). Atuou como professor nos Ensinos Fundamental, Médio e Superior em instituições privadas do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de História Medieval, principalmente nos seguintes temas: Sermões e pregação medieval; Calendário e festas cristãs; Igreja Medieval e Concílios; Reinos Romano-Germânicos do Ocidente; Idade Média e Medievalidades. É um dos coordenadores do Programa de Estudos Medievais.

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Participante do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG/Jataí), Universidade Estadual de Goiás (UEG) e do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Go). Coordenadora do Grupo de Estudos Ibéricos/ CNPQ. Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Oviedo (janeiro-2019). Realizou estágios de pós-doutorado na Universidade do Porto (dez./2015-2016) e na Universidade Federal do Paraná (2012).

Renato Rodrigues da Silva

PhD pela Universidade de Leicester (Reino Unido). Sua área de especialidade é a Inglaterra alto-medieval, com ênfase no estudo sobre a aristocracia. Principais áreas de interesse são Alta Idade Média, História Social, Teoria Social, História Global, Historiografia e Tradução de Fontes Históricas. Atualmente, realiza estágio pós-doutoral na Universidade Federal de São Paulo.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org